Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

2 Bände in je 3 Teilen

Dissertation
zur Erlangung eines Doktors der Philosophie
im Fach Katholische Theologie
der Europa-Universität Flensburg

Vorgelegt von:
Sven Leo Conrad
aus Koblenz

Betreuer:
Prof. Dr. Franz-Josef Niemann
Universität Flensburg

Gutachter:
Prof. Dr. Helmut Hoping
Universität Freiburg i. Br.

Sommersemester 2016

Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen (einschließlich elektronischer Quellen, dem Internet und mündlicher Kommunikation) direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind ausnahmslos unter genauer Quellenangabe als solche kenntlich gemacht. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe sogenannter Promotionsberaterinnen/Promotionsberater in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar Geld oder geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen. Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Sven Leo Conrad

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

Band I: Die Zeit als Student und Professor
Faszikel 1: Lebenswelt und Lehrer

Flensburg 2016

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 13

0.1 Allgemeine Einführung 13

0.2 Ziel der Arbeit 14

0.3 Überblick über die Forschungsgeschichte 15

0.3.1 Werke zur Theologie von Joseph Ratzinger allgemein 15

0.3.2 Werke zur Eucharistie- und Liturgietheologie von Joseph Ratzinger 21

0.4 Methodologie 32

0.5 Aufbau 32

0.6 Grenzen der Arbeit 33

1 Historischer Teil A: Die Liturgie im Lebensweg von Joseph Ratzinger 34

1.1 Der Beginn 34

1.1.1 Allgemeines zur Bedeutung der Liturgie in seinem Leben 35

1.1.2 Kindheit und Jugend 36

1.1.3 Alumnat und Theologiestudium 40

1.1.3.1 Alumne des Erzbischöflichen Studienseminars in Freising 40

1.1.3.2 Alumne des Herzoglichen Georgianums in München 47

1.1.3.3 Zusammenfassung der liturgischen Prägung während der Ausbildung 55

1.2 Joseph Ratzinger als Kaplan 56

1.3 Joseph Ratzinger als Dozent und Professor 57

1.3.1 Joseph Ratzinger als Dozent in Freising (1952–1954) 57

1.3.2 Joseph Ratzinger als Professor 59

1.3.2.1 Freising (1954–1959) 59

1.3.2.2 Bonn (Jahre 1959–1963) 60

1.3.2.3 Münster (1963–1966) 69

1.3.2.4 Tübingen (1966–1969) 72

1.3.2.5 Regensburg (1969–1977) 75

1.3.3 Zusammenfassung Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer 78

1.4 Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising 79

1.5 Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation 79

1.6 Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.

(2005 bis Pontifikatsende am 28. Februar 2013 82
1.7 Joseph Ratzinger als Papst emeritus 82
1.8 Zusammenfassung 83

2 Historischer Teil B: Theologische Einflüsse auf Joseph Ratzinger 84
2.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung seiner Einteilung 84
2.2 Odo Casel OSB (1886–1948) 88
2.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger 88
2.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie 90
2.3 Unmittelbare akademische Lehrer 97
2.3.1 Romano Guardini (1885–1968) 97
2.3.1.1 Leben und Bezug zu Joseph Ratzinger 97
2.3.1.2 Zum Rahmen und zur Methodologie Romano Guardinis 103
2.3.1.3 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Romano Guardini 107
2.3.1.3.1 Offenbarung – Kirche – Liturgie 107
2.3.1.3.2 Liturgische Grundkategorien 110
2.3.1.3.2.1 Die Anbetung 111
2.3.1.3.2.2 Das Spiel 115
2.3.1.3.2.3 Der liturgische Akt 120
2.3.1.3.2.4 Das Mysterium 124
2.3.1.3.2.5 Das Heilige und die Stilisierung 131
2.3.1.3.3 Die Grundgestalt der Eucharistie nach Romano Guardini 135
2.3.1.4 Guardini und seine direkte Rezeption durch Ratzinger 136
2.3.1.5 Resümee zum Verhältnis von Guardini und Ratzinger 140
2.3.2 Joseph Pascher (1893–1979) 142
2.3.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger 142
2.3.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Joseph Pascher 145
2.3.2.2.1 Der liturgietheologische Ansatz von Joseph Pascher 145
2.3.2.2.2 Die liturgische Grundgestalt 146
2.3.2.2.2.1 Allgemein 146
2.3.2.2.2.2 Die Grundgestalt der Messe 148
2.3.2.2.3 Liturgie als Drama 152
2.3.2.2.4 Der Träger des liturgischen Dramas 154

2.3.2.2.5 Die λογικὴ θυσία ... 159
2.3.2.2.6 Opferbegriff und Eucharistie ... 162
2.3.2.2.7 Das liturgische Gedächtnis ... 165
2.3.2.2.8 Pneumatologie ... 167
2.3.2.2.9 Ziel der Liturgie ... 169
2.3.2.3 Der Einfluß von Joseph Pascher auf die Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger ... 171
2.3.2.3.1 Grundsätzliche Bemerkungen der Rezeption der Lehre Paschers durch Joseph Ratzinger ... 171
2.3.3 Gottlieb Söhngen (1892–1971) ... 173
2.3.3.1 Bezug zu Joseph Ratzinger ... 173
2.3.3.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Gottlieb Söhngen ... 179
2.3.3.2.1 Das Verhältnis von Wort und Sakrament – ein Einstieg in die Kulttheologie Gottlieb Söhngens ... 179
2.3.3.2.2 Die Frage der Gegenwart Christi ... 184
2.3.3.2.3 Die Frage der Meßopferlehre und der Mysterientheologie ... 195
2.3.4 Michael Schmaus (1897–1993) ... 226
2.3.4.1 Bezug zu Joseph Ratzinger ... 226
2.3.4.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie ... 230
2.3.4.2.1 Die Allgemeine Sakramentenlehre ... 231
2.3.4.2.2 Die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie ... 238
2.3.4.2.3 Die Eucharistie ... 242
2.3.4.2.3.1 Allgemeines ... 242
2.3.4.2.3.2 Die Grundgestalt der Messe ... 243
2.3.4.2.3.3 Meßopferlehre ... 244
2.3.4.2.3.4 Eucharistische Frömmigkeit ... 253

3 Historischer Teil C: Die Entwicklung des eigenen liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger ... 255
3.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung der Einteilung ... 255
3.2 Die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger in seinen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten ... 256
3.2.1 Die Dissertation ... 256

3.2.1.1 Einleitung – Die Dissertation im Rückblick 256
3.2.1.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Dissertation 258
3.2.1.2.1 Methodologische Vorbemerkung 258
3.2.1.2.2 Zur Dissertation in ihrer Gesamtheit 258
3.2.1.2.3 Zum Hintergrund der Kulttheologie der Dissertation 259
3.2.1.2.4 Das Neue des christlichen Kultes: Vollzug des Leib-Christi-Seins 263
3.2.1.2.5 Ergänzende einzelne Beobachtungen 273
3.2.1.3 Resümee 278
3.2.2 Die Habilitation 281
3.2.2.1 Einleitung – Die Habilitation im Rückblick 281
3.2.2.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Habilitation 282
3.2.2.2.1 Methodologische Vorbemerkung 282
3.2.2.2.2 Bemerkungen zum Gesamttext der ursprünglich vorgesehenen Habilitationsschrift 283
3.2.2.3 Die forma mentis des Theologen – Zum existentiellen Hintergrund des Werkes 286
3.2.2.4 Direkte kulttheologische Aussagen oder Implikationen der Bonaventura-Studien 289
3.2.2.5 Die Offenbarung im Verhältnis der beiden Testamente 297
3.2.2.5.1 Ergänzende einzelne Beobachtungen 301
3.2.3 Schlußbemerkung zum Verhältnis der Liturgietheologie Ratzingers zu seinen Qualifikationsarbeiten 302
3.3 Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer 304
3.3.1 Die Liturgietheologie in den publizierten Beiträgen Joseph Ratzingers 304
3.3.1.1 Homo ludens (1954/2010) 304
3.3.1.2 Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel (1954) 306
3.3.1.3 Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer (1955) 308
3.3.1.4 Rezension zu: Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche (1956) 309
3.3.1.5 Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57) 310
3.3.1.6 Rezension zu: Yves Congar, Der Laie (1958) 314
3.3.1.7 Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958) 316
3.3.1.8 Kirche und Liturgie (1958/2008) 317
3.3.1.9 Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59) 326

3.3.1.10 Rezension zu: Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus (1959/60) 328
3.3.1.11 Kosmische Liturgie – Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60) 332
3.3.1.12 Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960) 334
3.3.1.13 Die christliche Brüderlichkeit (1960) 337
3.3.1.14 Haus. Haus Gottes (1960) 341
3.3.1.15 Himmel (1960) 342
3.3.1.16 Leib Christi (1961) 344
3.3.1.17 Leichnam (1961) 345
3.3.1.18 Der Tod und das Ende der Zeiten (1961) 346
3.3.1.19 Kirche – Systematisch (1961) 347
3.3.1.20 Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961) 350
3.3.1.21 Rezension zu: Johannes Betz / Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung (1961) 352
3.3.1.22 Rezension zu: Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie (1961) 353
3.3.1.23 Christozentrik in der Verkündigung? (1961) 357
3.3.1.24 Mittler (1962) 363
3.3.1.25 Vom Geist der Brüderlichkeit (1962) 365
3.3.1.26 Freiheit und Gehorsam (1962) 367
3.3.1.27 Kritik an der Kirche? (1962) 369
3.3.1.28 Die Einheit der Nationen (1962) 370
3.3.1.29 Stellvertretung (1962) 372
3.3.1.30 Der Kirchenbegriff und die Frage der Gliedschaft (1963) 375
3.3.1.31 Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964) 379
3.3.1.32 Primat und Episkopat (1964) 381
3.3.1.33 Sühne (1964) 382
3.3.1.34 Brüderlichkeit (1964) 384
3.3.1.35 Zwei Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen (1964/2014) 386
3.3.1.35.1 Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964) 386
3.3.1.35.2 Theologia crucis (1964) 395
3.3.1.36 Vom Sinn des Christseins (1964) 398

3.3.1.37 Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965) 399
3.3.1.38 Das Geschick Jesu und die Kirche (1965) 401
3.3.1.39 Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965) 403
3.3.1.40 Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965) 407
3.3.1.41 Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965) 410
3.3.1.42 Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965) 415
3.3.1.43 Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966) 421
3.3.1.44 Tradition [Lexikonartikel] (1965) 423
3.3.1.45 Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967) 423
3.3.1.46 Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967) 427
3.3.1.47 Das Problem der Transsubstantiation und die Fragen nach dem Sinn der Eucharistie (1967) 431
3.3.1.48 Rezension zu: Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart (1967) 447
3.3.1.49 Karfreitag (1967/69) 451
3.3.1.50 Karsamstag (1967/69) 453
3.3.1.51 Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967) 454
3.3.1.52 Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68) 455
3.3.1.53 Einführung in das Christentum (1968) 463
3.3.1.54 Der Priester im Umbruch der Zeit (1969) 478
3.3.1.55 Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen? (1969/70) 485
3.3.1.56 Rezension zu: Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (1970) 488
3.3.1.57 Neuntes Salzburger Forschungsgespräch: Geschichtlichkeit der Theologie (1970) 489
3.3.1.57.1 Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie (1970) 490
3.3.1.57.2 Diskussion zum Beitrag von Thomas Michels: Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie (1970) 498
3.3.1.57.3 Diskussion zum Beitrag von Gustave Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? (1970) 499

3.3.1.58 Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus (1970) 500
3.3.1.59 Das priesterliche Amt (1970) 504
3.3.1.60 Demokratisierung der Kirche? (1970) 505
3.3.1.61 Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971) 509
3.3.1.62 Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970) 510
3.3.1.63 Taufe und Formulierung des Glaubens –
Traditionsbildung und Liturgie (1972) 512
3.3.1.64 Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972) 516
3.3.1.65 Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi
im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972) 525
3.3.1.66 Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972) 530
3.3.1.67 Bischof und Kirche (1972) 531
3.3.1.68 Die Hoffnung des Senfkorns (1972) 532
3.3.1.69 Ökumene am Ort (1973) 534
3.3.1.70 Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973) 537
3.3.1.71 Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (1973) 539
3.3.1.72 Betrachtung am Primiztag (1973) 547
3.3.1.73 Damit das Wort Gottes bleibt (1973) 548
3.3.1.74 Kirche als Ort der Verkündigung (1973) 549
3.3.1.75 Verkündigung von Gott heute (1973) 552
3.3.1.76 Beten in unserer Zeit (1973) 554
3.3.1.77 Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77) 558
3.3.1.78 Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums (1973) …. 563
3.3.1.79 Auferstehung als Sendung (1973) 566
3.3.1.80 Ostern heute (1973) 567
3.3.1.81 Ökumene in der Sackgasse. Anmerkungen zur
Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974) 568
3.3.1.82 Rom und die Kirchen des Ostens nach der
Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974) 570
3.3.1.83 Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974) 572
3.3.1.84 Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? (1975) 579
3.3.1.85 »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus
und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975) 583
3.3.1.86 Gebet und Meditation (1975) 589

3.3.1.87 Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76) 591
3.3.1.88 Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche –
die Einheit von Struktur und Gehalt (1976) 594
3.3.1.89 Die Tochter Zion (1975/77) 599
3.3.1.90 Die Kirche als Heilssakrament (1977) 602
3.3.1.91 Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977) 606
3.3.1.92 Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977) 614
3.3.1.93 Korrespondenz Joseph Ratzinger – Wolfgang Waldstein 1976 623
3.3.1.94 Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977) 629
3.4 Thematisches Zeitfenster: Das II. Vatikanische Konzil
und die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger 630
3.4.1 Am Vorabend des Konzils 630
3.4.1.1 Grundgedanken der eucharistischen
Erneuerung des 20. Jahrhunderts (1960) 630
3.4.1.2 Der eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik (1960) 635
3.4.1.3 Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961) 642
3.4.1.4 Zur Theologie des Konzils (1961) 644
3.4.2 Joseph Ratzinger während des Konzils 645
3.4.2.1 Die Vorbereitung des Konzils 645
3.4.2.1.1 Stellungnahme in Latein zu den von
Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962) 645
3.4.2.1.2 Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der
Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962) 646
3.4.2.2 Joseph Ratzinger als Mitarbeiter während der Sessionen des Konzils 647
3.4.2.2.1 Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962) 647
3.4.2.3 De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille
für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas] (1962) .. 650
3.4.2.3.1 De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta /
Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus
[Entwurf eines neuen Offenbarungs schemas] (1962) 651
3.4.2.3.2 De primatu et collegio episcoporum in
regimine totius ecclesiae (1963) 653
3.4.2.3.3 Considerationes quoad fundamentum theologicum
missionis Ecclesiae (1965) 654

3.4.2.3.4 Die Entwürfe zu den Konzilsreden von Josef Kardinal Frings 656
3.4.3 Das Konzil in den Berichten des Peritus Joseph Ratzinger 658
3.4.3.1 Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963) 658
3.4.3.2 Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963) 662
3.4.3.3 Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64) 664
3.4.3.4 Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964) 664
3.4.3.5 Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) 665
3.4.3.6 Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965) 667
3.4.3.7 Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966) 671
3.4.4 Das Konzil in der Kommentierung durch Joseph Ratzinger 672
3.4.4.1 Kommentare der Konzilstexte 673
3.4.4.1.1 Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ … 673
3.4.4.1.1.1 Einleitung (1965) 673
3.4.4.1.1.2 Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966) 676
3.4.4.1.1.3 Kommentar zu den »Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. General-kongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966) 680
3.4.4.1.1.4 Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969) 681
3.4.4.1.2 Zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum« 682
3.4.4.1.2.1 Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungs-konstitution »Dei Verbum« (1967) 682
3.4.4.1.3 Zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes« 690
3.4.4.1.3.1 Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968) 691
3.4.4.1.3.2 Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967) 692

3.4.4.1.3.3 Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970) .. 693
3.4.4.1.4 Zur Frage der Mission 695
3.4.4.1.4.1 Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967) 695
3.4.4.2 Kommentierung der Konzilsrezeption 702
3.4.4.2.1 Als Professor 702
3.4.4.2.1.1 Weltoffene Kirche? (1966) 715
3.4.4.2.1.2 Der Katholizismus nach dem Konzil (1966) 717
3.4.4.2.1.3 Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69) 727
3.4.4.2.1.4 Erweiterung: Der Katholizismus nach dem Konzil (1969) 730
3.4.4.2.1.5 Glaube, Geschichte und Philosophie (1969) 731
3.4.4.2.1.6 Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71) 733
3.4.4.2.1.7 Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anläßlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970) 736
3.4.4.2.1.8 Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73) 737
3.4.4.2.1.9 Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975) 741
3.4.4.2.1.10 Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976) 744
3.4.4.2.1.11 Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen (1976/82) 746
3.4.4.2.1.12 Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976) 749
3.5 Die Theologie der Liturgie im publizierten Werk Joseph Ratzingers bis zur seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising 750
3.5.1 Zur Entwicklung des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger … 750
3.5.1.1 Spiegelung seiner Wurzeln 750
3.5.1.1.1 Die Heimat 750
3.5.1.1.2 Die Lehrer 751
3.5.1.1.2.1 Allgemein 751
3.5.1.1.2.2 Rückblick auf die Lehrer im besonderen 752

3.5.1.2 Entwicklung und Kontinuität 755
3.5.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie 765
3.5.2.1 Liturgie in ihrem Verhältnis zu Offenbarung und Religionsgeschichte 765
3.5.2.2 Liturgietheologie und Christologie 772
3.5.2.3 Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie 774
3.5.2.4 Katabase und Anabase 774
3.5.2.5 Liturgietheologie und Ekklesiologie 777
3.5.2.6 Der Opferbegriff – Liturgie und Leben 779
3.5.2.7 Liturgietheologie und Pneumatologie 780
3.5.2.8 Die Lehre von der Transsubstantiation 781
3.5.2.9 Musica Sacra 782
3.5.2.10 Die Rezeption des II. Vatikanische Konzils 783
3.5.3 Schluß 785

Einleitung

0.1 Allgemeine Einführung

Das Wirken des Theologen Joseph Ratzinger und späteren Papstes Benedikt XVI. läßt sich sicher nicht auf einen einzelnen Aspekt kirchlicher Wirklichkeit reduzieren, gehört er doch zu jenen Denkern, deren Interesse stets auf das Ganze gerichtet ist und deren Augenmerk sich wachsam auf die unterschiedlichsten Bereiche des Lebens von Kirche und Welt richtet.[1]

Doch er selbst hat im Kontext der Herausgabe seiner Gesammelten Schriften einen wichtigen Hinweis gegeben, wie man sein theologisches Lebenswerk wahrnehmen solle, wenn er bemerkt:

> „Als ich mich nach einigem Zögern entschlossen hatte, das Projekt einer Ausgabe meiner Gesammelten Schriften anzunehmen, war für mich klar, daß dabei die Prioritätenordnung des Konzils gelten und daher der Band mit meinen Schriften zur Liturgie am Anfang stehen müsse. Die Liturgie der Kirche war für mich seit meiner Kindheit zentrale Wirklichkeit meines Lebens und ist in der theologischen Schule von Lehrern wie Schmaus, Söhngen, Pascher, Guardini auch Zentrum meines theologischen Mühens geworden. Als Fach habe ich Fundamentaltheologie gewählt, weil ich zuallererst der Frage auf den Grund gehen wollte: Warum glauben wir? Aber in dieser Frage war die andere Frage nach der rechten Antwort auf Gott und so die Frage nach dem Gottesdienst von Anfang miteingeschlossen. Von da aus sind meine Arbeiten zur Liturgie zu verstehen. Es ging mir nicht um die spezifischen Probleme der Liturgiewissenschaft, sondern immer um die Verankerung der Liturgie im grundlegenden Akt unseres Glaubens und so auch um ihren Ort im ganzen unserer menschlichen Existenz.“[2]

Mit diesen Worten weist Papst Benedikt XVI. der Liturgie eine zentrale Stellung in seiner theologischen Forschung zu. Zugleich eröffnen uns diese Zeilen sein Wissen und sein Mühen um ein Verständnis des Gottesdienstes als existentiellem Glaubensvollzug. Es geht ihm um ein theologisches Verständnis der Liturgie als gelebter, grundlegender Glaubenswirklichkeit sowohl des Einzelnen als auch der Kirche.

Papst Benedikt verweist dabei konkret auf die Bedeutung einiger seiner akademischen Lehrer und nicht zuletzt auf das II. Vatikanische Konzil, das er als Peritus mitgestalten durfte. Letztlich erscheinen die angeführten Zeilen wie eine Konkretisierung und Anwendung der bekannten Charakterisierung der hl. Liturgie und der Eucharistie durch das II. Vaticanum als „culmen et fons“[3] kirchlichen Lebens auf das Leben und Forschen eines Theologen.

---

1 Erinnert sei hier nur an seine Berufung als assoziertes ausländisches Mitglied an die Académie des Sciences Morales et Politiques des Institut de France am 6. November 1992 als Nachfolger von Andrei Sacharow. Vgl. Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, xv.

2 Papst Benedikt XVI., Zum Eröffnungsband meiner Schriften (2008), in: JRGS 11, 5-8, hier: 6.

3 Vgl. SC 10, LG 11, CD 2, PO 5; vgl. auch AG 9.

Ein weiterer Hinweis ist für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung. Wir finden ihn in der Autobiographie Joseph Ratzingers im Kontext seiner prinzipiellen theologischen Formung, wo er sagt: „So wie ich das Neue Testament als die Seele aller Theologie verstehen lernte, so begriff ich Liturgie als ihren Lebensgrund, ohne den sie verdorren muß.“[4]

Joseph Ratzinger greift damit eine Formulierung der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils auf, die von der Heiligen Schrift als „anima Sacrae Theologiae“ (DV 24) spricht und verbindet sie mit der Liturgie. Die Worte „Seele“ und „Lebensgrund“ bedeuten, daß die Heilige Schrift und die hl. Liturgie auf die jeweils ihnen eigene Weise die gesamte Theologie durchdringen und beleben und damit auch notwendigerweise in ein wechselseitiges Verhältnis zueinander treten. Kurt Kardinal Koch interpretiert von da her die Liturgie in der Sicht von Joseph Ratzinger als „das Herz der Kirche“[5]. Auf diesem Hintergrund eröffnet sich uns nun der Blick auf das Ziel der vorliegenden Untersuchung. Es geht darum, dieses Herz der Kirche in der Sichtweise Ratzingers näher zu bestimmen.

0.2 Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit möchte näherhin anhand des von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. gegebenen hermeneutischen Schlüssels sein theologisches Werk unter dem Aspekt eines kirchlich existentiell verstandenen Liturgieverständnisses betrachten. Dabei soll seine „Theologie der Liturgie und der Eucharistie“[6] unter der Berücksichtigung dessen, was er von den oben genannten Lehrern empfangen hat, dargestellt werden. Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Liturgie wird stets berücksichtigt. Nicht zu trennen ist eine solche Untersuchung von wesentlichen Bezügen zur Vorbereitung, Durchführung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils. Mit Blick auf all diese Aspekte versteht sich die vorliegende Arbeit auch als Beitrag zu einer systematischen Erschließung des Werkes von Joseph Ratzinger.

---

4 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 64.

5 Kurt Kardinal Koch, Geleitwort, in: Manfred Hauke (Hg.), Papst Benedikt XVI. und die Liturgie [Übersetzung aus dem Englischen durch Emilia Görg und Peter H. Görg], Regensburg 2014, 7-11, hier: 8.

6 Oft spricht Ratzinger von Liturgie, wenn er sich direkt auf die Eucharistiefeier bezieht. Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 6. Auch sind beide Bereiche eng aufeinander bezogen, sodaß sich die gemeinsame Behandlung anbietet.

0.3 Überblick über die Forschungsgeschichte

Zu Recht weist Ralph Weimann auf die Vielzahl von Veröffentlichungen zur Person und Theologie Ratzingers hin; mit Hansjürgen Verweyen warnt er angesichts „von sich teilweise widersprechenden Meinungen“[7] vor einer Willkür bei der Benennung der Sekundärliteratur.

Doch darf dies nicht über die Vielzahl an Dissertationen, Monographien und Sammelbänden hinwegtäuschen, die sich sachbezogen und ausführlich einzelnen Aspekten der Theologie Ratzingers widmen.[8] Die wichtigsten seien im folgenden benannt. Dabei richten wir unser Augenmerk zunächst auf die allgemeinen Werke zur Theologie Joseph Ratzingers und dann auf jene, die unsere Untersuchung direkt betreffen. Bei der Benennung der allgemeinen Arbeiten werden hauptsächlich jene Punkte skizziert, die für unser Thema von Interesse sind.

0.3.1 Werke zur Theologie von Joseph Ratzinger allgemein

Den Anfang von Beiträgen zur Theologie Joseph Ratzingers bildet die Dissertation von Gerhard Nachtwei über Ratzingers Eschatologie[9], die auch seinen größeren theologischen Rahmen in den Blick nimmt[10] und sein dialogische Verständnis von Offenbarung und menschlicher Wirklichkeit aufzeigt.[11] Die Kirche erscheint hier als ein neues, die Zeiten überragendes Subjekt.[12] In ihr vollzieht sich das „Hineinleben in das sakramental durch die Zeiten gegenwärtige Christusereignis[13]“. Bereits in dieser Arbeit wird auf die fundamentale Bedeutung der Liebe für Ratzingers Theologie verwiesen, indem Nachtwei den zuvor von Manfred Lochbrunner für die Hermeneutik von Hans Urs von Balthasar geprägten Begriff der analogia caritatis mit einigen Unterschieden auch auf sie anwendet.[14] Der Bezug auf den Gott, der die Liebe ist, als Ausgangspunkt der Theologie[15] und auf die Kirche als Trägerin

---

7 Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 19.

8 Im folgenden werden jene Arbeiten angeführt, die im weitesten Sinne für unsere Untersuchung relevant sind.

9 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986.

10 Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 181-298.

11 „Grund, das heißt Schöpfer, Erlöser und Vollender des geschaffenen dialogischen Seins ist der in sich selbst dialogische Gott, ist die immanente Trinität als Voraussetzung der ökonomischen Trinität.“ Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 235.

12 Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 240.

13 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 267.

14 Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 248-259.

15 Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 262.

des Christusereignisses im Rahmen eines dialogischen Verständnis von Offenbarung und Wirklichkeit ist ein bleibender Erkenntnisgewinn dieser ersten umfassenden Arbeit zur Theologie Joseph Ratzingers.

Nachtwei hat dabei bereits vor Augen, daß sich Ratzingers Theologie in Etappen entwickelt hat, was er für die Eschatologie in einer chronologischen Darstellung nachzeichnet. Ebenso ist ihm bewußt, daß sich dieser Denkweg angesichts der zeitgleichen Entwicklung der Theologie unterschiedlich beurteilen läßt, entweder als kontinuierliche Vertiefung oder als spätere Korrektur früherer Positionen.[16] Die Frage nach der inneren Kontinuität oder Diskontinuität in Ratzingers Denken stellt sich auch fortan immer wieder.

Ratzingers dialogischem Theologiebegriff ist – allerdings in einem deutlichen zeitlichen Abstand – auch die Arbeit von Christopher S. Collins SJ gewidmet.[17] Im Zentrum steht hier Christus, der als Sohn selbst personaler Dialog zwischen Gott und Mensch ist.[18] Liturgie erscheint dabei als Vollendung des umfassenden ekklesialen Dialogs im täglichen Leben.[19]

Hansjürgen Verweyen bietet als Schüler Joseph Ratzingers auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts einen wichtigen systematischen Zugang zu dessen Theologie.[20] Einem solchen generellen Zugang ist auch die Studie von Peter Hofmann gewidmet.[21] Emery de Gaál liefert einen bedeutenden Beitrag, indem er die zentrale Bedeutung der Christologie für Ratzinger herausstellt.[22] Seine Theologie könne nur von der Zentralität der Christologie sowie von der Wiederentdeckung der Vätertheologie und dem konstanten Bezug zum Glauben der Kirche recht verstanden werden.[23]

In bezug auf die theologischen Prinzipien von Joseph Ratzinger ist zunächst die Dissertation von Dorothee Kaes zu nennen. Angesichts der Frage des Verhältnisses von Glaube und

---

16 Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 7f. Nachtwei sieht hier allerdings bei aller Entwicklung doch eine prinzipielle und deutliche Kontinuität. Vgl. ebd.

17 Christopher S. Collins SJ, The word made love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger, Collegeville Minnesota 2013.

18 Vgl. Christopher S. Collins SJ, The word made love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger, Collegeville Minnesota 2013, und 80-82 und 91f.

19 Vgl. Christopher S. Collins SJ, The word made love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger, Collegeville Minnesota 2013, 171f.

20 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.

21 Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009.

22 Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010.

23 Vgl. Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, x.

Geschichte in bezug auf die Wahrheitsfrage charakterisiert sie Ratzinger als „Anwalt des Ganzen“[24].

Ralph Weimann hebt in seiner Promotionsschrift[25] als wichtigstes theologisches Prinzip nach Ratzinger jenes der Kontinuität kirchlichen Glaubens und kirchlicher Theologie hervor. „Kontinuität drückt das Bewahren im Voranschreiten aus und schließt das dynamische Moment [des Geschichtlichen, Anm. S.C.] mit ein.“[26] Hintergrund der Theologie Ratzingers sei die Zentralität des Logos und das antike Exitus-Reditus-Schema in der Ausprägung von Bonaventura, wobei das eigentliche Ziel des Fortschritts Christus sei.[27]

Thomas Stübinger beleuchtet in seiner Dissertation den schon bei Kaes ausgemachten für Ratzinger typischen Blick auf das Ganze und das Wechselverhältnis seiner Theologie zu Exegese und Philosophie am Beispiel seines Austauschs mit Heinrich Schlier und Josef Pieper.[28] Auf dem Hintergrund der Liebe, die eben auf das Ganze schaut, wird – ähnlich wie bei Nachtwei – diese Liebe als zentraler Grund der Theologie Ratzingers ausgemacht[29], allerdings christologisch vertieft: „Es geht Ratzinger nicht um ein *Prinzip Liebe*, sondern um die in Jesus Christus geoffenbarte Liebe Gottes, und somit auch nicht um die Subjektivierung, sondern um die Personalisierung des Offenbarungsverständnisses.“[30] Der Autor verweist auf die wesentliche Beziehung von Theologie und Spiritualität bei Ratzinger[31] und von hier auf die geistliche Schriftauslegung.[32] Die Kirchlichkeit der Schriftauslegung und die Interdisziplinarität der theologischen Fächer wird als verbindendes Moment von Ratzinger und Schlier hervorgehoben.[33] Mit Pieper verbindet den späteren Papst die Wahrheitssuche an der Universität und die innere Bezogenheit von Glaube und Vernunft.[34]

---

[24] Dorothee Kaes, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (Dissertation Philos.-Theologische Hochschule Vallendar 1996/97), St. Ottilien 1997, 228.

[25] Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012.

[26] Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 225.

[27] Vgl. ebd.

[28] Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014.

[29] Vgl. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 249.

[30] Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 253.

[31] Vgl. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 19-24.

[32] Vgl. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 24-26.

[33] Vgl. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 258.

[34] Vgl. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 260f.

Die Frage der Stellung der Exegese bei Ratzinger wird sodann von dem protestantischen Theologen Eckart D. Schmidt auf dem Hintergrund der katholischen Exegesegeschichte nochmals aufgegriffen.[35] Dabei wird Ratzingers eigene Sicht anhand deutlicher Wegmarken veranschaulicht und seine Forderung als Kardinal „eines harmonischen In- und Zueinander von Offenbarung, Schrift, Kirche, Tradition und historisch-kritischer Exegese“[36] thematisiert. Der Autor muss seine Arbeit „offen beenden“, denn zur Erfüllung dieser Forderung sei „noch mehr als eine Nuss zu knacken“[37].

Ratzingers Ökumeneverständnis ist – ebenfalls aus protestantischer Sicht – die wichtige Studie von Thorsten Maaßen gewidmet.[38]

Beide Arbeiten aus dem Bereich der evangelischen Theologie untersuchen Ratzingers Werk mit einer repräsentativen chronologischen Methodologie.

Mehrere Arbeiten behandeln die Ekklesiologie von Joseph Ratzinger und berühren dabei zentrale Aspekte seiner Eucharistielehre und Liturgietheologie. Als erste zu nennen wäre hier die Untersuchung von Thomas Weiler zur Ekklesiologie Ratzingers[39], die deren eucharistische Grundlegung bereits deutlich hervorhebt.

Eine umfassende Darstellung der Ekklesiologie Ratzingers legt Maximilian Heinrich Heim in seiner Promotionsschrift vor.[40] Hintergrund ist hier die Dogmatische Konstitution Lumen gentium, deren Leitgedanken er ausführlich darstellt.[41] Die Untersuchung der Theologie Ratzingers erfolgt unter Berücksichtigung seiner Biographie, wobei Heim auch die Frage nach der Konsistenz seines Denkens stellt. Als solche macht er „die Verbindung von Theologie und kirchlichem Lehramt“[42] aus sowie eine „konstante Kirchlichkeit …, die die ganze

---

35 Eckart Schmidt, "... das Wort Gottes immer mehr zu lieben" : Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche (Stuttgarter Bibelstudien 233), Stuttgart 2015.

36 Eckart Schmidt, "... das Wort Gottes immer mehr zu lieben" : Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche (Stuttgarter Bibelstudien 233), Stuttgart 2015, 175.

37 Ebd.

38 Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche-Konfession-Religion 56), Göttingen 2011.

39 Thomas Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997.

40 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005.

41 Vgl. 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 51-142.

42 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 196.

Tradition der Kirche umfasst.“[43] Einen eigenen Abschnitt widmet Heim der systematischen Darstellung von Ratzingers eucharistischer Ekklesiologie.[44] Seine Arbeit gipfelt in einem Blick auf die Liturgie. Ratzinger lehre hier im Gleichklang mit Lumen gentium als wesentlichen Punkt der eucharistischen Ekklesiologie, „dass die Kirche ihr Subjektsein nicht aus sich selbst hat“[45], sondern dieses von Christus erhält. Bei der Feier der Eucharistie werde sie in den innertrinitarischen Dialog hineingezogen.[46]

Grzegorz Jankowiak stellt in seiner wenig später erstellten Dissertation[47] die Ekklesiologie Ratzingers in den Kontext der theologischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts einerseits und der lehramtlichen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der Enzyklika Papst Johannes Pauls II „Ecclesia de Eucharistia“ andererseits. Die Darstellung von Ratzingers Theologie erfolgt in systematischer Weise und unter ausgewählten Stichwörtern. Der Autor weist die Kongruenz der Theologie des II. Vaticanums mit jener Ratzingers auf.[48]

Achim Buckenmaier untersucht in seiner Habilitationsschrift[49] das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche auf dem Hintergrund des entsprechenden Disputes zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Walter Kardinal Kasper als Teil der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils.

All diese Arbeiten beschäftigen sich mehr oder weniger ausführlich auch mit Fragen der Eucharistielehre und der Liturgietheologie, sie richten ihren Fokus aber per se auf die Lehre von der Kirche.

Paolo G. Sottopietra widmet sich in seiner wichtigen Promotionsschrift[50] in einem sakramententheologischen Kontext den erkenntnistheoretischen Folgen des Christwerdens und

---

43 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 196f.

44 Vgl. 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 255-268.

45 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 480.

46 Vgl. ebd.

47 Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2005.

48 Vgl. Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2005, 240.

49 Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009.

50 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003.

somit der anthropologisch-existentiellen Grundlage der Theologie Ratzingers. Hintergrund bildet dabei die philosophische Frage nach der Wahrheit angesichts des Relativismus der Neuzeit. Sottopietra stellt eine gewisse „Christologie der Erkenntnis“[51] heraus, die Ratzinger diesem Relativismus entgegensetzt. Die Kirche partizipiert als Christus totus an Christi Sohnes-Erkenntnis; sie stellt dadurch selbst in ihm ein neues Erkenntnissubjekt dar.[52] Von diesem offenbarungstheologischen Hintergrund führen zentrale Fragen dieser Arbeit zur Liturgietheologie, denn „[d]ie Kirche entsteht für Ratzinger als neues Subjekt gerade im und durch das letzte Abendmahl.“[53] Das Wesensgesetz dieses Subjektes ist die communio.[54] Sottopietra erhellt somit besonders die existentiell-ekklesiale Seite des eingangs von uns beschriebenen hermeneutischen Rahmens.

Eigens erwähnt werden muß, daß die Herausgabe der Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers von einer eigenen Studienreihe begleitet wird. Der Gründungsdirektor des Institus Rudolf Voderholzer bemerkt dazu:

> „Zu den Aufgaben des Instituts gehört auch, dass jeweils in einem gewissen zeitlichen Abstand zum Erscheinen eines jeden Bandes [der Gesammelten Schriften, Anm. S.C.] ein Symposium veranstaltet wird, bei dem kompetente und namhafte Wissenschaftler die verschiedenen Aspekte des vorgelegten Werkes aufgreifen, diskutieren und weiterführen. Hauptsächlich der Veröffentlichung der dort vorgetragenen Referate dient die Reihe ‚Ratzinger-Studien‘, die vom Institut Papst Benedikt XVI. in Zusammenarbeit mit dem Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, herausgegeben … wird.“[55]

Der erste Band der Studien ist (wie auch der bewußt als erster erschiene Band 11 der Gesammelten Schriften) der Liturgietheologie Ratzingers gewidmet.[56] Mittlerweile haben nicht nur die genannten Referate von Symposien in die Reihe Aufnahme gefunden, sondern auch Sammelstudien (etwa von Kardinal Koch zur Theologie Ratzingers[57]) und Dissertationen. Die Reihe deckt eine große Bandbreite an Themen ab, die einen Bezug zum theologischen Werk Joseph Ratzingers haben.

---

51 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 443.

52 Vgl. Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 153-179.

53 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 158.

54 Vgl. Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 169-179.

55 Rudolf Voderholzer, Vorwort, in: ders. (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 7-9, hier: 7.

56 Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009.

57 Kurt Koch, Das Geheimnis des Senfkorns (RaSt 3), Regensburg 2010.

Des weiteren gibt das Institut noch jährliche Mitteilungen heraus, in denen sich sowohl bisher mangelhaft oder nicht veröffentlichte Originalbeiträge Ratzingers als auch Artikel zur Rezeption seines Werkes finde.

Schließlich muß noch auf die seit 2010 jährlich stattfindende „Fota International Liturgical Conference“ in Cork / Irland hingewiesen werden, die sich seit mehreren Jahren auch mit zentralen Aspekten der Liturgie in der Sicht von Papst Benedikt XVI. auseinandergesetzt hat.[58] Die Akten der ersten Tagung sind mittlerweile auch auf deutsch veröffentlicht.[59]

Darüber hinaus wurden als dritte wissenschaftliche Reihe die „Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.“ begründet.

0.3.2 Werke zur Eucharistie- und Liturgietheologie von Joseph Ratzinger

Der Liturgietheologie Joseph Ratzingers als solcher widmet sich ausdrücklich die Arbeit von Ricardo Reyes[60]. Da sie einige Berührungspunkte mit unserer eigenen Untersuchung hat, soll sie hier eingehender gewürdigt werden.

Reyes möchte zu Beginn der Arbeit eine weiteren Verstehenshorizont der Theologie Ratzingers darstellen. Dieser Horizont unterteilt sich gewissermaßen in zwei Kreise, einen äußeren der allgemeinen Entwicklung der Theologie und einen inneren, der Formung Ratzingers durch seine Studien und Qualifikationsarbeiten.

Reyes erwähnt zunächst die beiden entfernteren Hauptbezugspunkte für die Erneuerung der Ekklesiologie, die Katholische Tübinger Schule[61] und die Römische Schule.[62] Erstere wird eingehender unter Bezugnahme auf Johann Adam Möhler dargestellt und auf diesem Hintergrund die kirchlichen Bewegungen zwischen den beiden Weltkriegen situiert.[63] Reyes bemerkt den großen Einfluß der Philosophie Max Schelers auf Karl Adam und Romano Guardini und betont die sich daraus ergebende Distanz zur Neuscholastik.[64]

[58] Siehe dazu: Manfred Hauke, Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: Ders. (Hg.), Papst Benedikt XVI. und die Liturgie. [Übers. aus dem Engl. durch Emilia Görg und Peter H. Görg], Regensburg 2014, 17-19, hier: 17f.

[59] Manfred Hauke, Papst Benedikt XVI. und die Liturgie / Manfred Hauke (Hg.). [Übers. aus dem Engl. durch Emilia Görg und Peter H. Görg], Regensburg 2014.

[60] Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011.

[61] Er geht dabei nicht auf den Unterschied von Protestantischer und Katholischer Tübinger Schule ein, sondern nur auf Letztere in ihrer Abhängigkeit von Schleiermacher. Vgl. Ebd. 41.

[62] Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 37-40.

[63] Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 41-45.

[64] Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 45f.

Von den Bewegungen wird die Liturgische in Deutschland gemäß ihren von Guardini bemerkten Phasen ausführlicher beschrieben.[65] Dabei geht diese Darstellung aber nicht über allgemeine Erkenntnisse hinaus. Dies ist besonders bei der Behandlung der Theologie von Odo Casel auffallend, wo der Autor als alleinigen Kritikpunkt an der Mysterientheologie Casels Rekurs auf die heidnischen Mysterienreligionen nennt[66], aber weder die Mysterientheologie systematisch darstellt noch auf die berühmte Kontroverse eingeht, die Ratzingers Doktorvater Gottlieb Söhngen über diese Punkte mit Casel hatte. Hier ist sowohl eine Kontextualisierung der Theologie Casels notwendig als auch die Behandlung der genannten Einwände Söhngens.

Reyes gelingt eine Skizzierung des unmittelbaren Kontextes der kirchlichen Bewegungen. Gerade aber mit Blick auf Romano Guardini und den vom Autor durchaus bemerkten Blick auf das Ganze[67] und der Qualifikationsarbeiten von Guardini selbst stellt sich die Frage, ob und inwieweit er bei aller Distanzierung von der Neuscholastik doch einen wesentlichen Bezug zum scholastischen Denken hat. Dies wird bei unserer Untersuchung zu berücksichtigen sein. Die Kulttheologie Guardinis wird im vorliegenden Werk nur punktuell behandelt.

Der Autor bemerkt eine sehr kirchliche Prägung Ratzingers durch dessen Familie[68], geht ihr aber nicht eingehender nach. Da dies aber durchaus entscheidend ist und, wie wir sehen werden, ein Grund für Ratzinger differenziertes Verhältnis zur Liturgischen Bewegung, werden wir in unserer Untersuchung die Prägung durch das Elternhaus behandeln. Die Darstellung der Prägung des Seminaristen Ratzinger fügt Reyes nichts hinzu, was über die Autobiographie des Kardinals hinausginge. Somit erscheint es sinnvoll, in unserer Arbeit in einem ersten Teil die Biographie Ratzingers unter liturgischem Aspekt zu beleuchten und dabei die Frage zu berücksichtigen, was ihn ansonsten konkret als Alumnen geprägt hat.

Ricardo Reyes behandelt in eigenen Abschnitten des biographisch orientierten Hintergrundteiles seiner Untersuchung den Einfluß der Qualifikationsarbeiten zu Augustinus und Bonaventura auf Ratzingers Denken.[69] Während bei Bonaventura keine Dinge benannt werden,

---

65 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 50-65.

66 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 63f.

67 Reyes sieht bei Guardini „la visione totale della realtà." Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 47. Vgl. auch: Ebd. 301.

68 „In questa complessa situazione, ebbe un ruolo fondamentale la sua famiglia". Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 67.

69 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 72-81.

die zumindest im weiteren Sinne für die Kulttheologie relevant wären, kommt Reyes auf kulttheologische Implikationen der Augustinusstudie nochmals zurück, allerdings im systematischen Teil seiner Arbeit, wo er die eucharistische Ekklesiologie behandelt.[70] Dabei findet die Ekklesiologie ihren Platz nach der Christologie, was systematisch korrekt ist, aber mit Blick auf Ratzingers Denkentwicklung zu hinterfragen wäre, bei der die Ekklesiologie Augustins eine zentrale erste Position einnimmt. Bei der Behandlung von Ratzingers Dissertation im biographischen Teil stellt Reyes die Leib-Christi-Lehre[71], sowie die Zentralität der Eucharistie für das sakramentale Leben der Kirche und die christologische Relecture des Alten Testamentes heraus.[72]

Im biographisch orientierten Hintergrundteil seiner Untersuchung behandelt Reyes nur zwei Schriften, und diese nicht mit Blick auf die Kulttheologie. Dabei handelt es sich um Ratzingers Bonner Antrittsvorlesung[73], die kulttheologisch nicht direkt relevant ist und seine „Einführung in das Christentum“[74] sowie seine Tätigkeit während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Schilderung von Ratzingers frühen römischen Jahren beschränkt sich aber weitgehend auf die Darstellung seiner eigenen Konzilsbeschreibungen, einiger weniger Reden von Kardinal Frings und einiger nachkonziliaren Reaktionen Ratzingers. Dabei kommentiert dies Reyes hauptsächlich nur auf dem Hintergrund des historischen Ablaufs des Konzils.[75] Die Frage der Haltung Ratzingers zum faktischen Verbot des traditionellen Meßbuches behandelt Reyes ausschließlich mit Blick auf den Befund der späteren Schriften Ratzingers.[76] Hier ist es ein Desiderat für unsere Untersuchung, womöglich zeitgenössische Quellen aus den Jahren der Reform zu eruieren. Seine reformorientierte Haltung zu Beginn der Konzilszeit stellt der Autor korrekt dar.[77]

Statt der beiden repräsentativen Texte zu Ratzingers Hochschultätigkeit wäre eine umfassendere Vertiefung angebracht, die mehr zeigen würde, auf welche Fragen Ratzinger zu welcher Zeit konkret reagiert und wie differenziert er die Dinge im letzten doch sieht. Von

---

70 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 187-198.

71 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 75.

72 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 76.

73 Joseph Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Pro- blem der Theologia naturalis (1960), hg. v. H. Sonnemans, Leutesdorf 2004.

74 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322.

75 Dies allerdings eher undifferenziert, da er die Studien von Agostino Marchetto nicht berücksichtigt.

76 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 248-257.

77 Vgl. etwa: Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 95-102 und 253.

hier ist es sinnvoll, das publizierte Werk des jungen Professors als Ganzes auf für die Liturgie- und Eucharistielehre relevante Aussagen durchzusehen und diese Stellen kommentierend darzustellen.

Auch läßt sich die zentrale Zeit im Leben Ratzingers als Professor nicht mit seinem publizierten Werk allein erfassen. So ist es sinnvoll, in unserer Untersuchung auch die Vorlesungsmitschriften seiner Studenten zu berücksichtigen.

Der systematische Teil hat insofern weniger Berührungspunkte mit unserer eigenen Untersuchung, als sich Ricardo Reyes hierbei weitgehend auf Schriften des Erzbischofs und Kardinals Ratzinger stützt, die über den zeitlichen Rahmen, den unsere Arbeit zu analysieren beabsichtigt, hinausgehen. Auffallend ist jedoch, daß er sich bei der Darstellung der Christologie, die neben der Ekklesiologie als Kontext der Liturgietheologie Ratzingers gilt, hauptsächlich auf eine einzige Publikation Ratzingers bezieht.[78]

Indem Reyes den Denkweg Ratzingers in seiner Genese nicht berücksichtigt, kommt er auch zu mangel- oder sogar fehlerhaften Ergebnissen. Dies betrifft etwa die Darstellung der Haltung Ratzingers zur Diskussion um die Grundgestalt der Eucharistie.[79]

Ricardo Reyes vermag in seiner Arbeit durchaus wesentliches zur Liturgietheologie Ratzingers zu sagen.[80] Dabei verweist er auf die enge Verflechtung derselben mit der Christologie und der Ekklesiologie. Andere wichtige Bezüge, wie etwa zur Offenbarungstheologie, werden eher kurz behandelt und müßten mit Blick auf die Frage nach der Stellung der Liturgie im Traditionsprozeß vertieft werden. Mehr als die Analyse der Verflechtung von Liturgie mit Einzelfragen oder anderen theologischen Traktaten geht es Reyes allerdings um die wesentliche Intention Ratzingers.[81]

---

78 Es handelt sich um den Sammelband: Joseph Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart, Freiburg / Basel / Wien 1995.

79 Reyes behauptet: „Nonostante l'ammirazione per Pascher, Ratzinger non condivise tutto il suo pensiero liturgico e, a tal proposito, è sufficiente ricordare il dibattito sul carattere dell'Eucaristia: mente Pascher si orientava per una sua visione come cena intorno alla mensa, Ratzinger, al contrario, sulla scia die Romano Guardini, si oppose a definizioni unilaterali ritendo che non si potesse escludere il carattere sacrificale dell'Eucaristia, riducendo così quella che è l'azione liturgica.“ Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 71. Weder die Position Ratzingers in ihrer Entwicklung noch jene der hier genannten Lehrer werden korrekt wiedergegeben, was wir näherhin untersuchen werden.

80 Einige Punkte seiner Systematik erscheinen allerdings willkürlich, so etwa, wenn er die Begriffe „libertà, creatività, festa e communità“ als „quattro immagini“ für Ratzingers Liturgietheologie sieht. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 235f. Auch scheint die Behandlung der Musica sacra insofern willkürlich, als man sich fragen muß, ob der Autor hier Ratzingers Denken vollständig und am rechten Ort erfaßt. Vgl. ebd. 282-297.

81 „[P]iuttosto che un'analisi e una confutazione di possibili interpretazioni fourvianti, vuole [il mio lavoro] proporsi come tentativo di chiarire quella che mi sembra essere l'intenzione essenziale di Joseph Ratzinger e di mostrare come il suo pensiero ne discenda in maniera armonica e consequenziale.“ Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011, 31.

So wird der Begriff der „Einheit“, dem Autor zum eigentlichen hermeneutischen Schlüssel der Liturgietheologie Ratzingers. Die Feier der Eucharistie nach Ratzinger ist den Erkenntnissen von Reyes zufolge Vollzug der Einheit des Menschen mit dem einen Gott, mit den anderen und mit sich selbst, ja Einheit von Materie und Geist.[82] Die Liturgie als Fest schaffe die Einheit von heute und Eschaton.[83] Schließlich verortet der Autor bei Ratzinger noch die Einheit von Liturgie und Kunst.[84]

Allerdings ist die Auswahl der analysierten Schriften auch hier beschränkt und müßte eigens hinterfragt werden.[85] Ratzingers Denkentwicklung wird nicht dargestellt, und so kann man mit Blick auf die Untersuchung von Reyes das Thema Kontinuität und Diskontinuität in Ratzingers Theologie nicht klären. Auffallend ist, daß das Opfer als solches, d.h. vor allem unter soteriologischer Perspektive, und die Eucharistielehre im Sinne der Wesensverwandlung nicht dargestellt werden.

Neben der Schrift von Reyes gibt es noch eine weitere wichtige Dissertation zur Liturgietheologie von Joseph Ratzinger, die als solche allerdings in weiten Teilen den Rahmen unserer Untersuchung seines Frühwerkes übersteigt. Jene Punkte sollen hier kurz dargestellt werden, die unser eigenes Forschungsziel beleuchten helfen. Mariusz Biliniewicz widmet sich in seiner Arbeit[86] hauptsächlich der liturgischen Vision von Papst Benedikt XVI., und zwar gerade auch als Ausblick für sein Pontifikat[87] und unter dem konkreten Aspekt der Reform der Liturgie. Die eigentliche Liturgietheologie des Theologen Ratzinger erscheint dabei nur als Voraussetzung und wird im ersten Kapitel behandelt. Die liturgietheologische Vision von Papst Benedikt erfährt eine gesonderte Berücksichtigung im vierten Kapitel. Die Kapitel zwei und drei beinhalten eine Analyse seiner Kritik an der nachkonziliaren Situation der Liturgie sowie seine Perspektive der Erneuerung. Am Ende befaßt er sich eigens mit Po-

---

82 „Nelle celebrazione eucaristica, dove l'uomo fa esperienza dell'unità di Dio e con Dio, avviene l'unità del reale: l'uomo è unificato in se stesso e riceve la possibiltà di trovarsi in communione con l'altro. L'uomo è unificato in se stesso: la materia riceve lo splendore dello spirito, che la riempi di luce, e allo stesso tempo lo spirito riceve forza grazie all'elemento corporeo.“ Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 304.

83 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 305.

84 Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 305.

85 Zur Beschränkung äußert sich der Autor selbst, wobei er über Ratzingers Werke sagt, daß „in quasi tutti i suoi scritti si fa riferimento alla liturgia“. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011, 28.

86 Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013.

87 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 1f.

sitionen, die kritische Anfragen an Ratzinger haben.[88] Die Gliederung des Werkes ist nachvollziehbarer als bei Reyes[89] und erscheint in keiner Hinsicht willkürlich.

Die Hauptquellen der Untersuchung von Mariusz Biliniewicz sind die wichtigsten Sammelwerke, die Ratzinger zu Fragen der Liturgietheologie als Kardinal verfaßt hat, sowie sein diesbezügliches Hauptwerk „Der Geist der Liturgie".

Zu Beginn stellt er Ratzingers Lehre über das Gebet in der Auseinandersetzung mit Einwänden der modernen Philosophie dar, wie sie Ratzinger in „Das Fest des Glaubens"[90] entwickelt. Gebet wird dabei christologisch begründet. Es ist Beteiligung am innertrinitarischen Dialog[91], von wo sich auch die formale Struktur zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist herleite.[92]

Nach der Lehre vom Gebet widmet sich der Autor jener der Sakramente und berücksichtigt hier den wichtigen frühen Beitrag Ratzingers „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz"[93] zu den Salzburger Hochschulwochen 1965, der im folgenden Jahr veröffentlicht wurde. In diesem Beitrag entwickelt Ratzinger, wie wir noch sehen werden, den christlichen Sakramentenbegriff auf dem Hintergrund der Schöpfungssakramente.

Neben diesen inhaltlichen Vorbemerkungen, die direkt zur Liturgietheologie führen, behandelt der Autor auch einige Punkte, die für Ratzingers Methodologie und Theologie generell wichtig sind. Er bemerkt formal:

> „In his reflection, Ratzinger starts from a contemporary problem or incorrect understanding of an issue, as he sees it; he then moves on to historical, natural searches of human reason and the heart; next he introduces the Christian, enlightened understanding of the issue, which purifies what natural reason has already discovered; finally, he tries to provide a link between this and the contemporary situation."[94]

---

88 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 3.

89 Allerdings scheint Mariusz Biliniewicz das Werk von Reyes nicht zu kennen, was sich daher erklären läßt, daß er seine Dissertation zwischen 2008 und 2011 verfaßt hat. Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 3.

90 Joseph Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981.

91 „Jesus, the Word of God, who 'was in communication with God', through accepting human nature and through his act of Redemption, allowed us to participate in the inner relationship and dialogue, which takes place within God himself, in the unity of the Holy Trinity." Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 9.

92 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 10.

93 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214.

94 Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 11.

Des weiteren sei inhaltlich die Rückbindung der Theologie an die in der Kirche gelesene und verstandene Heilige Schrift ein wesentliches Anliegen Ratzingers. Biliniewicz setzt hier bereits den inneren Bezug von Altem und Neuem Testament voraus[95], wie er für Ratzinger typisch geworden ist. Zu klären wäre, gerade auch mit Blick auf die Vorlesungsmitschriften, wie er diese Sicht der beiden Testamente konkret seinen Studenten vermittelt hat und ob es hier womöglich eine Entwicklung seines Denkens gegeben hat.

Mit Blick auf die Analyse von James Corkery S.J. macht Biliniewicz als theologische Grundprinzipien Ratzingers aus: die Identität des Gottes der Philosophen mit jenem des Glaubens, den Primat des Logos über das Ethos, die vom Pascha geprägte Dimension christlicher Existenz, die Zentralität der Liebe.[96] Eigenständig ergänzt er die „vision of continuity“[97] und den dialogischen Charakter der Theologie.[98]

Erster inhaltlicher direkter Punkt von Ratzingers Liturgietheologie ist in der Darstellung von Mariusz Biliniewicz Liturgie als opus Dei,[99] von dem er in Übereinstimmung mit der Lehre des II. Vaticanums zum vorgegebenen und nicht selbstgemachten Charakter der Liturgie kommt.[100]

Die gründliche Darstellung des Opferbegriffes[101] und der Transsubstantiationslehre[102] bedeuten einen wichtigen Fortschritt gegenüber der Arbeit von Reyes. Zurecht erkennt Biliniewicz im eucharistischen Opfer „one of the main themes of Ratzinger's theology of the liturgy.“[103] Allerdings hindert ihn seine systematische Methodologie, Neuorientierungen bei Ratzinger zu bemerken. Dies betrifft etwa die Frage nach der kulttheologischen Kontinuität der beiden Testamente mit Blick auf Opfer, Priestertum und Tempel. Biliniewicz hat auch

---

95 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 15.

96 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 16-18.

97 Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 19.

98 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 19. Der dialogische Charakter wird aber ohne Rückgriff auf die grundlegende Arbeit von Nachtwei benannt.

99 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 21-23.

100 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 25.

101 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 46-56.

102 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 55f.

103 Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 46.

bei der von ihm dargestellten wesentlichen Kontinuität[104] die späteren Schriften zur Grundlage. Hier versucht unsere Arbeit, Entwicklungen in Ratzingers Denken nachzugehen.

Als letzten Punkt der prinzipiellen Liturgietheologie stellt Biliniewicz dem opus Dei den Menschen und sein liturgisches Verhalten gegenüber und integiert hier sowohl die Frage der tätigen Teilnahme als auch der Musica sacra.[105]

Die Darstellung der Beurteilung des gegenwärtigen Status der Liturgie durch Ratzinger beginnt der Autor ähnlich wie Reyes mit einem Blick auf den jungen Ratzinger, der sich bei der Eröffnung des Konzils deutliche Reformen wünscht.[106] So plädiert er etwa für eine breite Ermöglichung der Volkssprache in der Liturgie.[107] Wie Reyes bezieht sich auch Biliniewicz hauptsächlich auf die Konzilsberichte Ratzingers, kommentiert sie aber fundierter. Unsere Untersuchung wird die wichtigen Beiträge zum Eucharistischen Weltkongreß in München hinzuziehen, die auch die Gesammelten Schriften völlig zurecht im Konzilskontext sehen.

Biliniewicz widmet sich auch dem Verhältnis Ratzingers zur Liturgischen Bewegung[108], tut dies aber weitgehend gewissermaßen „namenlos“.[109] Hier wäre zu klären, wer von seinen Lehrern Ratzinger in diesem Punkt geprägt haben könnte. Die Diskussion um die Grundgestalt der Eucharistie reduziert sich in bezug auf ihre historischen Träger auf die Nennung der Namen von Pascher und Guardini in einer Fußnote.[110]

Der Autor nennt einige Schritte, mit denen sich die Liturgiereform vollzogen hat und geht damit über Reyes hinaus. Hilfreich wäre, sie umfassender darzustellen, damit man Ratzingers Bemerkung wirklich würdigen kann, daß er sich über die neuen Bücher als Norm freute. Unsere Arbeit wird auch diesen Punkt vertiefen müssen.[111] Wie Reyes behandelt

---

104 Vgl. etwa: Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 47-50. Vgl. auch: 86.

105 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 56-65.

106 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 68-71.

107 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 103.

108 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 72-74.

109 Ein oft wiederholter Gedanke Joseph Paschers wird etwa hier ohne Bezug auf ihn nur der Liturgischen Bewegung zugeschrieben. Es geht darum, neben den Rubriken auch den Sinn der nigrica zu entdecken. Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 73.

110 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 89[57].

111 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 77.

auch Biliniewicz Ratzingers Kritik an der ‚Hermeneutik des Bruchs' nur mit Blick auf seine späteren Schriften.

Der Autor verfolgt eine rein systematische Methodologie mit nur einzelnen Bemerkungen bezüglich einer Entwicklung in Ratzingers Denken oder eines Einflusses auf seine Theologie.[112] So kann er gewisse Fragen, wie etwa den genauen Einfluß der Mysterientheologie auf Joseph Ratzinger, nicht wirklich klären.[113] Gerade auf dem Hintergrund des sogenannten Disputes der Kardinäle Ratzinger und Kasper wäre auch wichtig zu fragen, was Ratzinger wann unter Kirche (gerade auch im Zusammenhang mit Liturgie) verstanden hat. Der Autor präsentiert hier nur die Sicht der späteren Schriften.[114]

Alle die genannten Arbeiten bieten eine gründliche Darstellung der Theologie Joseph Ratzingers unter gewissen Aspekten und verschiedenen Schwerpunkten. Dabei betrachten sie aber Ratzingers Theologie letztlich immer gewissermaßen „komplexiv" und „integrativ", d.h. mit Blick auf sein Gesamtwerk und unter Bevorzugung der späten Schriften. Die Gefahr, daß eigene Kategorien den Blick auf Ratzingers differenzierte Sicht oder seine Entwicklung versperren, kann dabei nicht vermieden werden. Dieser Methode möchte die vorliegende Arbeit gewissermaßen einen „historisch-analytischen" Ansatz entgegenstellen, um von den vielen Einzelbeiträgen Ratzingers zu nuancierten Ergebnissen und einer differenzierten Gesamtschau zu kommen.

Zwei Dinge standen schließlich mit Blick auf die Liturgie- und Eucharistietheologie forschungsgeschichtlich noch aus, und diesen möchte sich die vorliegende Untersuchung widmen. Es ist auffallend, daß das wissenschaftliche Interesse unseres Theologen sich auf die verschiedensten Bereiche der Theologie, ja sogar nicht selten der Philosophie erstreckt und er in fast all diesen Bereichen auch Bezüge zur Liturgie oder zur Eucharistie herstellt. Von daher ist es notwendig, all diese verschiedenen Linien einmal aufzuweisen und, soweit möglich, zu einer einheitlichen Liturgie- und Eucharistietheologie zu verbinden. Von hier ergeben sich dann Möglichkeiten einer gewissen Systematisierung der Theologie Ratzingers.

---

112 So erwähnt er etwa die „Augustinian roots". Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 27. Ebenso geht er auf Beziehungen zur orthodoxen eucharistischen Theologie ein. Vgl. ebd., 53.

113 Ohne die Diskussion Casels mit Söhngen zu kennen, bemerkt der Autor etwa: „Ratzinger's emphasis on the importance of pereceiving the liturgy as a mystery is, most likely, influenced by the works of another prominent figure of the Liturgical Movement, i.e. Odo Casel." Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 25[57].

114 Vgl. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 53.

Weiters ist es immer noch wissenschaftlich akzeptiert, Ratzinger verschiedene Phasen seines Denkens in der Weise zu unterstellen, als habe es hier große Brüche gegeben. So unterscheidet man gerne die Theologie des Professors von den deutlichen auch kirchenpolitischen Vorstößen des späteren Vertreters der höheren kirchlichen Hierarchie.[115] Über diese Frage herrscht aber letztlich eine gewisse Unsicherheit und – wenn Arbeiten wenigstens zum Teil chronologisch aufgebaut sind – so bieten sie doch in der Regel nur mehr oder weniger repräsentative Ausschnitte, die das Forscherleben nicht als Ganzes zu erschließen suchen. Auch für die Liturgietheologie Ratzingers steht eine solche Gesamtsicht noch aus.

Letztlich bleibt es also ein Desiderat, was das eigentliche Ziel unserer eigenen Untersuchung ist, nämlich die Genese der Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers darzustellen, und dies auf dem Hintergrund einer eingehenden Würdigung der Kulttheologie der hierfür relevanten akademischen Lehrer. Die bisherigen Arbeiten leisten einen solchen Bezug nicht[116], sondern bennen nur einzelne Punkte. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Liturgietheologie all jener Lehrer zusammenzufassen, die Ratzinger für sein eigenes diesbezügliches Denken für wesentlich erachtet. Auf dieser Grundlage kann dann sowohl die Prägung durch die Lehrer differenziert gesehen[117] wie auch sein eigener Denkweg besser nachgezeichnet werden.

Eine besondere Beachtung muß bereits der akademischen Jugend Ratzingers zukommen. Unterscheiden sich seine damaligen Zugänge und seine Erkenntnisse wesentlich von denen späterer Jahre? Wann gab es welche Entwicklungen? Darüber herrscht Uneinigkeit.

Hans Küng etwa verweist auf ungenannte Studenten aus gemeinsamen Tübinger Zeiten, die der Meinung seien, „daß es schon damals einen »liberalen« Ratzinger gar nicht gegeben hat.“[118] Gemeinsam mit seinem Schüler Hermann Häring ist er aber der Ansicht, daß die Studentenrevolution von 1968 seinen Kollegen gewaltig und nachhaltig erschüttert habe.[119] Viele sehen hierin den Grund zu einem angeblichen Paradigmenwechsel seines Denkens. Eine solche psychologische Interpretation des Theologen Ratzinger birgt immer die Gefahr in sich, die Inhalte seines Denkens zu überlesen und seine Aussagen letztlich zu relativieren.

---

115 Vgl. Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 9. Sottopietra lehnt diese Theorie des Bruchs ab.

116 In bezug auf Guardini benennt Reyes einige Punkte.

117 So lassen sich vorschnelle Einseitigkeiten, wie folgende Äußerung von Biliniewicz, vermeiden, in der er Guardini als „Ratzinger`s primal liturgical master“ bezeichnet. Mariusz Biliniewicz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013, 27.

118 Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 167.

119 Vgl. Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 166.

Für uns ist von Bedeutung, daß der Ratzinger-Schüler Hansjürgen Verweyen gerade im Bereich der Liturgie- und Eucharistielehre eine „Wende“ bei seinem Lehrer ausmacht.[120] So habe er die Eucharistiefeier zunächst vom Mahl hergeleitet und dies später abgelehnt. Wir werden uns diesen Fragen widmen.

Von daher erschließt sich die Sinnhaftigkeit einer biographisch fundierten und genetischen Darstellung der Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers, die schlicht der Frage nachgehen will: Was hat er wann über Eucharistie und Liturgie gelehrt? Allein von einer nachweisbaren Nachzeichnung seiner Lehre können notwendige biographische Bezüge erfolgen, ohne sein Denken inhaltlich zu relativieren, und allein von hier kann geklärt werden, welche Entwicklungen in seinem theologischen Konzept organisch und welche womöglich als Brüche erfolgt sind.

Dieses Ziel unserer Untersuchung ist in gewisser Weise auch eine Ergänzung zum Editionsprinzip der Gesammelten Schriften, dem man zuweilen Eklektizismus vorgeworfen[121] und stattdessen „[d]as Prinzip der ‚brutalen Chronologie‘“ eingefordert hat. Dieses „hätte“ – so die Begründung – „ebenfalls das Zueinander der Einzeltexte im empirischen Nacheinander enthalten, dies jedoch unter einem unbestechlichen formalen und inhaltlichen Zuchtmeister: der verrinnenden Zeit. Man hätte, warum denn nicht!, manchen Aufsatz einfach zweimal gedruckt … im Nacheinander der tatsächlichen Publikation. Der Reiz, den ‚frühen Ratzinger‘ … einmal als Ganzen zu sehen, genügt als Grund.“[122] Für die Liturgie- und Eucharistietheologie versucht dies unsere Untersuchung zu leisten. In einer auf diese Weise chronologisch nachgezeichneten Denkentwicklung mit all ihrer denkerischen Durchdringung, aber auch mit all ihrem Reagieren auf die Erfordernisse der Zeit spiegelt sich auch ein Stück konkreter Theologiegeschichte.

Von besonderer Bedeutung sind nicht zuletzt die bislang nur sporadisch berücksichtigten Vorlesungsmitschriften der Studenten Ratzingers. Gerade bei einer Persönlichkeit, die, wie er, vor allem Hochschullehrer sein wollte, sollte sein publiziertes Werk nicht zu sehr von seinem im Hörsaal vorgetragenen Wort getrennt werden. In der Rezeption seiner Studenten ist es uns zugänglich. Das Wirken Joseph Ratzingers ist von zwei Hauptphasen geprägt, einerseits jener seiner akademischen Tätigkeit und andererseits jener seines Wirkens als

120 Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410. Vgl. auch: Ders., Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 136.

121 Siehe etwa: Steffen Köhler, Ratzingers Förster-Nietzsche. Halbzeit bei der Edition von Joseph Ratzingers „Gesammelten Schriften“, in: Theologisches Jg. 43 (2013) Nr. 3 / 4 , 123-130.

122 Steffen Köhler, Ratzingers Förster-Nietzsche. Halbzeit bei der Edition von Joseph Ratzingers „Gesammelten Schriften“, in: Theologisches Jg. 43 (2013) Nr. 3 / 4 , 123-130, hier: 127.

Erzbischof, Kardinal und Papst. Zur Untersuchung seiner Theologie steht beiden Phasen in seinen publizierten Werken eine gemeinsame Quelle zur Verfügung. Für die Zeit als Hochschullehrer liegt in den Vorlesungsmitschriften gesondertes Quellenmaterial vor, das nach einer eigenen Methodologie auszuwerten ist, die dem Umstand gerecht wird, daß diese Texte nicht vom Professor authorisiert sind. Aufgrund dieses seiner Art nach höchst verschiedenen Quellenmaterials erfolgt die Unterscheidung der beiden Bände unserer Untersuchung.[123]

0.4 Methodologie

Für die folgende Untersuchung haben wir uns aufgrund der spezifischen Aufgabenstellung für eine biographisch rückgebundene und genetische Darstellung der Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers entschieden, um zeigen zu können, wie sich sein Denken in diesem Bereich entwickelt hat. Dabei sollen seine für diesen Kontext am meisten relevanten Texte einzeln vorgestellt und kontextualisiert werden. Diese Methodologie birgt das Risiko zahlreicher Wiederholungen und ist materiell sehr extensiv; sie ist aber der einzige Weg, die Frage möglicher Brüche und ihre Ursachen oder einer weitgehenden Kontinuität nicht nur zu behaupten, sondern an den Texten selbst nachvollziehbar aufzuarbeiten.

0.5 Aufbau

Die Arbeit umfaßt zwei Bände. Der erste Band beginnt – dem existentiellen Anspruch seiner Liturgietheologie gemäß – mit einem biographischen Teil, in dem das Leben Joseph Ratzingers / Papst Benedikts XVI. unter dem Aspekt des Mitlebens mit der Liturgie der Kirche nachgezeichnet werden soll. Anschließend wird eine Zusammenfassung der Liturgietheologie jener vier Lehrer geboten, die er für diesen Bereich als besonders prägend erfahren hat. Da die Mysterientheologie Odo Casels in jenen Jahren ein wichtiger Bezugspunkt war, findet sie vorab eine gesonderte kurze Zusammenfassung. Den Hauptteil dieses Bandes bildet dann die chronologische Darstellung jener Beiträge seines publizierten Werkes bis zu seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von München und Freising, die in irgendeiner Weise mit der Liturgie- und Eucharistietheologie im Zusammenhang stehen. Anschließend werden die gewonnenen Ergebnisse in einer kurzen Systematik zusammengefaßt.

Der zweite Band ist ebenfalls prinzipiell biographisch und genetisch motiviert und konzipiert. Er behandelt nicht das eigentliche Werk Joseph Ratzingers, sondern repräsentative

[123] Später sollen die Veröffentlichungen ab seiner Zeit als Bischof außerhalb der Dissertation in einem weiteren Band untersucht werden.

Vorlesungsmitschriften seiner Studenten. So soll die Rezeption der Lehre des Professors in der Brechung seiner Studenten einigermaßen erfaßt werden, wodurch weitere Rückschlüsse über die Entwicklung seines Denkens möglich erscheinen. Auch von Ratzingers existentiellem Ansatz her scheint der Blick auf die Vermittlung der Lehre an seine Studenten sinnvoll. Nur die Monographie über Ratzingers Zeit in Bonn[124], eine Studie zur Theologia crucis[125] und die mariologische Dissertation von Rainer Hangler[126] hatten solche Verweise bislang berücksichtigt.

0.6 Grenzen der Arbeit

Wie bereits erwähnt ist die gewählte Methodologie materiell sehr extensiv. Sie erschwert vielleicht den schnellen Zugang zum Denken Ratzingers. Zudem ist es natürlich nicht möglich, sein umfassendes Gesamtwerk lückenlos zu erfassen. Es wird sich zeigen, daß seine Liturgie- und Eucharistietheologie in einem engen Verhältnis zu den verschiedensten anderen Sachgebieten der Theologie steht, die man klassischerweise als Traktate faßt. Die einzelnen Wechselbezüge können erwähnt, aber nicht alle in dergleichen Weise vertieft werden. Ähnliches gilt für seinen Gebrauch der Exegese und auch für die Darstellung seiner Konzilsvorbereitung und -rezeption in Dingen, die die Liturgie nicht zumindest indirekt betreffen.

Eine weitere Begrenzung erfährt diese Untersuchung durch die Beschränkung auf jenen Zeitraum, den Ratzinger ungeteilt der Theologie widmen konnte, also bis zum Jahr 1977. Seine wichtigen nachfolgenden Veröffentlichungen werden Gegenstand eines geplanten dritten Bandes sein.

Schließlich ist es notwendig, sich eine prinzipielle Beschränkung aufzuerlegen. Es ist schlicht nicht möglich, das große und weite Denken eines herausragenden Theologen und seine Person als solche angemessen und erschöpfend darzustellen. Folgende Arbeit soll ein bescheidener Beitrag dazu darstellen, zu Denken und Persönlichkeit von Joseph Ratzinger einen akademisch verantworteten Zugang zu gewinnen.

---

124 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014.

125 Manuel Schlögl, Die Theologie des Kreuzes als Grund kirchlicher Einheit, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. FS für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag I, Freiburg / Basel / Wien 2015, 305-326.

126 Rainer Hangler, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (Ratzinger Studien 9), Regensburg 2016.

1 Historischer Teil A: Die Liturgie im Lebensweg von Joseph Ratzinger

1.1 Der Beginn

Hansjürgen Verweyen bemerkt, daß Joseph Ratzinger selbst einmal auf den zeitgeschichtlichen Kontext theologischer Ideen verwiesen habe.[127] Dies müsse man nun auch auf ihn anwenden.[128] In diesem Sinne kann die Darstellung der Theologie der Liturgie und der Eucharistie in Ratzingers Denken nicht abgehoben von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext und der Biographie des Theologen, Bischofs und Papstes erfolgen, will sie nicht Wesentliches außer Acht lassen. Dabei unterscheiden wir uns insofern von Verweyens Ansatz, als er versucht, den gesamten Schaffenshorizont von Ratzinger in diesem Sinne zu beleuchten. Dabei geht er detaillierter auf die Entwicklung der deutschsprachigen Theologie vor Ratzinger, besonders im 18 und 19. Jahrhundert, ein, während der spezifisch liturgische Zeitkontext nur angedeutet wird.[129] Weniger detailliert wird die eigentliche Entwicklung des Denkens Ratzingers in liturgicis beschrieben, also was ihn in diesem Bereich wann und warum besonders beschäftigt hat.[130]

---

127 Verweyen zitiert aus Ratzingers Dissertation „Die Ideen sind ‚nicht trennbar von der historischen Zufallsgestalt, in die sie hineingeboren sind, und trennt man sie doch davon, so nimmt man ihnen ihr Eigentliches.“ Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 12. Das Zitat findet sich: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 261.

128 „Auch seinem eigenen Denkweg kann man nur dann gerecht werden, wenn man die Grundfragen im Blick behält, die sich in seiner, von großen Umwälzungen gezeichneten geschichtlichen Situation erhoben.“ Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 12f.

129 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 13-17. Auch Ricardo Reyes beginnt seine Arbeit über Ratzinger und Liturgie mit einer Darstellung des theologiegeschichtlichen Hintergrunds in Deutschland. Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘) 158, Roma 2011.

Das erste Kapitel des ersten Teiles der Arbeit ist dem zeitgeschichtlichen Kontext Ratzingers gewidmet. (vgl. 37–65). Dieser Kontext der deutschen Theologie und besonders der Liturgischen Bewegung wird allgemein präsentiert. Dabei bleibt Reyes aber, mit Ausnahme der Nennung des Ersten Weltkrieges (S. 43f), rein theologie-immanent, d.h. die spannende Wechselwirkung, die Verweyen zwischen Staat und Gesellschaft (z. B. Aufstreben Preußens) und katholischer Theologie zeichnet, bleibt gänzlich außer Betracht. Verweyen zeigt aber überzeugend, daß sich viele theologische Probleme in Deutschland eben nur in der von ihm gewählten Hermeneutik wirklich verstehen lassen. U.a. stellt er fest: Eine wichtige Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis der Kontroversen zwischen deutschsprachigen katholischen Theologen und Rom in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – und damit auch der theologischen Entwicklung Joseph Ratzingers – ist die Erinnerung an die Wurzeln des deutschen Sonderweges im 19. Jahrhundert.“ Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 14. Die Darstellung bei Reyes ist ausschließlich und einseitig auf die Darstellungen einiger Theologen, vor allem aber der großen „Bewegungen“ im kirchlichen Leben ausgelegt.

130 Ausnahmen sind ein Blick auf Ratzingers Bezug zum „Schott“ (S. 18), die Begegnung mit Joseph Pascher (S. 19), die Dissertation (S. 20) und die detaillierte Beschreibung der Haltung Ratzingers zur Zelebrationsrichtung vor und nach dem Konzil. (S. 135f). Seitenzahlen beziehen sich auf Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.

Wenn wir uns nun der Liturgie und ihrem innersten Kern, der Eucharistie, im Lebensweg Ratzingers widmen und dabei notwendigerweise auf den zeitgeschichtlichen Kontext dieses Lebensweges zu sprechen kommen, so wollen wir damit aber keinesfalls eine Biographie verfassen. Dies ist an anderer Stelle geschehen und wir können uns auf diese Literatur berufen.[131]

Hier soll es uns lediglich um die Stellung der Liturgie in seinem Lebensweg gehen, sei es der konkret gefeierten, sei es deren theologischer Grundlegung. In diesem Sinne werden nur jene biographischen Details behandelt, die für unsere Themenstellung relevant sind.

1.1.1 Allgemeines zur Bedeutung der Liturgie in seinem Leben

Joseph Ratzinger selbst hat immer wieder darauf hingewiesen, welche enge Verflechtung zwischen seinem eigenen Lebensweg und der Durchdringung des Heilsgeheimnisses in der Feier der Liturgie besteht. Als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre schreibt er seine Biographie und formuliert gleich zu Beginn: „Die unerschöpfliche Realität der katholischen Liturgie hat mich durch alle Lebensphasen begleitet; so wird auch immer wieder die Rede davon sein müssen.“[132] Insbesondere die Liturgische Bewegung betrachtet er als Teil seiner Biographie.[133]

Es ist auffallend, wie er tatsächlich im Rückblick immer wieder liturgische Details beschreibt, die ihn geprägt haben. Als Beispiel dienen hier einige Zeilen, die er dem besonderen Status der Stiftskirche von Tittmoning, widmete:

„Von dem einst ... in der kleinen Stadt an der Salzach begründeten Stift waren immerhin die Titel übriggeblieben: Der Pfarrer hieß Stiftsdekan, die Kapläne Kanoniker. Wie es sich in Kanonikatskirchen ziemt, wurde das Allerheiligste in einer eigenen Sakramentskapelle und nicht im Hochaltar aufbewahrt. So hatten wir das Ge-

---

131 Zu erwähnen ist hier zunächst die durch ihn selbst vorgelegte Autobiographie Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998.
Sodann verweisen wir ausdrücklich auf die folgenden Darstellungen: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzel. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, D. Vincent Twomey, Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait, Augsburg 2006.
Populärer schreibt der Interviewpartner Ratzingers Peter Seewald: Ders., Benedikt XVI., Ein Portrait aus der Nähe, Berlin 2005.
In komprimierter Form beschreibt Maximilian Heim den Lebensweg des Papstes von seiner Geburt bis zur Zeit als Kardinalpräfekt in: 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 (Bamberger Theologische Studien 22), 2005[2,] , 151-217. [2]2005

132 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 23.

133 So äußerte er sich spontan, als Stefan Koster ihn beim Liturgischen Kongreß in Fontgombault 2001 bat, einige Gedanken zur Liturgischen Bewegung in Deutschland vorzutragen. Erinnerung des Autors, der an diesem Kongreß teilgenommen hat.

fühl, daß es mit unserem Städtchen in jeder Hinsicht etwas Besonderes auf sich habe; man sah es auch daran, daß der Pfarrhof wie ein kleines Schloß auf der Anhöhe hoch über der Stadt thronte.“[134]

Papst geworden, beschreibt Joseph Ratzinger als Benedikt XVI. Jugendlichen auf dem Petersplatz die Bedeutung der Liturgie schon in seinen frühen Lebensjahren und die daraus resultierende Prägung seiner Persönlichkeit. Er sagt:

> „Schon als Bub entdeckte ich mit Hilfe meiner Eltern und des Pfarrers die Schönheit der Liturgie, die ich immer mehr liebte, weil ich spürte, dass uns in ihr die göttliche Schönheit aufscheint und dass sich durch sie vor uns der Himmel auftut. Das zweite Element war die Entdeckung der Schönheit des Erkennens, der Erkenntnis Gottes, der Heiligen Schrift, dank derer man in dieses große Abenteuer des Dialogs mit Gott eintreten kann, der die Theologie ist. Und so war es eine Freude, in diese Arbeit der Jahrtausende der Theologie eintreten zu dürfen, in diese Feier der Liturgie, in der Gott mit uns ist und zusammen mit uns feiert.“[135]

So ist es gerechtfertigt, Joseph Ratzinger und Liturgie in besonderer Weise in Verbindung zu bringen. In diesem Sinne wollen wir nun wesentliche Lebensetappen hervorheben.

1.1.2 Kindheit und Jugend

Joseph Ratzinger deutet sogar die Stunde seiner Geburt als providentiell für sein Verhältnis zum Ostergeheimnis, dem Kern jedweder liturgischen Feier:

> „Geboren bin ich am Karsamstag, dem 16. April 1927, zu Marktl am Inn. Daß der Geburtstag der letzte der Karwoche und der Vorabend von Ostern war, wurde in der Familiengeschichte immer vermerkt, denn damit hing es zusammen, daß ich gleich am Morgen meines Geburtstages mit dem eben geweihten Wasser in der zu jener Zeit am Vormittag gefeierten ‚Osternacht' getauft worden bin: Der erste Täufling des neuen Wassers zu sein, wurde als eine bedeutsame Fügung angesehen. Daß mein Leben so von Anfang an auf diese Weise ins Ostergeheimnis eingetaucht war, hat mich immer mit Dankbarkeit erfüllt, denn es konnte nur ein Zeichen des Segens sein. Freilich – es war nicht Ostersonntag gewesen, sondern eben Karsamstag. Aber je länger ich nachdenke, desto mehr scheint mir das dem Wesen unseres menschlichen Lebens gemäß zu sein, das noch auf Ostern wartet, noch nicht im vollen Licht steht, aber doch vertrauensvoll darauf zugeht.“[136]

---

134 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 11f.

135 Papst Benedikt XVI., Ansprache an die Jugend von Rom, 8. April 2006. Zitiert nach: https://de.zenit.org/articles/die-entdeckung-meiner-berufung-benedikt-xvi-begegnet-der-jugend-von-rom-4/ (abgerufen am 01. Mai 2016). Italienisches Original: „[G]ià da ragazzo, aiutato dai miei genitori e dal parroco, ho scoperto la bellezza della Liturgia e l'ho sempre più amata, perché sentivo che in essa ci appare la bellezza divina e ci si apre dinanzi il cielo; il secondo elemento è stata la scoperta della bellezza del conoscere, il conoscere Dio, la Sacra Scrittura, grazie alla quale è possibile introdursi in quella grande avventura del dialogo con Dio che è la Teologia. E così è stata una gioia entrare in questo lavoro millenario della Teologia, in questa celebrazione della Liturgia, nella quale Dio è con noi e fa festa insieme con noi.“ Benedetto XVI., *L'incontro con i giovani di Roma e delle Diocesi del Lazio in Piazza San Pietro in preparazione alla XXI Giornata Mondiale della Gioventù che si celebrerà nella Domenica delle Palme.* Rendere presente Dio nella società (8 aprile 2006), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. II, 1 2006 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2007, 413-422, hier: 420.

136 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 8. Ähnlich im Interview mit Peter Seewald. Frage Peter Seewald: „Immerhin ist es ungewöhnlich, schon vier Stunden nach der Geburt getauft zu werden.“ Antwort: „Das schon. Aber das hing damit zusammen – und das ist allerdings schon etwas, was mich freut –, daß es Karsamstag war. Damals gab es noch nicht die Feier der Osternacht, die Auferstehung wurde also am Vormittag gefeiert, mit der Weihe des Wassers, das dann das ganze Jahr hindurch als Taufwasser dient. Und weil folglich die Taufliturgie in der Kirche stattfand, haben die Eltern gesagt: ‚Jetzt is er scho do, der Bua', dann wird er natürlich in dieser liturgischen Stunde, die ja die eigentliche Taufstunde der Kirche ist, auch getauft. Und

Bemerkenswert an dieser Stelle ist auch ganz grundlegend schon der Versuch, Lebensstationen geistlich zu deuten.

Ratzinger teilt uns wichtige Details mit, wie die konkret gefeierte Liturgie auf ihn als Kind wirkte. Über die frühen Jahre sagt er:

> „Wenn in unserer Traunsteiner Pfarrkirche an Festtagen eine Messe von Mozart erklang, dann war mir vom Land gekommenen kleinen Buben, als stünde der Himmel offen. Vorne im Presbyterium hatten sich Weihrauchsäulen gebildet, in denen sich die Sonne brach; am Altar vollzog sich die heilige Handlung, von der wir wußten, daß sie den Himmel über uns auftut. Und vom Chor erklang Musik, die nur aus dem Himmel stammen konnte, Musik, in der der Jubel der Engel über die Schönheit Gottes für uns offenbar wurde. Es war etwas von dieser Schönheit mitten unter uns da.“[137]

Diese und ähnliche Stellen seien auch in bezug auf eine mißverständliche Formulierung Hansjürgen Verweyens angeführt:

> „Auf dem Hintergrund von Ratzingers Notizen über das Eindringen einer heidnischen Pseudo-Theokratie schon in die vertraute Welt seiner Kindheit ergibt sich allerdings Klarheit über eine erste, und zwar wohl die wichtigste Konstante in der Entwicklung seines Denkens, die man nicht aus dem Auge verlieren darf: das alles andere als ritualistisch-liturgische Verständnis des ‚Meßopfers‘.“[138]

Auf die liturgietheologische Aussage, die Verweyen hier tätigt, müssen wir später eingehen. Hier sei lediglich festgehalten, daß schon der junge Ratzinger Sinn für die rituelle Seite der Liturgie hatte. Er hat diese jedoch niemals losgelöst von einem authentischen Lebensvollzug gesehen. Über die Jahre seiner Kindheit, in denen es noch keine theologische Reflexion gab, kann er sagen: „Ich hatte von Anfang an … sehr viel Interesse für die Liturgie gehabt.“[139]

Auch bemerkt er, wie das Kirchenjahr sein Leben prägte,[140] und geht ausführlich auf die Bedeutung des „Schott“ ein.[141] Es ist bemerkenswert, daß die Eltern Ratzingers schon ihren Kindern die Bücher der Liturgie näherbrachten. Während der Zeit im Gymnasium erhielt Georg Ratzinger z. B. auch ein Liber Usualis.[142] Die damalige Entdeckung der liturgischen

---

dieses Zusammentreffen, daß ich gerade geboren wurde, als die Kirche ihr Taufwasser bereitete, und daher, frisch mit dem ersten Wasser, der erste Täufling des neuen Wassers war, das sagt mir schon etwas. Weil mich das eben besonders in den österlichen Zusammenhang hineinstellt und Geburt und Taufe auch in einer beziehungsreichen Weise miteinander verbindet.“ In diesem Zusammenhang erwähnt er auch das Zugehen auf Ostern. Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 45.

137 Papst Benedikt XVI., Mein Mozart. 58 persönliche Glückwünsche zum 250. Geburtstag, «ed.» Salzburger Festspiele, Salzburg 2006.

138 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 21, vgl. auch 135.

139 Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 52.

140 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 21.

141 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 22f.

142 Vgl. Anton Zuber, Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg/Basel/Wien 2007, 31.

Bücher ist es Joseph Ratzinger wert, ausführlich für die Nachwelt festzuhalten. Als Kardinal beschreibt er den Gebrauch der verschiedenen Schott-Meßbücher in seiner Kindheit und Jugend und kommt davon ausgehend schließlich zu allgemeinen Erwägungen bezüglich der Liturgie:

> „Das jeweils neue Buch war eine Kostbarkeit, wie ich sie mir nicht schöner träumen konnte. Es war ein fesselndes Abenteuer, langsam in die geheimnisvolle Welt der Liturgie einzudringen, die sich da am Altar vor uns und für uns abspielte. Immer klarer wurde mir, daß ich da einer Wirklichkeit begegnete, die nicht irgendjemand erdacht hatte, die weder eine Behörde noch ein großer einzelner geschaffen hatte. Dieses geheimnisvolle Gewebe von Text und Handlungen war in Jahrhunderten aus dem Glauben der Kirche gewachsen. Es trug die Fracht der ganzen Geschichte in sich und war doch zugleich viel mehr als Produkt menschlicher Geschichte. Jedes Jahrhundert hatte seine Spuren eingetragen: Die Einführungen ließen uns erkennen, was aus der frühen Kirche, was aus dem Mittelalter, was aus der Neuzeit stammte. Nicht alles war logisch, es war manchmal verwinkelt und die Orientierung gewiß nicht immer leicht zu finden. Aber gerade dadurch war dieser Bau wunderbar und war er eine Heimat. Natürlich habe ich das als Kind nicht im einzelnen erfaßt, aber mein Weg mit der Liturgie war doch ein kontinuierlicher Prozeß eines Hineinwachsens in eine alle Individualitäten und Generationen übersteigende große Realität, die zu immer neuem Staunen und Entdecken Anlaß wurde.“[143]

Als Jugendlicher übersetzt Ratzinger die liturgischen Texte selbst.[144] Das ganze Leben war damals freilich eingebettet in eine Kultur, die als Ganze noch „vom Glauben umschlossen“[145] war, wie er selbst einmal sagt. Dieser kulturelle Kontext, seit den 1960er Jahren oft als oberflächlich gebrandmarkt, wird von ihm durchaus als positiv empfunden. Vorsichtig argumentiert er dagegen, dies alles sei nur äußerer Schein gewesen. So war auch das Leben der Familie Ratzinger ganz vom katholischen Glauben geprägt. Morgen- und Abendgebet sowie das Beten vor und nach den Mahlzeiten waren selbstverständlich.[146] Nach der Pensionierung des Vaters betete man sogar jeden Tag gemein den Rosenkranz.[147] „Nicht nur an den hohen Festtagen erlebten die Kinder Maria, Georg und Joseph Ratzinger das christliche Leben im Wechsel des Kirchenjahres.“[148] Eine ganz besondere Stellung hatten dabei Advent und Weihnachten.[149]

Vgl. auch die Äußerung des Kardinals: „Meine Eltern hatten mir schon in der zweiten Schulklasse mein erstes Missale gekauft.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 52.

143 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 23.

144 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 32. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 18.

145 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 20.

146 Vgl. Anton Zuber, Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg Basel Wien 2007, 22.

147 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 51.

148 Anton Zuber, Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg Basel Wien 2007, 22.

149 Vgl. Anton Zuber, Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg Basel Wien 2007, 18-22.

Es war also ein gläubig praktizierendes Elternhaus. Interessant ist dabei die Bemerkung des Kardinals, seine Erziehung sei nicht „explizit religiös“[150] gewesen. Ratzinger sieht das Leben seiner Familie als katholische Inkulturation an. Er sagt:

> „Wir haben versucht, einfach gläubig, katholisch zu sein. Aber seine Farbe hatte unser Glaube zunächst auf dem Land und dann in dieser kleinen Stadt Traunstein gewonnen, wo der Katholizismus sich wirklich mit der Lebenskultur dieses Landes und mit seiner Geschichte tief verflochten hat. Es war also, würde ich sagen, Inkulturation, so daß das ein uns gemäßer Ausdruck war, den uns unsere eigene Geschichte entgegentrug.“[151]

Das Kirchenjahr wurde in der Familie Ratzinger bewußt mitgefeiert[152] und es prägte die Kinder sehr. Ganz zentral war nach dem Zeugnis Georg Ratzingers das Weihnachtsfest mit allen (auch liturgischen) Vorbereitungen, wie etwa die Rorate des Advents.[153]

Nach seiner Erstkommunion wurde Joseph Ratzinger Meßdiener.[154] Hesemann schreibt:

> „So war es die logische Folge, daß Joseph eines Tages das Geschehen am Altar nicht länger nur verfolgen, sondern Teil von ihm werden wollte. ‚Nicht selbst dabei zu sein, da hätte man sich irgendwie vom Wichtigsten ausgeschlossen gefühlt‘, gestand er – und wurde, wie zuvor schon sein Bruder, Ministrant.“[155]

Im Jahre 1938 empfing Joseph Ratzinger die Firmung durch Michael Kardinal von Faulhaber.[156] Sowohl er selbst als auch sein Bruder berichten davon, wie der Kardinal in Tittmoning den Jungen so sehr beeindruckte, daß er auch einmal ein solcher Kirchenfürst werden wollte.[157]

Außergewöhnliche kirchliche Ereignisse beeindruckten den kleinen Joseph. Die Familie nimmt an den heimatlichen Feiern zur Heiligsprechung von Bruder Konrad von Parzham teil.[158] Dazu kommt generell eine enge Bindung an das nachbarschaftliche Altötting.

---

150 Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 51.

151 Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 53.

152 Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 49.

153 Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 42.

154 Vgl. Anton Zuber, Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg Basel Wien 2007, 39.

155 Hesemann in: Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 89 (im Original alles kursiv).

156 Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, München 2011, 162.

157 Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 45.

Dies war anläßlich einer anderen Firmung in Tittmoning, bei der Joseph noch ein ganz kleines Kind war. Interview des Autors mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012. Siehe auch Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 68.

158 Peter Seewald, Benedikt XVI., Ein Portrait aus der Nähe, Berlin 2005, 163.

Nach dem Zeugnis Georg Ratzingers spielten beide Brüder „Pfarrer“[159] und wollten schon seit der Kindheit Priester werden.[160] Georg Ratzinger präzisiert, daß hierbei die beiden Buben unter sich blieben. Man folgte im groben dem Ablauf der Messe und predigte.[161]

Im Traunsteiner Knabenseminar feierte man die hl. Messe täglich um 5.40 Uhr. „Die Messen dauerten ziemlich lang, weil damals prakisch jeder Seminarist zur heiligen Kommunion ging.“[162] Ansonsten gab es noch eine Geistliche Lesung und das tägliche Abendgebet mit priesterlichem Segen.[163]

1.1.3 Alumnat und Theologiestudium

Im folgenden wollen wir die liturgische Prägung von Joseph Ratzinger während seiner Ausbildung im Priesterseminar und seinem theologischem Grundstudium untersuchen.

Da Ratzinger zwei Priesterseminare mit zudem – wie wir sehen werden – recht unterschiedlicher Grundorientierung besuchte, ist es sinnvoll, die entsprechenden Lebensphasen in der Darstellung zu unterscheiden, wenn sie auch als reine Zeitspanne keinen sehr langen Zeitraum umfassen. So widmen wir uns zuerst seinem Aufenthalt im Erzbischöflichen Studienseminar zu Freising und anschließend seinem Leben im Herzoglichen Georgianum zu München.

1.1.3.1 Alumne des Erzbischöflichen Studienseminars in Freising

Nach dem Krieg traten Joseph Ratzinger und sein Bruder Georg in das Erzbischöfliche Klerikalseminar des Erzbistums München und Freising[164] auf dem Freisinger Domberg ein.[165]

---

159 Schöne ausführliche Darstellung in Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 79f.

160 Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, München 2011, 147f.; siehe auch 97f und 261.

161 Interview des Autors mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012.

162 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 105.

163 Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 106

164 Zu den verschiedenen Anstalten in Freising: „Nach der Errichtung des neuen Erzbistums [München und Freising, Anm. S.C.] 1821 wurden geistliche Bildungsanstalten in Freising gegründet: ein Knabenseminar, ein Priesterseminar (1826) und 1834 ein staatliches Lyzeum, seit 1923 Philosophisch-theologische Hochschule zur Ausbildung des Priesternachwuchses für das Erzbistum. Die beiden letztgenannten Anstalten waren für Joseph Ratzingers Laufbahn von entscheidender Bedeutung.“ Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 11.

165 Über den genauen Zeitpunkt herrscht in den bisherigen Darstellungen Uneinigkeit. In seiner Autobiographie schreibt Joseph Ratzinger: „Eine erst kleine Gruppe der oberen Kurse hatte in den wenigen frei gewordenen Räumen im November 1945 einziehen können. An Weihnachten war es so weit [sic!], daß auch für die übrigen Anwärter mehr oder weniger notdürftig Platz geschaffen war, obwohl ein großer Teil des Hauses immer noch dem anderen Zweck dienen mußte.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 46.

Bis 1947 studierte Joseph dort im Kontext der allgemeinen Priesterausbildung, bevor er nach München wechselte.[166] Gianni Valente bemerkt zur Studienordnung in Freising:

> „Das Studiensystem hält sich immer noch an die Regeln, die in der Zeit nach der Säkularisation (1806) eingeführt wurden: Die Seelsorgekurse hält man im Seminar ab. Die wissenschaftlichen Vorlesungen dagegen werden an der staatlichen Philosophisch-Theologischen Hochschule gehalten, die im Gebäude nebenan untergebracht ist.“[167]

Es mag bei der frühen Faszination, die die Liturgie auf ihn ausübte, erstaunen, daß der junge erzbischöfliche Alumne der Liturgischen Bewegung gegenüber zunächst sehr reserviert war. Er erwähnt dies selbst an mehreren Stellen. So schreibt er in seiner Biographie:

> „Ich war bisher der Liturgischen Bewegung mit einer gewissen Reserve gegenübergestanden. Bei vielen ihrer Vertreter spürte ich einen einseitigen Rationalismus und Historismus, der allzusehr auf die Form und auf die historische Ursprünglichkeit bedacht war und den Werten des Gemüts gegenüber, die uns Kirche als das Daheimsein der Seele erfahren lassen, eine merkwürdige Kälte spüren ließ.“[168]

Diese anfängliche Reserviertheit wird auch von einem Studienkollegen und Freund der beiden Ratzinger-Brüder ausdrücklich bezeugt. Rupert Berger, der spätere Professor für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie[169], hatte mit Ratzinger zwölf Semester gemeinsam

---

Das spricht also für Weihnachten 1945 als Eintrittstermin. Diese Sicht vertritt auch die offizielle Darstellung des Erzbistums. Vgl. http://www.erzbistum-muenchen.de/Page011392.aspx (aufgerufen am 30.11. 2015).

In einer Rede über John Henry Kardinal Newman sagt Ratzinger allerdings: „Als ich im Januar 1946 in dem nach den Kriegswirren endlich wiedergeöffneten Freisinger Priesterseminar mein Studium der Theologie beginnen konnte ...“ Dokumentiert in Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 58.

In der Biographie über Georg Ratzinger lesen wir: „Somit konnten die ersten Priesteramtskandidaten die wenigen frei gewordenen Räume bereits im November 1945 wieder beziehen. Doch schon zu Beginn des neuen Jahres 1946 reichte der Platz bereits für alle Kandidaten aus.“ Anton Zuber, Der Bruder des Papstes.Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg/Basel/Wien, 2007, 67.

Alfred Läpple deutet die „ersten Januartag(e) 1946“ an. Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 14.

Peter Seewald spricht vom 2. Januar 1946 als Tag des Eintritts beider. Vgl. Peter Seewald, Benedikt XVI., Ein Portrait aus der Nähe, Berlin 2005, 227.

Ähnlich nennt Valente die „ersten Tage des Jahres 1946“. Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009,16. Maximiliam Heim nennt ebenfalls das Jahr 1946. Vgl. Maximilian Heinrich Heim, Joseph Ratzinger ..., 152.

Georg Ratzinger sagt klar im bislang letzten Interviewbuch: „So durften wir uns am 3. Januar 1946 in unserem neuen Seminar einfinden und vier Tage später an der Hochschule unser Studium beginnen.“ Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst, aufgezeichnet von Michael Hesemann, München 2011, 147f.

166 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 46-50.

167 Gianni Valente, Student. Professor. Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 24. Zur Studienordnung und den praktischen Gegebenheiten damals unmittelbar nach dem Krieg; vgl. Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger am 9. März 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising, Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114, hier: 99f.

168 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 63.

169 Zu Rupert Berger vgl. die biographische Notiz in: Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger am 9. März 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising, Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114, hier: 98.

studiert.[170] Berger gibt Hinweise, die diesen Aspekt der Gefühlskälte vertiefen und zu verstehen helfen, was dem jungen Alumnen Joseph Ratzinger so fremd erscheinen mußte, obwohl er andererseits von der Liturgie selbst seit frühester Kindheit fasziniert war:

> „Ratzinger ist in einer ganz anderen Frömmigkeitshaltung aufgewachsen, jene, bei der man mit der Familie kniend den Rosenkranz betete, bei der der Vater mit Weihwasser dem Kind ein Kreuzlein auf die Stirn machte. Die Liturgie ist da zunächst einmal ein Komplex, der vor einem steht, der aber nicht so berührt. Die Situation damals: Hier in Traunstein war an Sonntagen eine Messe um 7 Uhr nach den Klosterneuburger Texten. Um 8.30 Uhr war die Predigt und um 9 Uhr das Hochamt. Das Hochamt war sicher eine Erscheinungsform, die ihn faszinierte, die das Herz berührt.“[171]

Wie aber wurde damals im Freisinger Seminar die Liturgie gefeiert? Die Seminaristen nahmen in Chorassistenz an der Liturgie teil. Rupert Berger beschreibt die Liturgie des Seminars an Sonntagen wie folgt: „In Freising wurde das Hochamt um 9 Uhr gefeiert; wir waren im Chorrock in Chorassistenz mit feierlichem Einzug. Aber um 7 Uhr gab es eine eigene Kommunionmesse.“[172] Georg Ratzinger sagt über dieses sonntägliche Hochamt: „Die Sonntagsmesse wurde nicht in der Seminarkapelle gehalten, sondern im Freisinger Dom, was für uns immer einen besonderen Stellenwert hatte und ein wunderbares geistliches Erlebnis war.“[173] Die Seminaristen bildeten zumindest zu manchen Anlässen einen Chor.[174] Georg Ratzinger erinnert sich, daß bei der Ausführung der Musica sacra die ganze Kommunität einige Teile sang. Dazu gab es eine Schola sowie einen Männerchor und Domchor, wo die Theologen mitsingen konnten.[175]

Werktags gab es verschiedene Formen der Messe in der Hauskapelle, sei es die Stille Messe oder die Singmesse, zuweilen als Gemeinschaftsmesse gefeiert.[176] Kontrolliert wurde, ob die Seminaristen zur Messe anwesend waren.[177] Die Professoren wohnten meist außerhalb

---

170 Vgl. Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Regensburg 2009, 78-90 und Rupert Berger, Gemeinsame Jahre im Georgianum mit Papst Benedikt XVI., in Epistula, Jahrgang 54 (2006), 14f.

171 Vgl. Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

172 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

173 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 155f.

174 Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, München 2011, 164.

175 Interview mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012.

176 Vgl. Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 78-90, hier: 79f.

177 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

des Seminars. „Sie haben in der Frühe die heilige Messe im Dom oder bei Schwestern gefeiert“.[178]

Georg Ratzinger erwähnt die Funktion seines Bruders als Caudatarius in der Pontifikalliturgie:

> „Er [Kardinal von Faulhaber, Anm. S.C.] trug damals noch bei liturgischen Anlässen eine große, etwa sieben Meter lange Schleppe, die sogenannte ‚cappa magna‘, und einer von uns wurde bei seinen Besuchen dazu bestimmt, diese Schleppe zu tragen, wozu wir ‚ad caudam‘ sagten, also ‚an der Schleppe‘. Es war eine große Ehre, von unserem liturgischen Präfekten für diesen Dienst ‚ad caudam‘ eingeteilt zu werden, und ein paar Mal fiel die Wahl auf meinen Bruder. Wir haben ihn alle dafür bewundert und einige ihn auch darum beneidet, dass er die Kardinalsschleppe tragen durfte.“[179]

Das Seminar bot ein reiches geistliches Leben. Allerdings faßt Berger in bezug auf die Liturgie zusammen: „Die Liturgie war bei dieser Sicht eine Frömmigkeitsübung unter vielen. Man hatte nicht das Gefühl, daß sie das Zentrum sei.“[180]

Es fehlten in der Seminargemeinschaft auch nicht die Diskussionen, wie die Liturgie konkret zu feiern sei. Berger selbst gehörte im Unterschied zu Joseph Ratzinger zu einer Gruppe, die auch in der Hauskapelle die „Hochamtsregel“ durchsetzen wollte, bei der die gesungene Liturgie auch die Feiergestalt der nur gesprochenen Messe bestimmt.[181] In diesem Sinne ist auch von Bedeutung, wenn Rupert Berger entschieden verneint, daß Ratzinger irgendetwas an der Liturgie störte, wie er sie vorfand.[182] Insofern wir einiges über seine Prägung im Elternhaus herausheben konnten, ist diese Haltung verständlich. Joseph Ratzinger wuchs zwar mit einer Faszination für die Liturgie auf, er erhielt von seinen Eltern wesentliche Mithilfen, doch das alles war eingebettet in eine ganze Kultur der Frömmigkeit, wie sie das damalige Bayern weithin kennzeichnete. Hierin hatte die Liturgie ihren Platz, aber sie war nicht eigens betont. Das Frömmigkeitsleben war zwar von ihr geprägt, wenn man z. B. an die verschiedenen Gestaltungen der Feiern des Kirchenjahres denkt, die Ratzinger selbst erwähnt, aber die Liturgie als Zentrum des geistlichen Lebens war noch nicht thematisiert.

Mit Rückblick auf die frühe liturgische Prägung Ratzingers müssen wir das bisher Gesagte noch um einen wichtigen Punkt ergänzen. Die Kritiklosigkeit oder ein vermeintliches Des-

---

178 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114. hier: 109.

179 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 164.

180 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

181 Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 78-90, hier: 79.

182 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

interesse an den liturgischen Diskussionen seiner Kommilitonen könnte sich auch noch aus einer früh erworbenen Grundhaltung ergeben. Ein ihm wesentlicher Charakterzug gegenüber der Liturgie scheint zu sein, zunächst einmal die Liturgie aus der Hand der Kirche zum empfangen und zu verstehen zu suchen, warum sie so ist, wie sie sich darstellt und sie aus diesem Empfangen heraus zu leben. Die Liturgie wurde ihm so Form der eigenen Frömmigkeit. In einer von ihm für ein katechetisches Werk verfaßten Predigtvorlage formuliert Ratzinger im Jahr 1960: „Wie rechtes Bitten zu verstehen ist, können wir aus der Liturgie der Kirche ablesen.“[183] Diese Haltung des Ablesens aus der Liturgie hat er sich früh angeeignet und bis heute bewahrt.

Auch für jene, die die Theologie Ratzingers wenig kennen, liegt allein vom Thema seiner Antrittsenzyklika nahe, daß der Begriff der Liebe in ihr eine zentrale Rolle einnimmt, übrigens, auch im Kontext der Liturgie.[184] Deswegen verdient eine Bemerkung Bergers über den Professor für Moraltheologie auf dem Freisinger Domberg, an dieser Stelle zitiert zu werden, wo von prägenden Einflüssen auf Ratzinger die Rede ist.

> „Moraltheologie gab Rupert Angermair, der eine Koryphäe war, würde ich sagen. Er lehrte: ‚Das Prinzip der Moral ist die Liebe. Damit hat er großen Eindruck auf uns gemacht und den Studenten damit sicher auch viel geholfen.“[185]

Einen ganz entscheidenden geistigen Einfluß in dieser Zeit hatte Alfred Läpple auf Joseph Ratzinger, sein erster Präfekt[186] im Priesterseminar. Beide verband seit damals eine lebenslange Freundschaft. Mit Läpple hatte Ratzinger einen sehr intensiven geistlichen Austausch. In seiner Autobiographie bezeichnet er ihn als einen „großen Anreger.“[187] Gerade das, was Läpple über diese Gespräche bezeugt, zeigt, wie vielseitig interessiert der junge Joseph Ratzinger an den verschiedenen Philosophen und Theologen war.[188] Hatten wir soeben den Einfluß des damaligen Moraltheologen in bezug auf die zentrale Stellung der Liebe in der

---

183 Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie in: Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI 2 (2009) 33.

184 Vgl. „In der Liturgie der Kirche, in ihrem Beten, in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen erfahren wir die Liebe Gottes, nehmen wir ihn wahr und lernen so auch, seine Gegenwart in unserem Alltag zu erkennen. Er hat uns zuerst geliebt und liebt uns zuerst; deswegen können auch wir mit Liebe antworten. Gott schreibt uns nicht ein Gefühl vor, das wir nicht herbeirufen können. Er liebt uns, läßt uns seine Liebe sehen und spüren, und aus diesem ‚Zuerst’ Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen.“ Papst Benedikt XVI., Enzyklika Deus Caritas Est vom 25. Dezember 2005, Nr. 17, Zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2006, S. 24f.

185 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114, hier: 103.

186 Zu den Aufgaben des Präfekten damals vgl. Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 116.

187 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 48.

188 Vgl. Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 43ff.

Theologie herausgehoben, so wurde Ratzinger mit diesem Thema aber auch durch Alfred Läpple konfrontiert. Er gab als Präfekt dem jungen Studenten zur Fleißarbeit, erstmals die *Quaestio disputata de caritate* des hl. Thomas von Aquin (1224–1274) ins Deutsche zu übertragen, wobei er alle Referenzen, die Thomas angab überprüfen mußte.[189] Folgende Bemerkung Läpples verdient hier bereits unsere Aufmerksamkeit:

> „In einem Brief, den ich Papst Benedikt XVI. kurz nach seiner ersten Enzyklika nach Rom geschrieben habe, sprach ich von dem harmonischen Gleichklang, denn in seinem ersten wissenschaftlichen Werk wie in seiner ersten Enzyklika als Papst ist *caritas* der Grundakkord gewesen.“[190]

Läpple schenkte Ratzinger Anteil an seinem eigenen geistigen Weg. Er schrieb damals bei Professor Theodor Steinbüchel an seiner Dissertation und befaßte sich mit der Thematik des Gewissens bei John Henry Newman.[191] Läpple betont dabei die „aus dem Neuen Testament … schöpfende Lebenskunde personalistischer Prägung“[192] seines Doktorvaters. Die philosophisch-theologische Orientierung, der Ratzinger damals folgte, war eindeutig die personalistische. Er sagt selbst über die damalige Zeit: „Newmans Lehre vom Gewissen wurde für uns damals zu einer wichtigen Grundlegung des theologischen Personalismus, der uns alle in seinen Bann zog.“[193] Dies präzisiert er dahingehend, daß es sich dabei auch um eine denkerische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus handelte, einer Massenbewegung einer Partei, „die sich selbst als die Erfüllung der Geschichte verstand und das Gewissen des Einzelnen leugnete.“ Demgegenüber erkannten die jungen Theologen, „daß das Wir der Kirche nicht auf dem Auslöschen des Gewissens beruhte, sondern genau umgekehrt, sich nur vom Gewissen her entwickeln kann.“

Ohne dieses Thema hier vertiefen zu können, sei noch angefügt, daß die damaligen Diskussionen – dem Zeugnis des Briefes gemäß – Ratzinger auch wichtige Einsichten sowohl in die hierarchische Struktur der Kirche vermittelten als auch zur subjektiven Aneignung der objektiven Wahrheit vermittelten. Diese Einsichten lösten also gerade den Wahrheitsbegriff

---

189 Vgl. dazu die Darstellung von Läpple: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, Augsburg 2006, 55ff und Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 117f.

190 Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 118.

191 Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 44. Der Titel der veröffentlichten Arbeit lautet: Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche: Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman; Teil 1 (Münchener theologische Studien. 2, Systematische Abteilung; 6) München 1952.

192 Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 44.

193 Joseph Kardinal Ratzinger, Ansprache vom 28. April 1990, zum Teil dokumentiert in: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 59f.. Gilt für dieses und die beiden folgenden Zitate.

nicht subjektiv auf.[194] Läpple bemerkt, wie sich die Fragen auch um den Freiheitsbegriff drehten.[195]

Andere Denker, mit denen sich die beiden damals beschäftigten, waren – dem Zeugnis Läpples gemäß – Ferdinand Ebner, Peter Wust, Alfred Delp, Romano Guardini, Friedrich Nietzsche, Martin Buber[196]. Joseph Ratzinger selbst erwähnt noch die Namen Heidegger, Jaspers, Klages, Bergson. Auch er betont die zentrale Stellung, die der Personalismus in seinem Denken einnimmt:

> „Die Begegnung mit dem Personalismus, die wir dann bei dem großen jüdischen Denker Martin Buber mit neuer Überzeugungskraft durchgeführt fanden, ist für mich zu einem wesentlich prägenden geistigen Erlebnis geworden, wobei sich mir dieser Personalismus wie von selbst mit dem Denken Augustins verband, das mir in den ‚Bekenntnissen' mit seiner ganzen menschlichen Leidenschaft und Tiefe begegnete."[197]

Hier finden wir die ersten Spuren des Personalismus, der in Ratzingers Denken so wichtig werden wird.[198] Ratzinger würdigt noch als Kardinal „Offenheit und Gläubigkeit, Weite des Denkens und Treue zur Kirche",[199] die ihm die Persönlichkeit Läpples vermittelte.

Alfred Läpple sollte auch in der Zeit des Georgianums prägend bleiben, was wir aber – der Chronologie wegen – erst später darstellen wollen.[200]

An dieser Stelle seien noch seien summarisch jene Denker genannt, die Ratzinger an anderer Stelle in bezug auf seine theologische Frühzeit erwähnt, ohne näher auf sie einzugehen. Er sagt: „Im theologischen und philosophischen Bereich waren Romano Guardini, Josef Pieper, Theodor Häcker und Peter Wust die Autoren, deren Stimme uns am unmittelbarsten berührte."[201] Ein andermal bemerkt er, bereits Papst geworden, in einem Brief an den Erzbischof von Paderborn:

---

194 Läpple bezeugt, daß in dieser Ansprache die damaligen Diskussionen nachklangen. Vgl. Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 61.

195 Vgl. Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 61.

196 Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 47ff.

197 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 49.

198 Vgl. „Mich haben schon Heidegger und Jaspers sehr stark interessiert, dazu der Personalismus im ganzen." Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 41996, 63.

199 Brief von Joseph Kardinal Ratzinger an Alfred Läpple vom 23. Juni 1995, dokumentiert in: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 56f.

200 Verweyen macht im denkerischen Austausch Joseph Ratzingers mit Alfred Läpple drei Themenschwerpunkte aus: Thomas von Aquin, Naturphilosophie, Newman und das Dialogische Denken. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 106-109.

201 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 48.

Erwähnt werden soll, daß sich der spätere Kardinal Leo Scheffczyk ebenfalls in Freising im Alumnatskurs befand, als die Ratzinger-Brüder ins Seminar eintraten. Vgl. Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 153f.

„Die Schriften von Josef Pieper über die Kardinaltugenden waren eine meiner ersten philosophischen Lektüren, als ich 1946 das Studium begann. Sie haben in mir die Lust zum philosophischen Denken geweckt, die Freude an einer rationalen Suche nach den Antworten auf die großen Fragen unseres Lebens. Ich habe dabei auch gelernt, daß die großen Denker vergangener Zeiten durch ihr Ringen um die Wahrheit ganz gegenwärtig sind und daß Philosophie nicht veraltet, wenn sie redlich und demütig auf dem Weg zur Wahrheit ist. Von da an habe ich kein Pieper-Buch mehr ausgelassen und bin durch deren Lektüre immer bereichert und erfrischt worden.“[202]

Georg Ratzinger sagt zur damals unter den Seminaristen üblichen Lektüre:

„Die geschichtsphilosophischen Werke von Alois Dempf waren natürlich im Gebrauch. Dann die Bücher von Romano Guardini, etwa ‚Von heiligen Zeichen‘ und natürlich sein wichtiges Christusbuch ‚Der Herr‘. Michael Schmaus ‚Christus das Urbild des Menschen‘ wurde gerne gelesen, aber auch Joseph Bernharts ‚Der Kaplan‘, das nicht zu kennen fast als Bildungslücke galt.“[203]

1.1.3.2 Alumne des Herzoglichen Georgianums in München

Auf eigenen Wunsch wechselt Joseph Ratzinger zum akademischen Jahr 1947/48[204] an das Herzogliche Georgianum in München. „Mit dem Wechsel des Studienorts entschied sich Ratzinger für die wissenschaftliche Laufbahn auf dem Gebiet der Theologie, die in Freising nicht möglich war.“[205]

Der Direktor dieser überdiözesan-bayrischen Bildungseinrichtung war in jenen Jahren Joseph Pascher (1893–1979), Professor für Pastoraltheologie. Ratzinger selbst bemerkt, wie die Begegnung mit gerade diesem Professor seine Haltung gegenüber der Liturgie und der Liturgischen Bewegung änderte, wenn er schreibt:

„Durch Paschers Vorlesungen und durch die ehrfürchtige Art, in der er uns Liturgie von ihrer Wesensgestalt her zu feiern lehrte, bin ich Anhänger der Liturgischen Bewegung geworden: So wie ich das Neue Testament als die Seele aller Theologie verstehen lernte, so begriff ich Liturgie als ihren Lebensgrund, ohne den sie verdorren muß.“[206]

---

202 Papst Benedikt XVI., Brief an den Erzbischof von Paderborn vom 4. Juli 2009, Zitiert nach: Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 112. Der Brief ist zur Gänze veröffentlicht unter: http://josef-pieper-arbeitsstelle.de/?id=136 (aufgerufen am 01. Dezember 2015).

203 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 158.

204 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 52.

205 Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 13.

206 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 64. Man bemerkt, wie sich diese Formulierung fast mit jener seiner Ansprache als Papst an die Jugendlichen von Rom deckt. Vgl. Benedetto XVI., *L'incontro con i giovani di Roma e delle Diocesi del Lazio in Piazza San Pietro in preparazione alla XXI Giornata Mondiale della Gioventù che si celebrerà nella Domenica delle Palme.* Rendere presente Dio nella società (8 aprile 2006), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. II, 1 2006 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2007, 413-422, hier: 420.

Zunächst wenden wir uns auch hier wieder der Frage zu, wie im Georgianum, das damals bis 1949[207] ins Schloß Fürstenried ausgelagert war, die Liturgie gefeiert wurde. Rupert Berger berichtet:

> „Um 6.30 Uhr beteten wir die Prim auf Deutsch (gesprochen) aus einem vervielfältigtem Heft nach dem Psalter in der Übersetzung von Guardini. Abends wurde die Komplet ebenso gesprochen gebetet. An Sonntagen wurden Laudes und Vesper aus dem Liber Usualis gesungen … Der Dom in München war damals noch beschädigt; alles spielte sich hier im Georgianum ab. In Fürstenried war die Bibliothek des Georgianums aufgestellt. In der Mitte vor den Regalen standen 3 Altartische, an denen um 6.30 Uhr und 7 Uhr von den Professoren zelebriert wurde.“[208]

Was die Messe der Seminargemeinschaft betrifft, erinnert sich Berger an folgende Details:

> „Noch der Vorgänger von Pascher am Georgianum, Eduard Weigel, hat gesagt: ‚Das Amt ist eine Messe mit Hindernissen. Wir vermeiden Hindernisse und feiern die Stille Messe. Bei Pascher kam man mit den verschiedenen Formen der Meßfeier in Kontakt. Man feierte meist die Gemeinschaftsmesse[209], aber wenn z. B. ein Apostelfest war, dann auch ein Choralamt. Im Georgianum war der Gesang kompliziert, weil die Studenten aus verschiedenen Diözesen kamen. Meist haben wir das ‚Kirchenlied‘ von Ludwig Wolker benutzt.“[210]

Im Georgianum fehlte die feierliche Chorassistenz des Domes.

Der wesentliche Unterschied zu Freising besteht in der Art und Weise, wie die Liturgie im ganzen Zusammenhang des Lebens im Seminar verstanden wurde, welcher Platz, welche Bedeutung ihr zukam. Pascher verband auf nachdrückliche Weise Liturgie und Leben. Dabei rückte er die Liturgie ins Zentrum. Berger bemerkt über die damalige Prägung:

> „Man bekam bei Pascher das Gefühl, daß der ganze Tag um die Eucharistie zentriert sei. Diese ½ Stunde am Morgen war das Zentrum und das Mittagessen gewissermaßen eine Konsequenz daraus. Die Anwesenheit zur Messe wurde kontrolliert. Auch das Mittagessen war Pflicht.“[211]

Näherhin ist die „brüderliche Gemeinschaft“[212] als eigentliche Konsequenz der Messe zu fassen, wie sie sich beim Mittagsmahl konkretisiert. Letzteres wurde konsequenterweise

---

207 Vgl. Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 78-90, hier: 86.

208 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

209 Zur Gemeinschaftsmesse präzisiert Berger an derselben Stelle: „Die Gemeinschaftsmesse ist bei uns über Wolker in die Pfarreien gekommen, die Bet-/Singmesse über Pius Parsch. Es gab ein Heft, das die Prim, Komplet und den Ordo Missae enthielt. Anfangs wurde bei der Gemeinschaftsmesse alles gesprochen, also z. B. das ‚Suscipe‘ auf Deutsch: ‚Nimm an, heiliger Vater‘, ein reines Priestergebet!“

Vgl. auch die Definition von Gemeinschaftsmesse: „Bezeichnung für eine im dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gewachsene Meßform. … Anfangs bestand die Tendenz, alle Meßgebete laut zu sprechen...“ Rupert Berger, Gemeinschaftsmesse, in: Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg Basel Wien [4]2008, 169

210 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

211 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

212 Ebd.

ganz liturgisch gestaltet, d.h. auf das kirchliche Tischgebet folgte eine Lesung der Hl. Schrift und anschließend hörte man zeitgenössische Lektüre.[213]

Generell wollte Pascher eine wirkliche Reifung der jungen Kleriker erreichen. Er „möchte die Seminaristen zu Selbstständigkeit und freiem Denken animieren und erziehen.“[214]

Neben dieser liturgisch zentrierten Tagesordnung, die in sich schon aussagekräftig ist, vermittelte Pascher den Seminaristen die Liturgie auch ausführlich von ihrer inhaltlichen Seite her. Es ging ihm dabei um das rechte Verhältnis von Rubriken und Text. Rupert Berger zitiert zur Verdeutlichung des Gemeinten einen Text von Pascher selbst:

> „Die Formen der Liturgie treten dem einzelnen Beter und der betenden Gemeinschaft als objektive Gegebenheiten entgegen mit dem Anspruch auf Verwirklichung durch das lebendige Subjekt.“[215] Berger erklärt: „Dieser Anspruch begegnet nicht nur in der zeremoniellen Beschreibung des äußeren Ablaufs, in der ‚rubrica‘, sondern mehr noch in der Struktur der Feier und den Texten, in der ‚nigrica‘“.[216]

Berger selbst bemerkt dabei, wie häufig Ratzinger genau diese Formulierung aufgreift. Im damaligen Zeitkontext war Pascher einer jener Theologen, die in bezug auf die Liturgie eine entscheidende Wende vollzogen: Weg vom Rubrizismus und hin zu Wesen und Geist.

In diesem Sinne können wir mit Rupert Berger den Neuansatz von Pascher herausheben, der sich damals den Seminaristen des Georgianum bot:

> „Das Neue von Pascher war nun auf weite Strecken eine Hinführung zu den Texten. ... Pascher ... hat meist dreimal die Woche anstelle der abendlichen ‚puncta‘ beispielsweise eine Oration ‚zerlegt‘ und verständlich gemacht oder z. B. die Apostelpräfation. Die Texte waren dabei der Aufhänger der Vorträge.“[217]

Berger beschreibt jedoch auch, daß er selbst sich noch stärker für Paschers Ansatz begeisterte als Ratzinger.[218]

---

213 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1); vgl. auch Rupert Berger, Gemeinsame Jahre im Georgianum mit Papst Benedikt XVI., in: Epistula 54 (2006), 14. Diesen Angaben zufolge las man am Abend nur aus der Hl. Schrift.

214 Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 87.

215 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster 1947, 8. Zitiert in: Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 78-90, hier: 82.

216 Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 78-90, hier: 82. Vgl. auch die Bemerkung im autorisierten Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

217 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

218 Vgl. „Joseph Ratzinger, der der Liturgischen Bewegung von seinem Werdegang her eher skeptisch gegenüberstand, sie als rational kalt und ohne Gefühlswärme empfand, wurde von Paschers Abendbetrachtungen, die mich oft geradezu begeisterten, zwar nicht im gleichen Maße beeindruckt, doch gewann er daraus einen neuen lebendigeren Zugang zur Feier der Eucharistie und zur liturgischen Gestaltung des Lebens“. Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 78-90, hier: 81.

In dem bisher Gesagten deutet sich auch schon die Besonderheit Paschers an, dessen Theologie der Liturgie wir an späterer Stelle als für Ratzinger wesentlich prägend eigens entwickeln müssen. Er führte zur Entdeckung des Wesens der Liturgie. In einer damals zumal in der Priesterausbildung noch stark vom Rubrizismus und einer legalistischen Sicht der Liturgie bestimmten Zeit, mußte dies wie ein Neuaufbruch wirken. Diese beiden Fehlhaltungen, die eine Oberflächlichkeit gegenüber dem Inhalt der Feier offenbaren, haben Ratzinger abgestoßen. Läpple charakterisiert ihn diesbezüglich wie folgt:

> „Er war enttäuscht, wenn er bemerkte, daß manche Professoren, die in ihren Vorlesungen alles so genau definieren konnten, nicht wußten, wie man die Messe liest, und sich um den Altar herum mit einem Gefühl der Fremdheit bewegten. Als wieder einmal einer von ihnen die Messe zelebrierte, sagte er zu ihm: ‚Schau ihn dir an, er weiß nicht einmal, was da passiert.“[219]

Rupert Berger bezeugt, daß es während der Zeit im Georgianum auch Diskussionen über die Meßopferlehre gab. Er sagt:

> „Man hat ja immer zu erklären versucht, wie sich liturgisch das Opfer ausdrücke, ob in den getrennten Gestalten oder der *Fractio*. Pascher hat immer betont: ‚Opfern ist nicht Schlachtung!‘“[220]

Auf diesen Punkt werden wir später sowohl bei der Darstellung der Theologie Paschers als auch bei jener Ratzingers zurückkommen, da er bei beiden sehr zentral ist.

Wenn auch die Prägung durch Pascher als „überragend“[221] zu bezeichnen ist, so war sie dennoch *in liturgicis* nicht die einzige, die Ratzinger in jenen Jahren erfuhr. Wichtig wurde auch die Begegnung mit anderen Professoren. Ratzinger selbst nennt für diese Phase die Exegeten Friedrich Wilhelm Maier (NT)[222] und Friedrich Stummer (AT).[223] Außer Pascher und den Exegeten erwähnt er noch seinen späteren Doktorvater, den Rheinländer Gottlieb Söhngen. Dieser widmete sich in seinem theologischen Arbeiten verstärkt auch jenem Gebiet, das die Liturgische Bewegung der damaligen Zeit neu beflügelte, nämlich der Mysterientheologie des zeitgenössischen Maria Laacher Benediktiners Odo Casel (1886–1948).

---

219 Zitiert bei: Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 43.
Siehe auch: „Ratzinger schätzte Pascher, in dessen Erziehungssystem alles auf die täglich gefeierte heilige Messe aufgebaut war. Er konnte es nicht verstehen, wenn er sah, daß manche Theologieprofessoren, so gelehrt sie auch sein mochten, nicht wußten, wie man die Messe feiert, sozusagen „altarfremd“ waren. Als wieder einmal einer davon die Messe zelebrierte, sagte er zu mir: schau ihn dir an, der weiß gar nicht, was da los ist …“ Interview mit Prof. Alfred Läpple von Gianni Valente und Pierluca Azzaro in 30 Giorni 01/02, 2006, zitiert nach: http://www.30giorni.it/articoli_id_10217_l5.htm (zuletzt aufgerufen am 30. Oktober 2015).

220 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

221 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

222 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 55ff.

223 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 58f.

Deswegen ist er für unsere Fragestellung nach der Theologie der Liturgie Joseph Ratzingers von besonderer Bedeutung.

Söhngen wird von Läpple als sehr offener und vielfältig interessierter Mensch beschrieben. Die Prägung durch ihn umfaßte denn auch mehr als die Theologie, sie erstreckte sich nicht zuletzt auf „alles, was den philosophischen Raum umfasst, also klassische Musik ebenso wie Volksmusik, Literatur und Kunst.“[224]

Wenn wir den Einfluß *in liturgicis* auf den Ratzinger jener Jahre ausmachen wollen, müssen wir auch ganz allgemein diesen damaligen Zeithintergrund benennen. Berger erinnert sich:

> „Damals, als wir studiert haben, war Casel eine Art Offenbarung, Man hat durch ihn eine neue Dimension der Liturgie entdeckt, bei der die Liturgie ein intensives, inneres Geschehen geworden ist, eine Begegnung. Wichtig ist dabei das Wort ‚praesens‘: Der Jesus ist da, der für mich stirbt.“[225]

Genau dies fasziniert noch den emeritierten Papst Benedikt XVI., wenn er im Rückblick auf die damalige Diskussion und in Würdigung der Lehre Casels schreibt: „Jeder einzelne Mensch kann mit Paulus sagen: Jesus hat **mich** geliebt und sich für **mich** hingegeben.“[226]

Allerdings müssen wir beachten, daß Ratzinger nicht so sehr von den recht detaillierten Diskussionen gepackt war, die die Mysterientheologie aufwarf. Berger erwähnt, daß Söhngen „intellektuelle und rationale Probleme bei Casel“[227] angesprochen habe. Er bemerkt aber auch:

> „Ratzinger hat sich inhaltlich damit befaßt, war aber nicht besonders existentiell bewegt, da er ganz in seine Dissertation über Augustinus vertieft war. Das andere war eine Nebenschiene. Er hat aber die Lebendigkeit der Liturgie, die gewonnen wurde, als positiv empfunden.“[228]

Im ganzen theologischen Werk Ratzingers, gerade auch wenn er über Liturgie spricht, wird deutlich, wie er von der Hl. Schrift ausgeht und sein Denken entfaltet. So interessiert an dieser Stelle die Bemerkung Bergers über eine andere prägende Professorenpersönlichkeit der frühen Studienzeit Ratzingers, Friedrich Wilhelm Mair. Dieser Neutestamentler hat Berger selbst fasziniert: „Bei ihm ist mir überhaupt erst aufgegangen, was ‚Heilige Schrift‘ be-

---

224 Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 122.

225 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

226 Papst. em. Benedikt XVI., Brief an den Verfasser vom 31. Oktober 2013, 2.

227 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

228 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

deutet.“[229] Berger bezeugt, daß Mair auch Einfluß auf Ratzinger hatte, „nicht so stark formal in liturgicis, sondern in bezug auf die Predigten und sein Verhältnis zum NT.“[230]

Michael Schmaus hat durchaus auch prägend auf Ratzinger gewirkt. Die Affirmierung der kulttheologischen Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament kommt – laut Berger – neben „Söhngen“ auch „ein bisschen von Schmaus.“[231] Ratzinger selbst beschreibt ihn – abgesehen von der späteren Kontroverse um seine eigene Habilitation – eigentlich positiv, da er sein Lehrbuch unter Überwindung der Neoscholastik als „eine lebendige Darstellung der katholischen Glaubenslehre aus dem Geist der Liturgischen Bewegung und der neuen Zuwendung zu Schrift und Vätern heraus geschrieben“[232] hatte.

Des weiteren gab es während der Zeit im Georgianum einen über die Lektüre hinausgehenden direkteren und starken Einfluß von Romano Guardini. Sowohl Rupert Berger als auch Joseph Ratzinger haben ihn „in der Aula der Universität und bei seinen Predigten gehört.“[233]

Schließlich müssen wir an letzter Stelle nennen, was neben Pascher und Söhngen Ratzingers theologisches Denken ebenso nachhaltig geprägt hat, und hier stoßen wir wieder auf seinen Mentor aus Freisinger Tagen. Alfred Läpple schenkt Ratzinger „[i]m Herbst 1949“[234] das bedeutende Werk von Henri de Lubac SJ „Catholicisme“. Über dieses Werk berichtet Ratzinger selbst:

> „Dieses Buch ist mir zu einer Schlüssellektüre geworden. Ich bekam dadurch nicht nur ein neues und tieferes Verhältnis zum Denken der Väter, sondern auch einen neuen Blick auf die Theologie und den Glauben insgesamt. ... Aus einer individualistisch und moralistisch verengten Weise des Glaubens heraus führte Lubac seine Leser wieder ins Freie eines wesentlich sozial, im Wir gedachten und gelebten Glaubens, der eben als solcher seinem Wesen nach auch Hoffnung war, die Geschichte als ganze berührte und nicht nur dem einzelnen private Seligkeit verhieß.“[235]

Die einzigartige Prägung durch Lubacs Buch wird auch von Läpple bezeugt, der dabei wiederum auf den Personalismus verweist.[236]

---

229 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114, hier: 106.

230 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

231 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

232 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 54.

233 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

234 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 69.

235 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 69.

236 „Diese personalistische Grundeinstellung war für ihn [sc. Ratzinger, Anm. S.C.] wichtig.“ Und: „Wenn ich heute noch dieses Buch lese, dann merke ich, dass dieser Personalismus von de Lubac meines Erachtens seine Theologie und sein Leben am nachhaltigsten beeinflusst hat.“ Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge

Wie Ratzinger in seiner Autobiographie festhält,[237] besorgte er sich noch weitere Bücher Lubacs. Hat „Catholicisme“ mit der Erweitung des Blicks auf das Wir der Kirche bereits eindeutig liturgische Bedeutung, so kommt diese noch mehr dem Buch „Corpus Mysticum“ zu. Ratzinger schreibt, wie sich dieses Buch mit den durch seine Professoren gewonnenen Einsichten verband. So erschloß sich ihm durch dieses Werk „ein neues Verstehen der Einheit von Kirche und Eucharistie“.[238] Dabei bemerkt Ratzinger auch, wie sich von hier eine Tür zu seiner Beschäftigung mit Augustinus ergab, die dann von ihm durch die aufgetragene Preisarbeit im Juli 1950[239] gefordert war. Dabei hatte ihn dieser Kirchenvater aber schon seit langem fasziniert.[240] Hansjürgen Verweyen weist bei diesem Punkt der Darstellung Ratzingers allerdings auf eine Unstimmigkeit hin, nämlich, daß Ratzinger in seiner Dissertation selbst bemerkt, das Werk „Corpus Mysticum“ sei ihm noch nicht vorgelegen.[241]

In den jungen Seminaristen der unmittelbaren Nachkriegszeit formte sich eine sehr spezifische Überzeugung, die auch Ratzinger wie seinem Freund Läpple wichtig wurde: Der Glaube muß eine Einheit mit dem Leben eingehen. Läpple schreibt:

> „Uns beiden wurde deutlich und geradezu handgreiflich: das Leben ist uns nach dem Zweiten Weltkrieg zum zweiten Mal geschenkt worden. Wir wollen Gott unser Leben weihen und unseren Dank zeigen, dass wir gute Priester werden, die in der Askese etwas von sich verlangen und die auch in einer Predigt oder im Religionsunterricht nicht etwas geben, was wir angelesen haben, sondern was durch unser eigenes Leben hindurchgegangen ist: eine existentielle Verkündigung!“[242]

Ende Oktober 1950 empfing Ratzingers Weihekurs die ersten beiden höheren Weihen.[243] Schließlich kehrten die Studenten ins Freisinger Seminar – ins Alumnat – zur letzten Vorbe-

und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 119.

237 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 69.

238 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 69.

239 Zum Datum Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 68.

240 „Und dann hat mich aber doch von Anfang an gerade auch, sozusagen als Gegengewicht zu Thomas von Aquin, der heilige Augustinus sehr stark interessiert.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart ^{4}1996, 63f.

241 Siehe: Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 146^{15}. Verweyen bezieht sich auf Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 198^{30}, wiederveröffentlicht in: JRGS 1, 274. Papst Benedikt reagiert später darauf, wie wir bei der Besprechung seiner Dissertation sehen werden. Vgl. Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 7.

242 Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 120.

243 Zum Weiheempfang: „In das Jahr 1950 fiel auch Ratzingers Weihe zum Subdiakon und Diakon, die am 28. und 29. Oktober Weihbischof Johannes Neuhäusler im Freisinger Dom spendete und mit der er die bindende Entscheidung zum Priesterberuf besiegelte. (Die Tonsur, die Aufnahme in den Klerikerstand und die vier damals vorgeschriebenen Niederen Weihen hatte Ratzinger schon am 7., 8. und 9. Mai 1948 von Michael Kardinal Faulhaber empfangen: die Tonsur in der erzbischöflichen Hauskapelle, die Weihen in der Kirche von Schloss Fürstenried).“ Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 13. Vergleiche auch die Details bei Berger, in: Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1). Vgl. auch die Bemerkung dazu von Georg Ratzinger in: Ders, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 166.

reitung auf die Priesterweihe zurück. Diese umfaßte nochmals eine spezielle liturgische Ausbildung. Michael Hesemann erwähnt sie:

> „Im Alumnatsjahr hörten die beiden Priesteramtsanwärter [sc. die beiden Ratzinger-Brüder, Anm. S.C.] Vorlesungen über Pastoraltheologie bei Regens Höck, über liturgische Praxis bei Subregens Braun, praktische Sakramentenlehre bei Alfred Läpple und Predigtlehre beim Augustinerpater Gabriel Schlachter. Außerdem unterrichtete sie Domkapellmeister Max Eham im Gregorianischen Choral.“[244]

Joseph Ratzinger empfing gemeinsam mit seinem Bruder Georg und dem engen Freund beider Rupert Berger durch seinen Erzbischof Michael Kardinal von Faulhaber am 29. Juni 1951 im Dom zu Freising das Sakrament der Priesterweihe. Georg Ratzinger sagt darüber: „Dann wurde der Weiheritus zelebriert, in einer Form, die uns damals sehr berührt hat.“[245] Dabei hebt er besonders die Bedeutung des Kerzenopfers der alten Weiheliturgie hervor.[246]

Joseph Ratzinger feierte seine Primiz am Sonntag, dem 1. Juli 1953, in der Früh um 7 Uhr, um seinem Bruder das Levitierte Hochamt zu überlassen.[247] Georg Ratzinger erwähnt aber auch konkrete liturgische Wünsche, die zu einer Diskussion mit dem Stadtpfarrer führten:

> „Was die Musik betraf, so bat ihn mein Bruder, die einfachsten Lieder, die im Gesangbuch standen, auszuwählen, denn die würden die Leute wenigstens kennen. Aber der Pfarrer Els war damit ganz und gar nicht einverstanden, er wollte etwas Feierlicheres und entschied sich für die ‚Christkönigsmesse‘ von Josef Haas.“[248]

Ebenso berichtet Georg Ratzinger von den dadurch entstandenen Problemen:

> „Natürlich haben die Leute sie [sc. die Christkönigsmesse, Anm. S.C.] nicht richtig gekonnt und auch der Jugendchor scheiterte an dieser Komposition. Noch vor Beginn der Predigt rief der Pfarrer dazwischen, die Leute sollten doch gefälligst alle mitsingen: ‚Da zwitscherten ein paar Spatzen vom Kirchenchor, das ist kein Gesang!‘“[249]

---

244 Michael Hesemann in: Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 168. Im Original kursiv. Vgl. auch: Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 13.

245 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 172.

246 „Am Ende der Priesterweihe trug jeder von uns eine brennende Kerze nach vorne, die er dem Erzbischof übergab, während vom Chor aus ein besonderer Hymnus erklang. Dieser Ritus, den es heute nicht mehr gibt, hat uns damals tief berührt. Das Kerzenopfer versinnbildlichte noch einmal unser eigenes Leben, das wir übergaben, damit das Licht des Evangeliums brenne und die Welt erleuchte. Es war der bewegende Abschluss einer Zeremonie, durch die unser ganzes Leben erneuert wurde.“ Ebd. Georg Ratzinger konnte sich gut an die Zeremonie erinnern, nicht aber an die genaue Stelle während der Pontifikalhandlung. Er meinte sich zu erinnern, daß eine deutsche Motette dazu gesungen wurde. Interview mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012.

Wahrscheinlich ist hier das Kerzenopfer zum Offertorium gemeint, das der traditionelle römische Weiheritus vorsieht. Vgl. Pontificale Romanum, Summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus maximis recognitum et castigatum, Mechliniae 1958, 52.

247 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 173f.

Zu den drei Traunsteiner Primizen siehe die Angaben von Berger, vgl. Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

248 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 174.

249 Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 175.

1.1.3.3 Zusammenfassung der liturgischen Prägung während der Ausbildung

Fassen wir die beiden Phasen der Ausbildung zusammen, die der junge Joseph Ratzinger durchschritt, so können wir Wesentliches über seine sehr frühe liturgische Prägungen sagen. Die Zeit in Freising mag Ratzinger zunächst ein gewisses Kontinuum zur bisherigen Frömmigkeit geboten haben, wie er sie von zu Hause her kannte. Der Akzent lag auf täglichen Übungen der Frömmigkeit, bei denen die Messe zwar unangefochtener Teil derselben, nicht aber ihr reflektiertes Zentrum war. Die feierliche Chorassistenz im Hohen Dom mag ihn erinnert haben an die Hochämter in Traunstein, die sein junges Herz ja bereits so nachhaltig berührt hatten.

Diese Prägung nimmt Joseph Ratzinger zunächst mit ans Georgianum in München. Hier trifft er auf eine ihm zunächst verschlossene Welt, jene der Liturgischen Bewegung. Joseph Pascher eröffnet durch die im Seminar gepflegte Praxis und durch regelmäßige Vorträge den Alumnen die Liturgie, zeigt ihre zentrale und normierende Stellung im geistlichen Leben der Kirche auf und verschafft den Einzelnen einen reflektierten Zugang zu ihr. Verweyen bemerkt, daß Ratzinger hier einem authentischen Seelsorger begegnete, vielleicht dem ersten in seinem Leben.[250]

Während der Zeit im Georgianum überzeugt ihn denkerisch besonders der Personalismus seines Doktorvaters wie auch jener von Henri de Lubac.[251] Was der junge Ratzinger an gemütsvollem Zugang zur Liturgie mitbringt, wird in den Münchener Studienjahren nicht zerstört, sondern vertieft. Beides wird ihm sein Leben lang wichtig bleiben. Insofern ist auch sein Zugang zur Liturgie ganz geprägt von einer dem Personalismus entsprechenden existentiellen Zusammenschau von Theologie und Leben. Diese kommt auch heute in seinem Lehramt als Papst zum Ausdruck. Als Beispiel diene seine sehr grundsätzliche Ansprache über monastische und scholastische Theologie vom Jahr 2009. Diese beschließt er mit den Worten:

> „Wenn die Liebe die betende Dimension der Theologie belebt, weitet sich die durch die Vernunft erworbene Erkenntnis. Die Wahrheit wird mit Demut gesucht, mit Staunen und Dankbarkeit angenommen. Mit einem Wort: die Erkenntnis wächst nur, wenn sie die Wahrheit liebt. Die Liebe wird Vernünftigkeit und die Theologie echte Weisheit des Herzens, die dem Glauben und dem Leben der Gläubigen Orientierung verleiht und sie trägt.“[252]

---

250 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 19f.

251 „Beide – de Lubac und Söhngen vertraten die personalistische Grundtendenz, die sich auch bei Ratzinger findet.“ Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 120.

Alfred Läpple faßt in diesem Sinne die Prägung des Denkens von Joseph Ratzinger seit seiner theologischen Frühzeit sehr schön zusammen, wenn er schreibt:

> „Leben und Denken, Beten und Glauben des heutigen Papstes Benedikt XVI. sind durchflossen von einer Theologie des Herzens (nach Augustinus, Bonaventura, Pascal, Newman, de Lubac und Hans Urs von Balthasar), von den spürbaren Emotionen des Personalismus (nach Martin Buber, Ferdinand Ebner und Theodor Steinbüchel), vom Beten und Musizieren im Elternhaus, gewiss auch von der bayerisch-barocken Frömmigkeit und ihrem Harmoniegedanken, in der ‚die Musik die Grundkunst des Barock' (Heinrich Rombach) ist."[253]

1.2 Joseph Ratzinger als Kaplan

Mit dem 1. August 1951 wird Joseph Ratzinger Kaplan in der Pfarrei München Hl. Blut,[254] eine Aufgabe, die er „mit einiger Sorge"[255] übernimmt, aber doch darin aufgeht. Hier ist sein Zugang zur Liturgie hauptsächlich ein praktischer, wobei er auch Religionsunterricht gibt.

Hermann Theißing, der kurz vor seinem eigenen Eintritt ins Priesterseminar Ratzinger damals dort erlebte, erwähnt, daß während dieser Kaplanszeit Romano Guardini in der Pfarrei wohnte und in ihr predigte.[256]

Die Pfarrei selbst war durch Pfarrer Blumschein (1884–1865) sehr ordentlich geführt, Theißing nennt es „linientreu" und bemerkt weiters:

„Wir waren sicher keine Bauernpfarrei draußen, aber auch keine stürmische progressive Pfarrei. … Zunächst einmal lief das so, wie es vorgegeben war. Experimente gab es überhaupt nicht."[257]

Für den Kontext unserer Untersuchung ist von Bedeutung, daß Theißing dem jungen Kaplan Ratzinger ausgezeichnete Predigten bescheinigt, die „sehr stark an der Liturgie ange-

---

252 Papst Benedikt XVI., Ansprache zur Generalaudienz vom 28. Oktober 2009, zitiert nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091028_ge.html. (abgerufen am 01. Mai 2016). Italienisches Original: „Quando l'amore vivifica la dimensione orante della teologia, la conoscenza, acquisita dalla ragione, si allarga. La verità è ricercata con umiltà. accolta con stupore e gratitudine: in un aparola, la conoscenza cresce solo se ama la verità. L'amore diventa intelligenza e la teologia autentica sapienza del cuore, che orienta e sostiene la fede e la vita dei credenti." Benedetto XVI., *La catechesi dell' udienza generale*. La »teologia monastica« e la »teologia scolastica« (28 ottobre 2009), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. V, 2 2009 Luglio-Dicembre), Città del Vaticano 2010, 436-443, hier: 439f.

253 Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 126.

254 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 72.

255 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 74.

256 Vgl. Interview mit Msgr. Dr. Hermann Theißing am 22. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 128-140, hier: 136.

257 Interview mit Msgr. Dr. Hermann Theißing am 22. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 128-140, hier: 136f.

lehnt“[258] waren. Liturgische Prägung des jungen Kaplans und insofern ein Stehen in der Liturgischen Bewegung waren also nicht notwendigerweise an die Veränderung der geltenden liturgischen Gesetze gebunden.[259]

1.3 Joseph Ratzinger als Dozent und Professor

1.3.1 Joseph Ratzinger als Dozent in Freising (1952–1954)

Mit dem 1. Oktober 1952 wird Joseph Ratzinger zum Dozenten ins Klerikalseminar nach Freising berufen.[260] Wie Berger bemerkt, handelte es sich um eine Präfektenstelle, die mit „‚Liturgik‘ betitelt“[261] war; jene, die zur eigenen Studienzeit der beiden Alfred Läpple besetzte. Sein unmittelbarer Auftrag dort war zunächst eine Vorlesung zur Sakramentenpastoral für das Alumnat.[262] Zugleich mußte er sich auf die Promotionsprüfungen vorbereiten. Im Juli 1953 wurde er mit seiner als Preisarbeit der theologischen Fakultät vergebenen und von Gottlieb Söhngen betreuten Arbeit über „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“[263] zum Doktor der Theologie promoviert.[264]

Einer seine ersten Hörer, Elmar Gruber, beschreibt den Vorlesungsstil des jungen Dozenten Ratzinger als „meditativ-reflexiv“.[265] Dabei wendet dieser im Prinzip an, was er sich seit den eigenen Anfängen als Seminarist und den Diskussionen mit den Kommilitonen und Professoren in Freising erworben hat, eine existentielle Theologie. Gruber erinnert sich:

> „Ratzinger hatte schon eine grundsätzlich existentielle Motivation, das war nicht das rein Wissenschaftliche, sondern eine auf den Existenzvollzug des Menschen hin geordnete Weise, Wirklichkeiten zur Sprache zu bringen, und zwar so, dass diese Wirklichkeiten beginnen, sich im Leben der Menschen auszuwirken, indem sie zur Sprache gebracht werden.“[266]

---

258 Interview mit Msgr. Dr. Hermann Theißing am 22. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 128-140, hier: 137.

259 Zur konkreten Tätigkeit siehe auch: Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 182.

260 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 75.

261 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114, hier: 111.

262 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 75.

263 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418.

264 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 76.

265 Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 141-150, hier: 141.

266 Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 141-150, hier: 147.

Wenn dieser – sein ehemaliger Student – im Rückblick auf Ratzingers damalige Haltung zur Liturgie gefragt wird, antwortet er: „Das ist schwierig. Ich habe das Empfinden, dass die tiefen Glaubenserlebnisse der Evangelisation durch die Eltern eben sehr stark verknüpft waren mit der Art und Weise der früheren Liturgie.“ Dann folgen einige prinzipielle Erwägungen über Katechese. Diese münden dann wieder in eine Bemerkung zu Ratzinger und Liturgie damals. Im Wortlaut sagt Gruber:

> „Die grosse Offenheit für einen erfahrbaren Gott wäre schon da, es ist nur schade, dass sie zu wenig genützt wird. Vielleicht fehlen auch die Kräfte, die erfahrungsbezogen von Gott reden können. Die Verkündigung ist ein gestalterisches Tun. Bei Ratzinger hat man schon in diesen jungen Jahren das Gestalterische gespürt, nicht nur das Deduktive, sondern das Zeigen.“[267]

Im Kontext wird klar, daß Ratzinger die Kraft des Wortes mit einer lebendigen Haltung dem Objekt der Wissenschaft gegenüber zu verbinden wußte.

Berger betont die für unseren Kontext wichtige Akzentuierung der damaligen Theologie Ratzingers, wenn er sagt:

> „Seine Dogmatik war sehr stark schriftbetont … Die Akzentuierungen, die schon seine Dissertation prägten, waren ganz deutlich zu spüren: Dass Eucharistie Konkretisierung der Kirche ist, ganz vereinfacht gesagt.“[268]

Michael Hesemann erwähnt in bezug auf die konkrete Liturgie, daß Joseph Ratzinger im Dom Gottesdienste hielt und Beichte hörte.[269] Zur priesterlichen Tätigkeit bemerkt ein Zeitgenosse:

> „Weiterhin musste er im Dom, der damals eine stark besuchte Beichtkirche war, an Samstagen und Sonntagen Beichte hören. Tägliche Zelebration der hl. Messe im Dom oder bei den Studenten in der Hauskapelle war eine Selbstverständlichkeit. Der Domgottesdienst (erste Messe täglich um 6 Uhr) und die Predigten waren von den Priestern des Seminars zu halten.“[270]

Ratzinger war auch als Studentenseelsorger tätig, und zwar „mehr oder minder amtlich“ an der Hochschule Weihenstephan und „[v]om Wintersemester 1955/56 bis zu seinem Weggang“[271] an der eigenen Hochschule. Im Jahr 1959 wurde er Ehrenphilister der Katholischen

---

267 Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 141-150, hier: 149.

268 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114, hier: 111.

269 Hesemann in: Georg Ratzinger, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011, 183.

270 Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 14.

271 Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising

Studentenverbindung Isaria Freising im KV.[272] Bekannt wurde Ratzingers Geistliches Wort über den Jodler zum Nikolausabend 1953, in dem sich auch der Humor des jungen Dozenten zeigte.[273]

In diesem Sinne wird man Verweyen zustimmen, wenn er den Kern des Ganzen beschreibt:

> „Bei Joseph Ratzinger haben sich von Anfang an ein intensives Mühen um wissenschaftliche Exaktheit und das Ringen um eine glaubwürdige priesterliche Existenz so eng miteinander verschränkt, wie man es sonst sehr selten findet.“[274]

1.3.2 Joseph Ratzinger als Professor

1.3.2.1 Freising (1954–1959)

Mit dem Wintersemester 1954/55 übernimmt Joseph Ratzinger die Lehrstuhlvertretung der Professur für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule auf dem Freisinger Domberg. Zu dieser Zeit arbeitete er noch an seiner Habilitation bei Gottlieb Söhngen über Bonaventura.[275] An dieser Stelle brauchen wir nicht auf die damit verbundene Kontroverse mit Schmaus einzugehen.[276] Als Abschluß des Habilitationsvorgangs fand am 21. Februar 1957 die Verteidigung statt, mit der Ratzinger habilitiert wurde.[277] Daraufhin wurde er Privatdozent an der Universität München und ab dem „1. Januar 1958 … Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Freising.“[278]

In der Zeit als Professor in Freising sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:[279]

Wintersemester 1956 / 57: Sakramentenlehre, 1. Teil

2006, 11-24, hier: 14.

272 Vgl. Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 14.

273 Vgl. Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 14-16.

274 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 22.

275 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 77-79.

276 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 82-88.

277 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 87f.

278 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998 8, 88.

279 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 194f.

Wintersemester 1956 / 57: Ekklesiologie

Wintersemester 1956 und

Sommersemester 1957: Sakramentenlehre, 2. Teil

Wintersemester 1958 / 59: Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus)

1.3.2.2 Bonn (Jahre 1959–1963)

Mit dem Jahr 1959 wird Joseph Ratzinger Professor für Fundamentaltheologie in Bonn.[280] Zunächst nahm er für acht Wochen Wohnung im Collegium Albertinum. Die Messe feierte er in der Regel täglich als Einzelzelebration mit einem Ministranten. Manuel Schlögl bemerkt:

> „Dazu ging er anfangs an einen Altar in der Sakristei der Konviktskirche, weil es dort wärmer war als im großen Kirchenraum, später auch an einen der Seitenaltäre des Bonner Münsters, vorzüglich an den Johannes- oder den Verkündigungsaltar. Peter Schnell, der damals als Kaplan in der Münsterpfarrei tätig war, erinnert sich gerne, mit welcher Bescheidenheit und Selbstverständlichkeit der Universitätslehrer dort auch in die Rolle des Messdieners schlüpfte, um ihm bei der Frühmesse zu assistieren.“[281]

Im Herbst 1959 zog Ratzinger in seine neue Dienstwohnung nach Bad Godesberg. Im Wechsel mit Prof. Ludwig Hödl übernahm er Gottesdienste in St. Augustinus: „Werktags zelebrierten sie die Frühmesse, am Sonntag den Frühgottesdienst um 7.30 Uhr oder das Hochamt um 11 Uhr.“[282] Manuel Schlögl hält die Erinnerungen eines Zeitzeugen fest, der damals Messdiener des späteren Papstes war:

„Die Frühmesse dauerte nicht lange, weil ich in die Schule und Ratzinger zur Uni musste. Ratzinger hat die Messe schnell gefeiert, beim Stufengebet musste ich mich bemühen, um mitzukommen.“[283]

---

280 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), [2]1998 92.

281 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 25.

282 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 38.

283 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 39. Der Name des Ministranten ist Erwin Ruckes. Schlögl erwähnt in diesem Zusammenhang noch zwei Anekdoten: „Als der Küster einmal verschlief, läutete Ratzinger an der Tür, ließ sich den Kirchenschlüssel geben und bereitete selbst alles für den Gottesdienst vor. Ein andermal erlitt ein älterer Kirchenbesucher während der Messe einen Herzanfall. Ratzinger unterbrach geistesgegenwärtig die Liturgie und spendete ihm die Krankensalbung.“ (Ebd.).

Nebenbei war Ratzinger auch seelsorglich tätig, so bei Predigten an der Kirche der Universität[284] und auch (im Wintersemester 1959/60) als Beichtvater am Albertinum.[285] Im Studienjahr 1960/61 versah er sogar offiziell das Amt des Universitätspredigers.[286] Einblicke darin, wie gut er diesen Dienst ausführte, bietet ein Dankbrief des damaligen Dekans der Fakultät, Prof. Karl Theodor Schäfer:

„Wie Sie wissen, war es vor einem Jahr so weit, dass Herr Kollege Auer die Einstellung des akademischen Gottesdienstes glaubte beantragen zu sollen, weil kein Interesse dafür bestehe. Heute sind 163 Besucher des Hochamtes gezählt worden. …

Es kam mir als Dekan darauf an, zu beweisen, dass es möglich ist, den akademischen Gottesdienst so zu gestalten, wie es dem Rang einer Theologischen Fakultät entspricht. Sie haben den Beweis dafür erbracht und einen Standard geschaffen, den aufrechtzuerhalten die Fakultät als ihre Ehrensache wird betrachten müssen.“[287]

Aus dem Brief ist ferner ersichtlich, daß Ratzinger sich auch zur Zelebration der Messen bereiterklärt hatte. Seine Predigten waren nach dem Urteil von Zeitzeugen sehr lebensnah[288] und entsprachen damit seinem existentiellen Anspruch an die Theologie. „Als Thema legte Ratzinger gewöhnlich das Sonntagsevangelium aus, er veranstaltete aber auch eine Predigtreihe zum Vaterunser.“[289]

Schließlich war Ratzinger von Seiten der Fakultät zuständig für die geistliche Begleitung der Laienstudenten, die damals immer noch eine Neuheit darstellten. Der beliebte junge Professor hielt für sie spezielle Veranstaltungen, stand für Einzelgespräche zur Verfügung[290] und beteiligte sich auch an der von Studenten betreuten Vinzenzkonferenz, einem damals noch verbreiteten sozialem Projekt, wo man sich um Bedürftige kümmerte.[291]

---

284 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 33.

285 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 27

286 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 62.

287 Dekan Prof. Karl Theodor Schäfer, Brief an Joseph Ratzinger vom 17. Juli 1960, zitiert nach: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 61.

288 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 62.

289 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 62.

290 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 64f.

291 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 66.

„[M]an las gemeinsam in der Heiligen Schrift, ein Student oder ein eingeladener Dozent hielt einen kleinen Vortrag darüber, man tauschte sich aus und plante die nächsten Einsätze.“[292]

Bemerkenswert ist, daß sich zu jener Zeit in der Fakultät Professoren befanden, die auch für den Kontext des liturgischen Denkens wichtig sind und die er zum Teil auch in seiner Autobiographie heraushebt.[293] Es handelt sich an erster Stelle um den Liturgiker und Altertumsforscher Theodor Klauser und den Historiker des Konzils von Trient Hubert Jedin. Mit Klauser verband Ratzinger ein eher akademisches, mit Jedin zugleich ein freundschaftliches Verhältnis.[294]

In Bonn entstand auch die Freundschaft mit dem späteren Konvertiten Paul Hacker,[295] dem Ratzinger wesentliche Einsichten in die religionsgeschichtliche Forschung verdankt.[296] Die beiden Kollegen blieben auch in Münster verbunden, „wo sich ihre Freundschaft noch vertiefte“.[297] Es ist nicht unbedeutend, daß Hacker sich nachdrücklich in den nachkonziliaren Disput um die Liturgiereform und Fragen der Glaubenslehre einschaltete, was damals auch durchaus zu Spannungen in der Freundschaft führte.[298] Umso auffallender sind die Zeilen über Hacker in Ratzingers Lebensrückblick, „würdigte er ihn doch … so ausführlich wie kaum einen anderen“.[299] Er sieht sich „im religionswissenschaftlichen wie im theologischen Bereich in vieler Hinsicht als sein Schuldner“[300]. Das Opus des Freundes werde „eines Tages wieder entdeckt werden und noch vieles zu sagen haben.“[301] Für Ratzinger war dieser

---

292 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 66.

293 Zum damaligen Professorenkollegium in Bonn und die Erwähnung bzw. Nichterwähnung von Kollegen durch Ratzinger in seiner Autobiographie, siehe: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 30-33.

294 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 30.

295 Für die Angaben dieses Anschnitts vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 93-96.

296 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 54-57.

297 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 57.

298 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 96.

299 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 57.

300 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 96; auch zitiert bei: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 57.

301 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 96. Mittlerweile sind wichtige Beiträge Hackers zur nachkonziliaren Krise in einem neuen Sammelband vereinigt: Rudolf Kaschewsky (Hg.), Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Paul Hacker zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum (Editiones Una Voce e.V.), Heimbach (Eifel) 2012. Hierin findet sich auch eine deutliche Kritik an Ratzingers Pneumatologie in der „Einführung in das Christentum“. Ebd., 103-109. Im liturgischen Bereich findet der akademische Freund aber positive Erwähnung. In einem Kurzaufsatz Hackers über die neue Perikopenordnung aus dem Jahr

Austausch eine wichtige Vorbereitung, um später selbst „zu Fragen der Mission und der Neuevangelisierung kompetent Stellung zu nehmen.“[302] Und gerade im Bereich der Mission ist bei Ratzinger auch die Eucharistietheologie zentral.

In den Bonner Jahren vertiefte sich auch die Freundschaft Joseph Ratzingers mit Wilhelm Nyssen, die aus der Zeit im ausgelagerten Georgianum in Fürstenried herrührte. Nyssen hatte später in Freiburg über Bonaventura promoviert und war zeitlebens als Studentenpfarrer und ab 1980 auch als Honorarprofessor für Byzantinistik an der Universität Köln tätig war.[303] Sein Denken war tief verwurzelt in der Spiritualität der Kirchenväter, der Liturgie und der sakralen Kunst, was eine wichtige gemeinsame Grundlage des Austauschs mit Ratzinger bedeuten mußte. Er war zudem befreundet mit den für die Liturgiewissenschaft wichtigen Theologen Julius Tyciak und Klaus Gamber.[304]

Da die Exegese für Ratzingers Theologie von besonderer Bedeutung ist, sei auch darauf verwiesen, daß er in Bonn Heinrich Schlier kennen und schätzen lernte.[305] Auf ihn verweist er häufig in seinen eigenen Werken.[306]

Durch den Bonner Lehrstuhl und wurde der damalige Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings – unter Einwirkung seines Sekretärs Hubert Luthe – auf Ratzinger aufmerksam.[307] Diese Bekanntschaft sollte zur Ernennung Ratzinger als persönlichem Konzilsberater, schließlich zum Peritus des II. Vatikanischen Konzils führen.

Hansjürgen Verweyen bemerkt, daß mit Blick auf die Biographie hier wirklich ein entscheidender Einschnitt festzustellen ist und für Joseph Ratzinger „mit der Zeit in Bonn … ein

---

1977 steht der Satz: „Ratzinger hat sich inzwischen gegen dieses Lektionar ausgesprochen!“ (ebd., 113). Ebenso findet sich in einem undatierten Beitrag, der sich bemerkenswerterweise gegen Vinzenz Pfnür, also einen Ratzinger-Schüler richtet, auch ein Verweis auf eine Bemerkung Ratzingers zur Konzilskontinuität: „Kardinal Ratzinger hat einige Zeit vor seiner Weihe zum Erzbischof und seiner Erhebung zum Kardinal erklärt, daß man das II. Vatikanum nicht ohne das I. Vatikanum und das Tridentinum haben kann.“ (Ebd., 129). Dabei ist wichtig festzuhalten, daß es Hacker nicht um eine Restauration oder um die Bewahrung des Status Quo ante ging, sondern um wahre Reform der Kirche. Sein Beitrag aus dem Jahr 1969 über „Macht und Kreuz“ (Ebd., 159-177) richtet sich etwa gegen Machtmißbrauch, gegen fürstlichen Prunk und die Versuchung weltlicher Reiche und sogar gegen falsche Anathemata. Er steht in inhaltlicher Nähe zu Ratzingers Entweltlichungstheologie und zu seiner Haltung gegenüber der Orthodoxie.

302 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 120.

303 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 27f. und 140.

304 Wilhelm Nyssen hat Anfang der 1990er auch im Seminar der Priesterbruderschaft St. Petrus in Wigratzbad gelehrt, wo der Verfasser dieser Arbeit ihn noch gehört hat.

305 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 33.

306 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 34.

307 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 100.

völlig neuer Lebensabschnitt begann.“[308] Dies ist auch ersichtlich mit dem Blick auf die gegenüber Freising erweiterte Hörerschaft.[309] In Bonn bildete aus den Doktorandenkolloquien der Ratzinger-Schülerkreis.[310]

Erwähnenswert ist die Bemerkung Verweyens über die Antrittsvorlesung Ratzingers am 24. Juni 1959 in Bonn. Sie lautete „Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen.[311] Verweyen verweist darauf, welche Bedeutung die hierin entwickelten Gedanken nach wie vor für Ratzinger haben. Es geht um die „Frage der Möglichkeit dogmatischer Religion überhaupt“, wozu er zunächst die Zuordnung von „allgemeingültiger Vernunft und religiösem Erleben“[312] klärt.

In der Bonner Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:[313]

Sommersemester 1960 und 1962: Die Lehre von der Kirche

Sommersemester 1960: Seminar: Kirche, Sakrament und Glaube nach der Augsburgischen Konfession

308 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 27.

309 Nähere Angaben in: Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 12.

310 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 87-94.

311 Veröffentlicht unter: Joseph Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis (1960), hg. v. H. Sonnemans, Leutesdorf 2004, 13 (Zitiert nach: Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 29.

312 Joseph Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis (1960), hg. v. H. Sonnemans, Leutesdorf 2004, 13 (Zitiert nach: Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 29).

313 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 195f. Vgl. zur ekklesiologischen Vorlesung: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 126.

Exkurs: Die Konzilsjahre

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die für unseren Kontext relevanten Details der Konzilszeit im Leben Ratzingers einzugehen. Zunächst werfen wir einen Blick auf die Frage nach dem Beginn der Zusammenarbeit zwischen dem Kardinal und dem jungen Professor. Joseph Ratzinger bemerkt:

> „Kardinal Frings hörte einen Vortrag über die Theologie des Konzils an, zu dem mich die Katholische Akademie Bensberg eingeladen hatte, und verwickelte mich hernach in ein langes Gespräch, das zum Ausgangspunkt einer über Jahre währenden Zusammenarbeit wurde.“[314]

Demnach wäre dieser Vortrag[315] im Jahr 1961[316] der Ausgangspunkt der Zusammenarbeit während der Konzilszeit gewesen.

Aus den Lebenserinnerungen von Frings ergibt sich ein im Detail anderes Bild. Hier fällt das entscheidende Treffen in den Zusammenhang mit der Vorbereitung jener Rede, die Frings für den 20. November 1961 über das Konzil im Teatro Duse in Genua für das Institut für Entwicklungsfragen Columbianum zugesagt hatte.[317] Im Bericht des Kardinals lesen wir:

> „In einem Gürzenich-Konzert traf ich Professor Joseph Ratzinger, der kurz vorher als Fundamentaltheologe nach Bonn gekommen war und der sich bereits eines großen und guten Rufes erfreute. Ich bat ihn, ob er mir bei der Bearbeitung dieses Themas behilflich sein wollte, und auch ihn schien diese Themenstellung zu reizen. Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm.“[318]

Norbert Trippen kommentiert: „Wir begegnen hier der frühesten Spur der Zusammenarbeit von Kardinal Frings und Professor Ratzinger im Hinblick auf das Konzil.“[319] Dies wird vom ehemaligen Sekretär des Kardinals, Bischof Hubert Luthe bestätigt.[320] Somit begann die Zusammenarbeit entweder im Anschluß an den Vortrag in Bensberg oder an das Konzert.

Jedenfalls beeindruckte Kardinal Frings den jungen Professor sehr. Davon zeugen nicht wenige Aussagen von Ratzinger selbst. Noch als Papst schreibt er 50 Jahre nach dem Konzil: „In Kardinal Frings hatte ich einen »Vater«, der diesen Geist des Konzils beispielhaft lebte.

314 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 100.

315 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), leicht überarbeitet abgedruckt in: JRGS 7/1, 92-120. Vgl die editorischen Hinweise, wo der Verweis auf den Vortrag in Bensberg steht, JRGS 7/2, 1203f.

316 Die Jahresangabe entnehmen wir Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers, Göttingen 2011, 234. Maaßen verweist für diesen Vortrag selbst aber lediglich auf Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 100, wo sich keine Jahresangabe findet.

317 Diese Hinweise entnehmen wir: Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 240.

318 Zitiert nach: Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 240.

319 Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 241.

320 Siehe: Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 241.

Er war von großer Offenheit und Weite, aber er wusste auch, dass nur der Glaube ins Freie, in die Weite hinausführt, die der positivistischen Einstellung verschlossen bleibt. Diesem Glauben wollte er mit der im Sakrament der Bischofsweihe empfangenen Vollmacht dienen.“[321]

Hansjürgen Verweyen verweist, womit wir eine weitere Perspektive andeuten wollen, auf den Kontext des Wirkens von Frings in der frühen Bundesrepublik Deutschland, der sog. „Adenauer-Ära“[322] und ihrer dezidiert christlichen Prägung. „Die Mischung von weltoffener Klugheit und Entschiedenheit für bewährte Traditionen, die Joseph Frings im zerbombten Köln, in der Phase der Gründung der Bundesrepublik und nachher auf dem Konzil bewies, schuf eine mentale Atmosphäre, die Joseph Ratzinger als Professor in Bonn und bald danach auch als Berater des Kardinals von Anfang an überzeugte.“[323]

Josef Kardinal Frings war eine der der einflußreichsten Persönlichkeiten des II. Vaticanums. Der Kölner Erzbischof war

> „schon Mitglied der vorbereitenden Zentralkommission [seit 1960], wurde dann [1962] Mitglied des Präsidiums und blieb, als die Leitung der Verhandlungen [1963] auf die Moderatoren überging, Mitglied des Präsidialrates. Als Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz besaß er außerdem Einfluss auf die zahlenmäßig zwar nicht starke, dennoch gewichtige Gruppe der Bischöfe aus dem deutschen Sprachraum und der aus diesem Raum stammenden Missionsbischöfe, sie sich während des Konzils regelmäßig [montags um 17 Uhr im Priesterkolleg an S. Maria dell‘ Anima in Rom] unter seinem Vorsitz versammelten.“[324]

In bezug auf theologische Fragen sandte Frings „ab April 1962 bis zum Ende des Konzils“[325] Dokumente zur Konzilsvorbereitung an Ratzinger. Darunter befand sich auch der Entwurf des Schemas De sacra liturgia, das zusammen mit sechs anderen Entwürfen am 23. Juli 1962 den designierten Konzilsvätern zugesandt wurde.[326] Am 29. August bat Frings

---

321 Papst Benedikt XVI., Vorwort in: JRGS 7/1, 5-9, hier: 9.

322 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 35.

323 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 56. Die weiteren Gedanken Verweyens in diesem Kontext verdienen, auch hier festgehalten zu werden, denn sie lassen noch ein wenig tiefer in das Herz des jungen Theologen schauen, der Joseph Ratzinger damals war: „In seinem begeisterten Rückblick auf diese Zeit findet sich der Satz: ‚Der große Strom mit seiner internationalen Schiffahrt gab mir ein Gefühl der Offenheit und Weite, einer Berührung der Kulturen und der Nationen, die seit Jahrhunderten hier aufeinander trafen und sich befruchteten.‘ ... Zu Füßen des Kölner Doms – wo Werner Bergengruen auf dem Kölner Katholikentag von 1956 die Schlußrede gehalten hatte – sagte ein halbes Jahrhundert später Benedikt XVI. zu den Teilnehmern am 20. Weltjugendtag: ‚Hier spürt man die große Geschichte, und der Strom gibt Weltoffenheit. Die Jugend aus aller Welt wird kaum die tiefe Bewegung wahrgenommen haben, die im Unterton seiner Stimme mitschwang.“ Ebd.

324 Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 210.

325 Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 21.

326 Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 304.

Ratzinger schriftlich um Stellungnahme,[327] die er unter dem Datum des 14. Septembers[328] erhielt und am 17. September an Kardinalstaatssekretär Cicognani absandte.[329]

Schon Trippen führt gute Gründe an, die dafür sprechen, daß Frings in seinem Urlaub den Entwurf Ratzingers einfach unterschrieben und nach Rom geschickt habe.[330] Er wurde auch in die Gesammelten Schriften Ratzingers aufgenommen,[331] wobei vermerkt ist, daß diesem Entwurf

> „die Beratungen zugrunde [liegen], zu denen sich ein Kreis von Theologen (Weihbischof Reuss sowie die Theologen Bacht, Feiner, Grillmeier, Hirschmann, Rahner, Ratzinger, Semmelroth und Stakemeier – wenn auch nicht alle gleichzeitig anwesend) vom 9. bis 11. September 1962 bei Hermann Volk, dem Bischof von Mainz, getroffen hatte.“[332]

Kardinal Frings nahm mit seinem theologischen Berater Joseph Ratzinger Wohnung im Priesterkolleg Santa Maria dell'Anima.[333] Weihbischof Helmut Krätzl erwähnt in einem Interview das Detail, daß Ratzinger während der Konzilssessionen in der Anima privat zelebrierte und man sich gegenseitig ministrierte.[334] An diese Privatzelebrationen erinnert sich auch Bischof Reinhard Lettmann:

> „Ich erinnere mich, dass ich mit Joseph Ratzinger oft die Frühmesse am Seitenaltar gelesen habe, es gab damals ja noch keine Konzelebration. Ein Nachbar namens Salvatore besorgte als Messdiener gleich mehrere Priester.“[335]

Frings ließ seine Konzilsreden durch Ratzinger entwerfen, mußte sie aber wegen seiner starken Sehschwäche auswendig halten, wodurch es zu Unterschieden kommt zwischen dem Entwurf, der tatsächlich gehaltenen Rede und der schriftlich eingereichten Form dersel-

---

327 Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 308.

328 Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205.

329 Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 309.

330 Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 309[301].

331 Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141.

332 Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205.

333 Vgl. Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 603.

334 „Kardinal Frings war fast blind und wurde von zwei jungen Priestern geführt, von Hubert Luthe, dem späteren Bischof von Essen, und Joseph Ratzinger. Wir sind am Rande des Konzils oft am Abend in der Anima ... zu Gesprächen zusammengetroffen. Er war überaus bescheiden und sehr kollegial. Jeder Priester hat damals an einem Seitenaltar in der Anima Messen gehalten, und wir haben uns dabei gegenseitig ministriert.“ Als Ratzinger für Krätzl ministrierte, Interview mit Weihbischof Helmut Krätzl von Dietmar Neuwirth, Die Presse, Wien, Ausgabe vom 06.10.2012, in: http://diepresse.com/home/panorama/religion/1298096/Als-Ratzinger-fur-Kraetzl-ministrierte (abgerufen am 9. Dezember 2015). In seinem in Buchform erschienenen ausführlichen Rückblick auf das Konzil erwähnt Krätzl diese Details nicht. Vgl. Helmut Krätzl, Das Konzil – ein Sprung vorwärts. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz, Innsbruck/Wien 2012.

335 Zitiert nach: Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 72.

ben.[336] Joseph Ratzinger schildert uns, wie der Kardinal damals während der Sessionen wirkte:

> „So oft Frings sprach, füllte sich die Aula; er durfte immer der Aufmerksamkeit des Plenums sicher sein. Es war beeindruckend, zu sehen, wie der fast blinde Kardinal frei aus dem Gedächtnis sprach, mutig an den Kern der Dinge heranging und doch zugleich immer eine überzeugende Güte ausstrahlte, so dass sich auch in kritischen Situationen nie jemand durch ihn verletzt fühlen konnte. Dieses Bild des ehrwürdigen, eher gebrechlich wirkenden und doch so lebendigen Kardinals hat sich wohl allen Konzilsvätern eingeprägt und sicher hat gerade der Eindruck des Blinden, der jenseits der Schwelle stand, bis zu der Eitelkeit oder Ehrgeiz zählen können, viel zu dem Echo beigetragen, das seine Worte hervorriefen. Auch die Autorität, die er als Schöpfer von »Misereor« und »Adveniat«“ in der Weltkirche genoss, hat eine Rolle gespielt, und schließlich war es natürlich auch nicht gleichgültig, dass er als Mitglied des Präsidialkollegiums immer als einer der Ersten das Wort erhielt und so die Richtung eher prägen konnte als die späteren Redner. Immerhin haben nicht alle, die am Anfang standen, ähnlich gewirkt“.[337]

Es ist wohl auch nicht unwichtig, auf Ratzingers Zeugnis zu hören, wie der Kardinal seine Vorträge in der Aula vorbereitet hatte:

> „Wie hat der Erzbischof eigentlich seine Reden gebaut? Es wäre viel zu simpel, hier auf seine Haustheologen zu verweisen. Frings hat nie den kürzesten Weg zu einer Rede gewählt, nämlich sich einfach einen Text verfassen zu lassen – das wäre übrigens schon bei seinem Augenleiden und dem Zwang zum freien Sprechen schwierig gewesen.
>
> Der Weg begann damit, dass er sich zunächst das betreffende Schema vorlesen ließ. Diese Lektüre wurde vielfach durch Zwischenfragen unterbrochen bei denen der sprachliche und gedankliche Sinn des Textes geklärt und so auch schon in einem ersten Schritt die sachliche Durchdringung vorbereitet wurde. Dann wurden die problematischen Stellen noch einmal vorgenommen, nochmals gelesen, nochmals interpretiert und nun auch schon inhaltlich diskutiert. So ergab sich schließlich von selbst ein Gespräch über das Ganze, in dem die Hauptlinien der Stellungnahme erarbeitet wurden.
>
> In diesem Stadium wurde dann der Entwurf eines Redetextes in Auftrag gegeben. Hernach ließ er sich diesen Redetext vorlesen; er wurde dann wieder in ähnlicher Weise diskutiert wie vorhin das Schema, wobei sich zwangsläufig die verschiedensten Abänderungen ergaben. Anschließend begann Frings mit dem Memorieren, bei dem sich ihm Formulierung und Gedanke endgültig klärten. Die so von ihm erarbeitete Redefassung diktierte er dann seinem Sekretär. Übrigens kam es vor, dass er im nochmaligen Memorieren nach dem Diktat den Text abermals umstieß und dann erst die endgültige Fassung festlegte.“[338]

Ratzinger hat im Rückblick auf diese Zeit mit vorsichtiger Zurückhaltung seinen Einfluß auf die Arbeit des Kardinals bestätigt. Auf eine Frage, ob er „etwas bewirken“ habe können, antwortet er:

> „Ich denke schon. Es war ein sehr herzliches und familiäres Verhältnis mit Kardinal Frings und seinem Sekretär Luthe, mit dem ich ja gemeinsam studiert hatte. Wir sind alle Texte zusammen durchgegangen. … Wir haben sie ihm vorgelesen, dabei schon diskutiert und uns unsere Gedanken gemacht. Ich habe dann hernach aufgrund dieses Gespräches, das wir geführt hatten, einen Vorschlag ausgearbeitet und wir haben auch überlegt, mit welchen anderen Bischöfen man über welche Dinge wie Kontakt aufnehmen sollte, so dass wir in einem sehr breiten Kontakt mit den Kardinälen, vor allen Dingen, natürlich gestanden sind, wichtige Dinge mit ihnen auch gemeinsam überlegen konnten, und ich denke, dass

---

336 Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 383 und 561.

337 Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 611.

338 Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 611f.

> aus diesen Gesprächen, wo ich mir jetzt keine besondere Originalität zuschreiben will, aber meinen Beitrag geleistet habe, doch einiges herausgewachsen ist.“[339]

Er bejaht die Frage des Redakteurs, damals „auf der progressiven Seite gewesen, modern und nach vorne gehend“[340] gewesen zu sein mit:

„Ja, wenn man es so ausdrücken will, kann man (es) schon sagen. Es war ja auch die Aufgabe des Konzils, Türen zu öffnen, natürlich immer in der Kontinuität des katholischen Glaubens“.[341]

1.3.2.3 Münster (1963–1966)

Ab dem Jahr 1963 wechselt Ratzinger auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte nach Münster. Über den zeitgeschichtlichen Hintergrund bemerkt Manuel Schlögl:

> „Gesellschaftlich dominierte noch das Bewahrende, Wertorientierte, Konservative der Adenauer-Ära. Es herrschte ein grundsätzlicher Einklang von politischem und kirchlichem Leben.“[342]

Mit Verweyen können wir aber ergänzen, daß sich gesellschaftlich doch langsam ein Umbruch anbahnte, der zur Kulturrevolution der sog. 1968er führen sollte. Deswegen nennt diese Jahre „die Totenglocke für die Adenauer-Zeit“.[343] In bezug auf Ratzinger geht er dabei davon aus, daß dieser sich ab Münster und später dann in Tübingen „sich in eine andere Welt versetzt glaubte“[344].

In diesem Kontext betont Verweyen den Einfluß der Verleger Axel Springer und Rudolf Augstein:

> „Welch seltsames Paar! Zumindest *eine* Seelenverwandtschaft zwischen beiden liegt jedoch offen zutage: In den Presseerzeugnissen aus ihren Verlagen ließ sich kaum einmal etwas entdecken, das zur Festigung christlicher Vorstellungen vom Wahren und Guten gedient hätte. Auf sehr verschiedenen Wegen trugen sie vielmehr zu deren Unterhöhlung bei.“[345]

---

339 Der Wille der Väter. Geist und Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils [Gespräch mit Hubert Schöne, Redakteur des BR] (1990) in: JRGS 7/2, 1091-1105, hier: 1091.

340 Der Wille der Väter. Geist und Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils [Gespräch mit Hubert Schöne, Redakteur des BR] (1990) in: JRGS 7/2, 1091-1105, hier: 1093.

341 Der Wille der Väter. Geist und Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils [Gespräch mit Hubert Schöne, Redakteur des BR] (1990) in: JRGS 7/2, 1091-1105, hier: 1093.

342 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 20.

343 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 56.

344 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 56.

345 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 56. An anderer Stelle sagt er: „Vor allem der neuen ‚Union von Thron und Altar‘ in der ‚Adenauer-Ära‘ hatte Augstein den Kampf angesagt. Schwieriger nachzuvollziehen ist, warum er auch noch in den Jahrzehnten danach fast zu jedem Hauptfest der Christenheit einen Artikel herausbrachte, der auf die Unterminierung alles Christlichen zielte.“ Ebd., 57.

Diese Entwicklung hin zum Verfall der bisher christlich geprägten Gesellschaft müssen wir auch auf den weiteren Stationen des Lebensweges Joseph Ratzingers im Hinterkopf behalten.

Joseph Ratzinger zelebriert in der Münsteraner Zeit meistens in einer Schwesternkapelle:

> „Häufig ging Joseph Ratzinger, begleitet von einem seiner Studenten, frühmorgens die Straße hinunter und feierte um 6.30 Uhr in der Hauskapelle der Klinik mit einer kleinen Gemeinschaft von Ordensschwestern und Patientinnen die Heilige Messe."[346]

Ab und zu hatte er aber auch die Messe für die Gemeinschaft des Priesterseminars. Manuel Schlögl zitiert einen der damaligen Seminaristen:

> „Eigentlich waren alle im Borromäum von Ratzinger begeistert. Beim Predigen wirkte er noch verinnerlichter als in der Vorlesung. Der Rahmen war ja die heilige Handlung, in die seine Worte hineinfielen. Durch ihn schien der Andere durch, er war wie ein Nadelöhr, durch das sich Gott in die Geschichte der Menschen einfädelte."[347]

Auch zelebrierte er in der Pfarrei St. Antonius[348], wo Georg Ratzinger bei Besuchen in Münster die Messe feierte: „Wenn ihn sein Bruder Georg besuchte, zelebrierte dieser jeden Morgen dort".[349]

Manuel Schlögl bemerkt noch ein für unseren Kontext wichtiges Detail:

> „Während die Studenten nach den Vorlesungen noch lange zusammenstanden und über das Gehörte diskutierten, verschwand Professor Ratzinger immer recht schnell. Häufig nahm er den Weg über den Domplatz, an St. Lamberti und der barocken Schauseite des Erbdrostenhofs vorbei. Dahinter liegt die uralte Kirche St. Servatii, in der tagsüber das Allerheiligste ausgesetzt ist. Still kniete der Professor, der gerade noch als gefeierter Redner im Hörsaal gestanden hatte, nieder, er wurde klein und verweilte im Halbdunkel des Kirchenschiffs vor dem, der sein Licht war."[350]

Für sein liturgisch-pastorales Engagement spricht, daß, der junge Professor in Münster als „[e]ine der ersten dort belegbaren Aktivitäten"[351] die Studenten auf das Osterfest vorbereitete. Dabei sprach er über „Die Kirche und das Heil der Welt".[352] Manuel Schlögl sieht hier zu Recht einen Hinweis darauf, wie Ratzinger „sich so über die rein wissenschaftliche Ausbildung hinaus auch um die geistliche Formung seiner Hörer bemühte."[353] Im Jahr 1964 hielt er seine berühmt gewordenen drei Adventspredigten im Hohen Dom. Sie waren Teil einer

---

346 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 22. Als Ministrant belegt ist der spätere Professor Vinzenz Pfnür. Vgl. ebd. 46.

347 So Pfarrer E. Bögershausen in einer Stellungnahme gegenüber Manuel Schlögl, in: Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 30.

348 Vgl. Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 30.

349 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 30.

350 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 29f.

351 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 20.

352 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 20.

353 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 20.

intensiven Hinführung der Studentenschaft zum Advent, bei der auch die Professoren Kasper, Trütsch, Iserloh und Metz mitwirkten.[354]

Aus dem Kreis von Ratzingers Studenten sind Konversionen bezeugt.[355]

Auch nach seiner Münsteraner Zeit kehrte Ratzinger zweimal zu Einkehrtagen zurück:

> „Das eine Mal reiste er von Tübingen an und hielt vom 27. bis zum 29. April 1967 den Studenten des späteren Weihejahrgangs 1969 fünf geistliche Vorträge zur Spiritualität des priesterlichen Dienstes im Gertrudenstift Bentlage bei Rheine. Das andere Mal kam er schon aus Regensburg und sprach vor den Kaplänen des Weihejahrgangs 1966 zwischen dem 7. und dem 9. September 1970 im Priesterseminar in Münster über das Gebet.“[356]

Die schon in der Hinführung zu Ostern oder dem Advent angedeutete Wertschätzung des Kirchenjahres zeigt sich auch in einem kleinen Bericht, nachdem Studenten bei ihm als Gäste an Sonntagen eingeladen waren und vor dem Mittagessen die entsprechende Bach-Kantate hörten.[357]

Nachdem wir bei der Schilderung der Bonner Jahre von Ratzingers bereits auf Paul Hacker eingegangen sind, sei hier noch vermerkt, daß die Freundschaft zwischen den beiden Professoren nach ihrem fast zeitgleichen Wechsel nach Münster nochmals verfestigt hat und ihre Gespräche sich „nun freilich nicht mehr so sehr (wie in Bonn) auf Indologie, sondern jetzt auf sein [Hackers, Anm. S.C.] theologisches Fragen bezogen.“[358]

Festgehalten werden muß für seine Zeit in Münster noch die Freundschaft Ratzingers mit Josef Pieper. Sowohl Hacker als auch Pieper haben ein ausgesprochenes Interesse an Liturgie, beide haben die Liturgiereform kritisch begleitet. In seine Zeit in Münster fällt auch jene Rede Ratzingers zum Bamberger Katholikentag 1966, die wir uns ausführlich anschauen werden und in der er erste Kritik an der nachkonziliaren Situation der Liturgie durchblicken läßt, sodaß Julius Kardinal Döpfner, wie Ratzinger selbst bemerkt, „sich über die ‚konserva-

---

354 Vgl. Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 103.

355 Vgl. für die spätere Ehefrau von Hansjürgen Verweyen: Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 51.

356 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 30. Schlögl bemerkt: „Von den Vorträgen 1967 in Bentlage ist eine wortgetreue Mitschrift erhalten, von den Einkehrtagen des Jahres 1970 in Münster nur das Notizheft eines Teilnehmers, Pfr. E. Bögershausen. Inhaltlich nahe kommen diese Notizen aber die Ausführungen in Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit, in ders., Dogma und Verkündigung, München – Freiburg 1973, 119-132.“ Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 157. Ergänzend sei vermerkt, daß er sich dem Thema Priestertum damals vermehrt gewidmet hat. So gab es auch einen Vortrag „Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes“ auf der Regententagung in Brixen am 2. August 1967. Vgl. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 832.

357 Manuel Schlögl zitiert aus einem Bericht von Alois Baumgartner: „Mein Freund Wolfgang Schwab und ich waren während unserer Freisemester 1963/64 zweimal am Sonntag bei Ratzinger zum Mittagessen eingeladen. Wir wurden etwas früher bestellt, etwa um 11 Uhr, und nach der Begrüßung und ein paar Fragen zu unserem Studium hörten wir gemeinsam die Bach-Kantate zum entsprechenden Sonntag.“ Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 26f.

358 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen 19271977, Stuttgart ^{2}1998, 96.

tiven Streifen‘ wunderte, die er darin wahrgenommen zu haben glaubte.“[359] Dies kann vielleicht zumindest zum Teil auch auf dem Hintergrund der Freundschaft Ratzingers zu Hacker und Pieper verstanden werden. Ratzinger blieb beiden nach der Zeit in Münster weiterhin verbunden.[360] In bezug auf Pieper schreibt er noch als Papst:

> „In meinen Münsteraner Jahren (1963- 1966) hatte ich dann das Glück, die persönliche Freundschaft des Meisters zu finden, die mich bis zu seinem Tod begleitet hat – eine Freundschaft, für die ich nur Dankbarkeit empfinden kann.“[361]

An der Fakultät war auch der Liturgiker Theodor Filthaut ein Kollege Ratzingers. Er hatte über die Kontroverse zwischen Odo Casel und Gottlieb Söhngen promoviert[362], und Ratzinger verweist auf ihn in seinen Schriften.[363]

In der Münsteraner Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:[364]

Sommersemester 1963:	Die Lehre von der Eucharistie
Wintersemester 1965/66:	Die Lehre von der Eucharistie
	Vorlesung (für Hörer aller Fakultäten): Rückblick auf das Konzil
Sommersemester 1966:	Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung: Die Theologie im Konzil. Überlegungen zur Struktur des II. Vaticanum
	Mittelseminar: Probleme der Eucharistielehre

1.3.2.4 Tübingen (1966–1969)

Ab dem WS 1966/67 wechselt Joseph Ratzinger nach Tübingen. Hier wird er nun verstärkt mit der Studentenrevolte und dem gesellschaftlichen Umsturz konfrontiert. Nach dem Urteil Verweyens hat die Theologie selbst die Wege dazu geöffnet, daß antichristliche Kräfte sich auf ihr eigenes Feld bewegten. Dies zu verdeutlichen, verweist er auf den spezifischen Kontext der deutschen Theologie, die sich seit Mitte der 1950er Jahre wieder verstärkt der Frage

---

359 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen 19271977, Stuttgart [2]1998, 136.

360 Vgl. Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 111.

361 Papst Benedikt XVI., Brief an den Erzbischof von Paderborn vom 4. Juli 2009, Zitiert nach: http://josef-pieper-arbeitsstelle.de/?id=136. (aufgerufen am 10. April 2013).

362 Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947

363 Z B. Joseph Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments, in: JRGS 11, 218.

364 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 196f. Im „Institut Papst Benedikt XVI. wurde zumindest zeiweilig bei der Archivierung auch noch der Münsterer Zeit eine Vorlesung mit dem Titel „Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“ zugewiesen. Näheres dazu siehe bei der Besprechung der Vorlesungsmitschriften in Band 2.

nach dem historischen Jesus gewidmet habe. Dies öffnete die Tore zu einer populärwissenschaftlichen Jesus-Diskussion.[365]

> „Für Spezialisten der Exegese mochte dies als eine Lappalie erscheinen. Unter den Seelsorgern und erst recht im christlichen ‚Fußvolk' breitete sich aber das Gefühl aus, daß alles, was man über Jesus sagen, hören oder selbst lesen konnte, bestenfalls Halbwahrheiten waren."[366]

Verweyen meint, daß sich die Hauptaufmerksamkeit Joseph Ratzingers in der unmittelbaren Nachkonzilszeit darauf richtete, ungelöste Fragen der Auseinandersetzung um den Modernismus zu lösen.[367] Es verdient aber Erwähnung, daß er nicht der Meinung ist, das Erlebnis der Studentenrevolte habe Ratzingers späteres Vorgehen gegen die Theologie der Befreiung verursacht.[368]

In bezug auf das Wirken Ratzingers in Tübingen und auch auf die Ausübung seines Priestertums, erinnert sich sein Schüler Martin Trimpe:

> „Was die Feier der hl. Messe während der Tübinger Jahre angeht, hat Prof. Ratzinger regelmäßig im Edith-Stein-Studentenheim zelebriert. Da ich selbst dort öfter an Sonntagen die hl. Messe besuchte, erlebte ich ihn immer wieder. Er hielt sich stets an den Ordo missae, pflegte einen ruhigen, angenehmen Stil und brillierte in seinen kurzen Predigten. … Während der Tübinger Jahre steckte ich in einer abgrundtiefen persönlichen Krise. Eines Wintertages betete ich in der Pfarrkirche St. Johannes und sah, dass Prof. Ratzinger dort auch kniete und dann – beichtete. Mir hat diese kleine Beobachtung sehr geholfen, auch selbst wieder zur Beichte zu gehen.

---

365 „Nun schien der evangelischen und zunehmend auch der katholischen Theologie seit dem 1954 vollzogenen Bruch Käsemanns mit seinem Lehrer Bultmann die öffentlich-rationale Vertretbarkeit der christlichen Verkündigung aber wieder an die in traditioneller methodischer Manier betriebene Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' gebunden. Da diese ‚mit Schwertern und Stangen bewehrte Suche' (Karl Barth [How my mind has changed, in: EvTh 20, Anm. S.C.] (1960), 104) nicht über Wahrscheinlichkeiten hinauskommen kann, ist sie als Orientierung für ein die ganze Existenz einforderndes Ja zu Jesus Christus ungeeignet. Mit ihrer ‚neuen Suche' nach dem rekonstruierbaren ‚Jesus der Geschichte' hatte die Theologie Augstein aber das Recht zur Einrede in ihre eigene Sache eingeräumt und sich selbst zur Auseinandersetzung mit jedem neuen als wohlinformiert auftretenden ‚Jesus – Artikel' aus dem Hause Augstein verpflichtet." Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 58.

366 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 58.

367 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 58.

368 Mit Verweist auf Ratzingers Beitrag „Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen"(1984) bemerkt er: „Die hier von ihm vorgelegten Überlegungen zeigen, wie wenig die Haltung Ratzingers während seiner Zeit als Präfekt der Kongregation einfach ‚psychoanalytisch' auf das ‚Tübinger Schockerlebnis eines erzkatholischen Bayern' zurückgeführt werden kann." Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 120. Eine solche Psychologisierung betreibt hingegen Hans Küng, der nach dem wohl berechtigten Urteil von Hermann Häring bei der Frage der 68er eigentlich „im Grunde auf seiner Seite stand". Zitiert nach: Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 166. Küng jedenfalls bemerkt: „Offensichtlich hat Joseph Ratzinger keine solchen positiven Erfahrungen mit »Revolutionären« und mit »der großen Mehrheit, die kritisch zweifelnd, aber nicht festgelegt ist«, gemacht? Das ihm in Tübingen durch die Studentenbewegung zugefügte Trauma wird, wie seine Memoiren bezeugen, noch Jahrzehnte auf ihm lasten und ihn in allen Auseinandersetzungen immer wieder auf »Autorität und Tradition« zurückgreifen lassen." Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 170f.
Alarmiert war Ratzinger nach Verweyen eher durch die allgemeine geistes- und theologiegeschichtliche Entwicklungen. Dabei nennt er einen Punkt, der uns schon mehrfach begegnet ist, die „entstandene Unsicherheit hinsichtlich der Basis christlichen Glaubens". Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 121. Hier auch ausführlich die Analyse von Ratzingers Haltung zur Theologie der Befreiung.

> Der überraschende Tod einer Studentin, die ihm verschiedentlich angegriffen und Vorlesungen unterbrochen hatte, ging Ratzinger sehr nahe. Er fragte sich: "Haben wir ihr den Weg zu Christus wohl recht gewiesen?" und nahm sie ins persönliche Gebet hinein.
>
> Klug und überlegen nahm Ratzinger zu den diversen Strömungen innerhalb der Kath. Hochschulgemeinde Stellung, wenn ich ihm davon erzählte. Er machte uns deutlich, dass man Liturgie nicht „erfinden“ kann und warnte davor, nur noch dem „Eigenen“ zu begegnen. An den Gegensätzen innerhalb der Fakultät hat Ratzinger gelitten und wohl manchem zugestimmt, um anderes zu verhindern. So gehörte er 1969 zu den Unterzeichnern des Vorschlags der Fakultät, die Amtszeit der Bischöfe zu begrenzen, ermutigte aber Dr. Peter Kuhn und mich, als wir im "Hochland" dazu kritisch Stellung nahmen.“[369]

Hans Küng erwähnt in seiner Autobiographie protestantische Eucharistiefeiern, an denen Ratzinger zu seiner Tübinger Zeit teilgenommen habe. Seine Formulierung wirft die Frage auf, wie man sich diese Teilnahme vorzustellen hat, wenn er schreibt:

> „Auch zu Professor Beyerhaus, zu dem ebenfalls »katholisierenden« evangelischen Patrologen und Mariologen Ulrich Wickert und zu dem aus Amerika stammenden Leiter des Tübinger Disciples Institute, Scott Barchy, pflegt er [Ratzinger, Anm. S.C.] engen Kontakt. Ja – ob sich Papst Benedikt noch daran erinnert? –, mit diesen Protestanten feiert er im Disciples Institute in der Tübinger Wilhelmsstraße gemeinsam die Eucharistie.“[370]

Prof. Peter Beyerhaus präzisiert:

> „Unsere Begegnungen – wir nannten sie "ökumenischen Sammlung" – fanden in dem in der Wilhelmstraße 100 gelegenen "Disciples Institute" statt, das von dem amerikanischen evangelikalen Theologen Scott Barchy geleitet wurde. Wir haben dort Gottesdienste gefeiert und Vorträge gehalten; aber eine Interkommunion, geschweige den Interzelebration, fand bei diesen Treffen nicht statt.
>
> Uns war es eine Freude und Ehre, dass auch unser Kollege Ratzinger einige Male an unsern Treffen teilnahm, bevor er dann – zu unserm Kummer – nach Regensburg wechselte, wohin ihn auch sein Bruder Georg lockte.“[371]

In Ratzingers Tübinger Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:[372]

Wintersemester 1966 / 67:	Christologie
Sommersemester 1967:	Vorlesung: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Eine Ein führung in Grundgehalte christlichen Glaubens (Vorlesung für Hörer aller Fakultäten)
Sommersemester 1968:	Oberseminar (ab 9. September) Leipziger Disputation 1519 (Martin Luther und Johannes Eck) (zusammen mit Heiko A. Obermann, Leiter des Instituts für Spätmittelalter und Reformation)

369 Pfr. i. R. Dr. Martin Trimpe, Email an den Verfasser vom 7. November 2015.

370 Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 145.

371 Prof. Dr. Peter Beyerhaus, Email an den Verfasser vom 5. Januar 2016.

372 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 197f.

Wintersemester 1968 / 69: Grundzüge der Ekklesiologie

1.3.2.5 Regensburg (1969–1977)

Um sich wieder verstärkt und in einem ruhigeren Umfeld der Theologie widmen zu können, wechselt Joseph Ratzinger 1969 nach Regensburg.[373] Verweyen verweist darauf, daß in diese Zeit die Auseinandersetzung mit Hans Küng fällt, auf die wir im einzelnen nicht einzugehen brauchen. Erwähnenswert ist nur die Zusammenfassung, die Verweyen von Küngs Methodologie bietet, denn sie schreibt Probleme fort, mit denen die Theologie bereits – wie wir gesehen hatten – seit Mitte der 1950er Jahre konfrontiert war und die zu einer allgemeinen Verunsicherung beitragen mußten. Küng

> „wollte zwar nicht mehr wie die ‚Leben-Jesu-Forschung' bis zum Anfang des letzten Jahrhunderts eine Jesus-Biographie an die Stelle des christlichen Kerygmas setzen, sondern nur die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem jetzt in der Kirche zu verkündenden Christus vor dem Forum kritischer Wissenschaft verantworten. De facto wurde dabei aber doch die gesamte christliche Tradition in das Prokrustesbett der ‚historischen Fakten' gezwängt, die Küng (in Anknüpfung an die zur Zeit dominierenden Lehrmeinungen) rekonstruierte und für Menschen von heute interpretierte."[374]

Breitenwirkung erhielten diese Thesen durch die bereits zuvor thematisierten Medien. Verweyen sagt:

> „Die Gebildeten und Halbgebildeten, die sich für Küngs Interpretation christlicher Existenz begeisterten, zählten großenteils auch zu den treuesten Konsumenten des ‚Spiegel'. Augstein dürfte in Küngs ‚Christ sein' eine willkommene Chance für sein von ihm schon lange verfolgtes antikirchliches Projekt erkannt haben. Was er als Wahrheit über den historischen Jesus in pseudowissenschaftlicher Manier ausbreitete, war unvereinbar mit dem, was Küng im Einklang mit der dominierenden neutestamentlichen Forschung behauptete. Wem sollte man Glauben schenken? Oder besser: Wessen Meinung sollte man in einer Sache teilen, in der sich nur die Spezialisten der Schriftexegese auskannten?"[375]

Auch von hier her mußten die Fragen der Lehrkontinuität im allgemeinen und der Exegese im besonderen Ratzingers weiteres theologisches Wirken bestimmen. Küng hingegen schreibt Ratzingers Positionierung auch in dieser Frage letztlich seinem angeblichen „68er-Trauma"[376] zu.

In Regensburg zelebrierte Joseph Ratzinger zunächst in der Filialkirche von Pentling. Er bat aber den neuen Pfarrer von Ziegetsdorf kurz nach dessen Einführung im Jahr 1973, in der dortigen Pfarrkirche die hl. Messe feiern zu können, weil dies für seinen Fußweg an die Universität praktischer war.[377] Bei einer Neugestaltung des Altarraumes gab er die Anre-

---

373 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 153.

374 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 68.

375 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 69.

376 Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 225.

gung, das zentrale Kruzifix nicht an der hinteren Wand zu befestigen, „sondern frei in den Altarraum“[378].

Pfarrer Wohlgut berichtet anschaulich von der damaligen Sonntagsgestaltung des Universitätsprofessors:

> „Professor Ratzinger war oft unterwegs, wenn er anwesend war, hielt er mit Vorliebe die Sonntag-Frühmesse. Ruhig und unaufdringlich feierte er die Eucharistie. Druckreif predigte er aus dem Stegreif. – Danach suchte er den Dom auf, gesellte sich unter die Messbesucher und freute sich über den liturgischen Gesang der Regensburger Domspatzen, die unter der Leitung seines Bruders Georg das lateinische Hochamt mitgestalteten. Den andachtsvollen Worten des Dompredigers Dr. Michael Grünwald lauschte er gern. Mitunter lobte er mir gegenüber die ausgefeilten Predigten, wenngleich er manche Wiederholungen, wie er kritisch anmerkte, weglassen würde. – Zur Mittagszeit trafen sich die beiden Brüder in der Gaststätte Bischofshof. Dem Vernehmen nach gab es nach altem bayerischem Brauch Weißwürste. Lang konnte das Mittagsmahl nicht gedauert haben; denn gegen 13.oo Uhr – man konnte fast die Uhr danach stellen – tauchten die Gebrüder Ratzinger, manchmal auch mit ihrer Schwester Maria, auf dem Ziegetsdorfer Kirchplatz auf. Nach einer kurzen Adoratio in der Pfarrkirche ging es hinaus ins Pentlinger Häusl, wo mn gemeinsam den Sonntagnachmittag verbrachte.“[379]

Professor Ratzinger übernahm in Ziegetsdorf auch pfarrliche Urlaubsvertretungen, wie etwa Beerdigungen.[380] Er war ganz in das Pfarrleben integriert. So feierte er auf Vorschlag des Pfarrers auch dort sein Silbernes Priesterjubiläum.[381] In einem Brief an Pfarrer Wohlgut erinnerte er sich noch als Kardinal an „das Geborgensein in der pfarrlichen Familie“[382], das übrigens auch seinen Ausdruck in der frohen Teilnahme an außerliturgischen Pfarrveranstaltungen fand.

Der damalige Ziegetsdorfer Pfarrer bezeugt uns nebenbei, daß Ratzinger bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising keinen eigenen Meßkelch besaß, wie es doch für Priester in der Regel üblich ist. Seinen ersten Kelch erhielt er als Geschenk der Pfarrei zum Weggang nach München.[383] Kurz vor seiner Papstwahl ließ er Pfarrer Wohlgut ausrichten, daß er diesen Kelch „noch täglich“[384] bei der Eucharistie verwende.

---

377 Vgl. Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 112.

378 Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 113.

379 Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 113.

380 Vgl. Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 113.

381 Vgl. Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 115.

382 Zitiert nach: Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 115.

383 Vgl. Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 117.

384 Karl Wohlgut, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118, hier: 117.

Bei späteren Aufenthalten in Regensburg zelebrierte Ratzinger außer in der Kirche von Pentling[385] oft in der Kapelle eines Studentenwohnheims der Passionisten.

In der Regensburger Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:[386]

Wintersemester 1970 / 71:	Christologie mit Soteriologie und Mariologie
Wintersemester 1971/72:	Eucharistie
	Seminar: Geschichte und Theologie des Bußsakramentes
Sommersemester 1972:	Hauptseminar Interkommunion
	(Kolloquium zu theologischen Neuerscheinungen)
Sommersemester 1973:	Vorlesung: Christus – Kirche – Sakramente
	Hauptseminar: Die Texte der letzten Vollversammlung von *Faith and Order* (Weltkirchenrat) (Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, Konziliarität der Kirche, Interkommunion)
Wintersemester 1973 / 74:	Christologie
Wintersemester 1974/75:	Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe – Firmung
	Hauptseminar: Sakramentstext aus Augustinus, Thomas von Aquin und Luther
Sommersemester 1976:	Hauptseminar: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana. Lektüre der Confessio Augustana auf dem Hintergrund der neueren Diskussion
	Hauptseminar: Theologische Fragen im Blick auf das Missale Romanum (1970) (zusammen mit Bruno Kleinheyer)

385 Vgl. dazu: Joseph Ratzinger, Pentlinger Predigten, Regensburg 2015.

386 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 198-200. Ergänzend siehe: Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 405f.

1.3.3 Zusammenfassung Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer

Die akademische Lehrtätigkeit Joseph Ratzingers beginnt in den 1950er Jahren. Diese waren als Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil innerkirchlich noch durch eine Kontinuität und Einheitlichkeit im Ausbildungsprogramm der Theologen gekennzeichnet, wie sie römischer Schultheologie entsprach.

Ratzingers Wirken als theologischer Lehrer ist nicht zuletzt davon geprägt, Antworten auf die durch die Modernismuskrise des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aufgeworfenen Fragen zu suchen und die Theologie weiterzuentwickeln, und zwar in einer Weise, die sich zwar von der Neuscholastik deutlich abzusetzen sucht, aber keinen wesentlichen Bruch mit definitiven Lehraussagen bedeutet und die große Scholastik oft voraussetzt.

Hier kann man auch auf Küng verweisen, der Ratzingers Kenntnis der Väter und der mittelalterlichen Theologie würdigt.[387] Er hält übrigens auch das Zeugnis einiger Tübinger Studenten über seinen Kollegen fest, „daß es schon damals einen »liberalen« Ratzinger gar nicht gegeben hat.“[388]

Man kann Manuel Schlögl zustimmen, wenn er, ein Zitat Verweyens aufgreifend zu Ratzingers Lehrtätigkeit bemerkt:

> „Mehr als Hans Urs von Balthasar oder Henri de Lubac, die ihre Theologie im Gespräch mit den Kirchenvätern entwarfen, stellte Ratzinger ‚die Scholastik‘ durch Scholastik in Frage [Hans Jürgen Verweyen] und ist in seinem dialektischen Argumentationsstil immer ein Stück weit ‚scholastisch‘ geblieben.“[389]

Theologiegeschichtlich haben wir bemerkt, daß ab Mitte der 1950er Jahre die Frage nach dem historischen Jesus neue Aktualität erhält. In der Folge dieser Entwicklung verlagert sich die Kompetenz für Glaubensaussagen de facto hin zum Geschichtsexperten.

Gesellschaftlich fällt das Wirken Ratzingers als akademischer Lehrer zunächst noch in den Aufbruch der Adenauer-Ära, die noch von einer engen Bindung zwischen Kirchlichkeit und öffentlichem Leben geprägt war. Die sich im Anschluß an diese Epoche neu formierende Mediengesellschaft blieb nicht ohne Auswirkungen auf das Christentum im allgemeinen und sogar die Theologie im Speziellen.

---

387 Vgl. Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 178.

388 Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 167.

389 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 92.

Ratzinger selbst war mehr und mehr alarmiert über den Zusammenbruch des eigentlich den Glauben tragenden Fundaments, zu dem all diese Entwicklungen vor allem bei den einfachen Gläubigen führen mußten.

Neben seiner akademischen Tätigkeit war es im wichtig, priesterlich zu wirken und in die Seelsorge eingebunden zu sein. Hier mußte er die Folgen der soeben geschilderten Entwicklung direkt spüren. Es war im ein Anliegen, nicht nur Theologie zu lehren, sondern auch die Liturgie der Kirche zu feiern. Bezeugt ist die Taufe von Kindern seiner Studenten.[390]

Schon als junger Professor zog es ihn zur eucharistischen Anbetung. Manuel Schlögl bemerkt treffend: „Die Anbetung ist seine geheime Kraftquelle, schon in jungen Jahren und sein Leben lang. Ohne das Gebet lässt sich weder Ratzingers Persönlichkeit noch seine Theologie verstehen.“[391]

1.4 Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising

Am 25. März 1977[392] wurde Joseph Ratzinger zum Erzbischof von München und Freising ernannt und am 27. Juni desselben Jahres[393] zum Kardinal kreiiert.

Es ist offensichtlich, daß das Amt eines Bischofs sehr viele liturgische Funktionen umfaßt, die Joseph Ratzinger mit der ihm eigenen Art ausgeführt hat. Das Erzbistum München und Freising hat eine vollständige Dokumentation darüber vorgelegt.[394] In den Münchener Jahren ging Ratzinger in seinem Verkündigungsdienst auch mit einem besonderen Schwerpunkt auf liturgische Themen ein, wie wir in der inhaltlichen Darstellung seines Werkes näher sehen werden.

1.5 Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation

Am 25. November 1981 wurde Joseph Ratzinger durch Papst Johannes Paul II. zum Präfekten der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre ernannt, wie sie damals noch hieß. Mit

390 Vgl. etwa Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 52.

391 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 30.

392 Vgl. Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 18.

393 Vgl. Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 22.

394 Vgl. Pontifikalhandlungen und außerordentliche Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977–1982, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising, Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, Regensburg 2006, 204-235.

dem 15. Februar 1982 endet seine Amtszeit als Erzbischof von München und Freising.[395] In bezug auf den liturgischen Alltag Ratzingers in Rom läßt sich als bekanntester wöchentlicher Termin festhalten, daß der Kardinalpräfekt jeden Donnerstag die Hl. Messe im deutschsprachigen Kolleg des Campo Santo feierte.

Einige ausführlichere Hinweise über Ratzingers konkret gelebte Liturgie entnehmen wir der Beschreibung seiner regelmäßigen Ferienaufenthalte in Brixen. Seit 1967[396] kam er regelmäßig zur sommerlichen Erholung in die alte Bischofsstadt Südtirols. Ab dem Jahr 1977 wohnte er jeweils im dortigen Priesterseminar,[397] eine Gewohnheit, die er auch ein einziges Mal noch als Papst beibehielt, als er vom 28. Juli bis 11. August 2008 nach Brixen kam. Über seine Zeit als Erzbischof und Kardinal ist in bezug auf die Südtiroler Ferien dokumentiert:

> „Die Urlaubstage in Brixen verliefen sehr gleichmäßig und ohne Aufsehen. Vor der Messfeier betete der Kardinal mit seinem Bruder im Seminargarten Brevier. Pünktlich um 7.30 Uhr kamen sie dann in die Schwesternkapelle des Seminars zur Konzelebration. Die heilige Messe feierte er sorgfältig und schlicht mit einigen treffenden Worten als Einleitung. Den Gottesdienst mitgefeiert haben meist Regens Muser, die Sr. Oberin Maria Pietá und manchmal einige Gäste. Einmal wurde der Kardinal auf der Straße gefragt, ob man zu seiner Messe ins Seminar kommen könne. Er meinte, das möge der Regens bestimmen.“[398]

Ratzingers persönliche Frömmigkeit bezeugt folgende Aussagen:

> „Zum Regens sagte Kardinal Ratzinger einmal: In Brixen bin ich wenn ich im Priesterseminar die Zimmer bezogen, im Dom meinen ersten Besuch gemacht und in der Pfarrkirche eine Kerze angezündet habe.“[399]

Und weiter:

> „Der Kardinal kam mit seinem Bruder auch sonntags regelmäßig zum Gottesdienst in den Dom. Meist übernahm er einmal den Hauptgottesdienst und hielt die Predigt. Sonst kniete er bei der Messe mit seinem Bruder in der ersten Bank im Kirchenschiff unter der Kanzel. Auch zum Rosenkranz am Sonntagnachmittag kamen beide regelmäßig in den Dom. An Werktagen beteten beide oft den Abendrosenkranz in der Pfarrkirche mit, wobei sie stets denselben Platz in den letzten Bänken vor der Madonnenstatue einnahmen.“[400]

---

395 Vgl. Pontifikalhandlungen und außerordentliche Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977–1982, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising, Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, Regensburg 2006, 204-235, hier: 235. Vgl. auch: Sigmund Benker, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24, hier: 23.

396 Vgl. Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 30.

397 Vgl. Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 31.

398 Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 32.

399 Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 37.

400 Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 39. Domdekan em. Dr. Johannes Messner bezeugt, daß Ratzinger die Hauptmesse im Dom entweder einmal an einem Sonntag oder am Patrozinium Mariä Himmelfahrt feierte. Vgl. ebd. 41.

Aber auch theologisch blieb Ratzinger in Brixen nicht untätig. Neben einem Interview mit dem „Katholischen Sonntagsblatt“ im Jahr 1977 entstand hier auch kurz vor Mariä Himmelfahrt im Jahr 1984 im Verlauf von drei Tagen sein berühmtes Interview-Buch mit Vittorio Messori „Zur Lage des Glaubens“[401]. Anwesend war dabei auch der aus Südtirol stammende damalige Mitarbeiter Ratzingers und spätere Diözesanbischof von Bozen-Brixen, Karl Golser.[402]

Am 28. September 1990 hielt er für die „Brixner Initiative Musik und Kirche“ im Festsaal des Priesterseminars seinen Vortrag „Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik“, der kontrovers diskutiert wurde.[403] Seinen Ausflug mit dem Hubschrauber in die weltberühmte Krypta der Benediktinerabtei Marienberg mit ihren Engelsdarstellungen erwähnt Ratzinger in seinem Beitrag „In der Spannung zwischen Regensburger Tradition und nachkonziliarer Reform“ (1994). Auf all diese Texte werden wir später eingehen.

Wenn wir uns von einem der regelmäßigen Feriendomizile Ratzingers wieder der Arbeit des Kardinalpräfekten zuwenden, so läßt sich noch festhalten, daß einige für die Liturgie relevanten Dokumente unter seiner Federführung entstanden sind und seine Unterschrift tragen. Allerdings kommt hier weniger eigenes wissenschaftliches Interesse zum Ausdruck, vielmehr spiegelt sich in der Arbeit eines Präfekten der Glaubenskongregation die an die kirchliche Autorität herangetragene Fragestellung.

Besonders erwähnt werden muß aber bereits an diesem rein biographischen Punkt der Arbeit, daß Joseph Ratzinger sich bereits damals sehr um eine Lösung für solche Gruppen bemühte, die sich mit einigen nachkonziliaren Änderungen, insbesondere der Liturgiereform, schwer taten. Inhaltlich werden wir diesen Themenbereich in der Synthese von Ratzingers Liturgietheologie aufarbeiten. Der Kardinalpräfekt war bereits beteiligt an der Gründung des Priesterseminars „Mater Ecclesiae“, das vom Sommersemester 1987 bis zum Juni 1991 in Rom unter der Leitung von Philip Boyce OCD existierte.[404] Ebenso war er beteiligt an der Initiative des Hl. Stuhls, mit Erzbischof Marcel Lefebvre und seiner Priesterbruderschaft St. Pius X. zu einer Einigung zu kommen. Das entsprechende Protokoll vom 5. Mai 1988 trägt von Seiten des Hl. Stuhls die Unterschrift Ratzingers. Es wurde einen Tag nach seiner Unterzeichnung von Lefebvre zurückgezogen. Schließlich war Joseph Ratzinger beteiligt an der Gründung und kanonischen Errichtung der Priesterbruderschaft St. Petrus. Diese Ge-

401 Vgl. Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 78-80.

402 Vgl. Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 78.

403 Vgl. Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008, 43-45.

404 Vgl. Protokoll Gespräch mit S. E. Bischof Dr. Philip Boyce OCD am 21. Juli 2014 (s. Anhang 2).

meinschaft begleitete er auch mit väterlichem Rat während der zwölfjährigen Amtszeit ihres Gründungsgeneraloberen P. Joseph Bisig.[405] Im Jahr 1990 feierte er das Osterhochamt in deren Priesterseminar und Mutterhaus in Wigratzbad. Am 23. und 24. September besuchte er die Benediktinerabtei Le Barroux und ihr Schwesterkloster Unsere Liebe Frau von der Verkündigung und feierte die Konventmesse im usus antiquior. Im Jahr 1999 feierte er ein Pontifikalhochamt für die Laienvereinigung Pro Missa Tridentina in Weimar. Vom 22. bis 24. Juli nahm er an den „Journées liturgiques" teil, die unter seinem Patronat in der Benediktinerabtei Fontgombault stattfanden. Aus diesem Anlaß feierte er am Sonntag das Pontifikalhochamt im usus antiquior. Dabei bediente er sich, wie dort an Sonntagen üblich, der neuen Leseordnung. Diese Tage hatten eine innerkirchliche Ökumene in liturgicis zum Ziel. Inhaltlich werden wir noch ausführlich darauf eingehen, weil sie in vielerlei Hinsicht für das Motu proprio Summorum Pontificum wegweisend waren.[406] In den Jahren seiner Amtszeit als Kardinalpräfekt reift in Ratzinger immer mehr die Idee, daß die Kirche einer neuen liturgischen Bewegung und einer „Reform der Reform" bedürfe.

1.6 Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. (2005 bis Pontifikatsende am 28. Februar 2013

Je näher wir bei der Betrachtung der Biographie Joseph Ratzingers unter liturgischem Gesichtspunkt an die unmittelbare Vergangenheit heranrücken, also an die Jahre seines päpstlichen Amtes, desto mehr verquicken sich die Biographie selbst und die inhaltlichen Wegweisungen, die er durch sein Lehr- und Hirtenamt vorgegeben hat. Dies näher zu analysieren wird Gegenstand mehrerer eigener Abschnitte dieser Arbeit sein. Hier kann bereits festgehalten werden, daß die Frage der hl. Liturgie, auch ihrer ganz konkreten Feier durch den Papst, ganz eindeutig zu einem Schwerpunkt des Pontifikats von Benedikt XVI. wurde.

1.7 Joseph Ratzinger als Papst emeritus

Mit dem letzten Februartag 2011, abends um 20 Uhr, wollte Papst Benedikt XVI. aus schwerwiegenden Gründen sein hohes Amt zurücklegen. Er nahm erstmalig in der Kirchengeschichte den Titel eines Papa emeritus und Pontifex Romanus emeritus an. Wohlgemerkt taucht in seiner Titular nicht der Begriff Episcopus Romanus emeritus auf. Das bedeutet, daß dieser Verzicht amtstheologisch zwar nach Analogie der emeritierten Diözesanbischöfe

[405] Der Verfasser dieser Arbeit war Zeuge dieser väterlichen Begleitung.

[406] Der Verfasser dieser Arbeit konnte an dieser Tagung offiziell teilnehmen.

zu verstehen ist, aber wegen des päpstlichen Amtes sich nicht auf dieses Verständnis reduzieren läßt.

Auffallend ist, daß Benedikt XVI. als emeritierter Papst weiterhin eine Beanspruchung durch jenes Amt sieht, das er einst innehatte. Diese Beanspruchung vollzieht sich in einem Leben des Gebetes.[407] Insofern wird hier der Lebensweg eines homo und papa liturgicus in gewisser Weise gekrönt. Selten feiert er eine Hl. Messe in einem etwas erweiterten Rahmen, zumeist dann, wenn er seine beiden Schülerkreise im Vatikan empfängt. Im Jahr 2013 fand diese Messe in der Kirche des vatikanischen Governatorato statt, ab 2014 und 2015 in der Kirche des Campo Santo Teutonico. Benedikt XVI. hält dabei jeweils die Homelie.

Zum Konsistorium am Fest der Kathedra Petri nahm der emeritierte Papst in einem gesonderten Stuhl nahe den Kardinälen teil. Die Hl. Messe zur Heiligsprechung der Päpste Johannes XXIII. und Johannes Paul II. konzelebrierte er auf dem Petersplatz, stand jedoch nicht neben dem Papst am Altar. Im Jahr 2015 schritt Benedikt XVI. bei der Eröffnung des Hl. Jahres der Barmherzigkeit nach Papst Franziskus durch die Hl. Pforte des Petersdomes. Sein halböffentliches Auftreten beschränkt sich auf Anlässe, zu denen sein Nachfolger ihn offiziell einlädt.

1.8 Zusammenfassung

Wenn wir auf das Leben Joseph Ratzingers / Papst Benedikt XVI. unter dem Aspekt der Liturgie zurückschauen, so läßt sich anhand vieler Details unserer Untersuchung aufweisen, wie sehr tatsächlich die Liturgie der Kirche immer mehr seine tragende Mitte geworden ist. Durch Lehrer, die zutiefst von der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts geprägt waren, wurde Ratzinger selbst in gewisser Hinsicht ein Teil derselben. Liturgie war ihm niemals nur Gegenstand der gelehrten Forschung, sondern Teil seines Lebens. Insofern paßt gerade die Liturgie so sehr zu einer existentiell verstandenen Theologie, die ihm seit den Freisinger Jahren wichtig geworden war. Als Papst war er dann in der Lage wesentliche Maßstäbe für die Liturgie der Kirche zu setzen, so sehr, daß man von einem Papa liturgicus sprechen kann.

---

[407] „Ich ziehe mich nicht ins Privatleben zurück – in ein Leben mit Reisen, Begegnungen, Empfängen, Vorträgen und so weiter – ich verlasse das Kreuz nicht, sondern bleibe auf neue Weise beim gekreuzigten Herrn. Ich trage nicht mehr die amtliche Vollmacht für die Leitung der Kirche, aber im Dienst des Gebetes bleibe ich sozusagen im engeren Bereich des heiligen Petrus. Der heilige Benedikt, dessen Name ich als Papst trage, wird mir darin ein großes Vorbild sein: Er hat uns den Weg zum Leben gewiesen, das aktiv oder passiv ganz dem Werk Gottes gehört.“ Papst Benedikt XVI., Generalaudienz vom 27. Februar 2013, in: Benedikt XVI., Ich habe mich nie allein gefühlt; Illertissen 2013, 91-99, hier: 98.

2 Historischer Teil B: Theologische Einflüsse auf Joseph Ratzinger

2.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung seiner Einteilung

Gerade hatten wir erwähnt, wie sehr die Lehrer Ratzingers im Kontext der Liturgischen Bewegung standen und wie sehr Ratzinger selbst sich in sie hineinfügt. Als nächstes wollen wir näherhin untersuchen, wie eine Prägung in bezug auf die Liturgie vonseiten seiner Lehrer inhaltlich vonstatten gegangen sein mag. Dazu müssen wir uns auf jene vier begrenzen, die wir in der Einleitung mit einem Zitat von Papst Benedikt[408] genannt hatten: Guardini, Pascher, Söhngen und Schmaus. Zusätzlich skizzieren wir noch die Liturgietheologie Odo Casels, weil er auch für die Lehrer Ratzingers damals ein wichtiger Bezugspunkt war. Gerade bei Ratzinger ist „das Denken in der Begegnung mit anderen großen Denkern und Theologen“[409] wichtig. Umso mehr mußte sich sein theologisches Forschen zunächst einmal als Mitdenken mit seinen Lehrern entwickeln. Er selbst betont die Bedeutung seiner Lehrer für seinen eigenen denkerischen Weg auch im Vorwort zu seiner Dissertation:

> „Wenn Literaturangaben den Zweck haben, das geistige Einflussfeld aufzudecken, in dem der Autor bei der Abfassung seines Werkes gestanden hat, dann bleiben sie notwendig lückenhaft; denn mehr als das, was wir lesen, wirkt auf uns das oft selbstverständlich hingenommene Gefüge menschlicher Beziehungen, in denen wir leben, So möchte ich wenigstens nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass vor aller Literatur mir das bedeutsam geworden ist, was ich als Hörer bei den Vorlesungen der Münchener Theologischen Fakultät aufgenommen habe.“[410]

Bevor wir uns jedoch einzelnen theologischen Einflüssen auf die Theologie der Liturgie Joseph Ratzingers widmen, scheint es angebracht, ganz kurz die Geisteshaltung damaligen Forschens zusammengefaßt vorzustellen. Da wir die für unseren Kontext wichtigen Autoren kennenlernen werden, genügt an dieser Stelle nur eine kurze Skizzierung. Diese bietet uns Joseph Ratzinger selbst in jenem Vorwort, das er als Papst Benedikt XVI. zur Neuveröffentlichung seiner Dissertation in den Gesammelten Schriften verfaßt hat. Dieser Text hat den Vorteil, die damalige theologische Situation aus seiner Sicht zu formulieren, woraus ersichtlich wird, wie er sie tatsächlich empfunden und rezipiert hat.

---

408 Papst Benedikt XVI., Zum Eröffnungsband meiner Schriften (2008), in: JRGS 11, 5-8, hier: 6.

409 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 229.

410 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 46. Er nennt hier konkret, aber nicht exklusiv Söhngen und Schmaus.

Mit dem Ersten Weltkrieg und seinen furchtbaren Folgen für die Gesellschaft ortet Joseph Ratzinger das Ende der deutschen liberalen Theologie und den Übergang zu einer kirchlichen Theologie, bei der die Kirche selbst in das Zentrum des Interesses rückte. Er sagt:

> „Die deutsche liberale Theologie hatte sich als Höhepunkt der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit gesehen. Im Weltkrieg hatten sich auf erschütternde Weise die neuen Möglichkeiten des Bösen, die Grausamkeit, die Unmenschlichkeit gezeigt, die von der modernen Kultur geschaffen worden waren. So wurde die Katastrophe des Krieges auch als Scheitern einer Weltanschauung, als Zusammenbruch des liberalen Selbstbewußtseins erfahren.
>
> In diesem kulturellen Kontext haben sich die neuen Radikalismen – Nationalsozialismus und Kommunismus – ausgebreitet; aber zugleich hatte sich darin auch ein neuer Aufbruch zum Glauben und hin zur lebendigen Kirche zugetragen. Guardini hat damals das immer wieder zitierte Wort geprägt: Ein Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat begonnen: Die Kirche erwacht in den Seelen. Der lutherische Bischof Dibelius sprach vom Jahrhundert der Kirche. Karl Barth, der mit seiner radikal gläubigen Theologie dem bis dahin führenden liberalen Theologen Adolf von Harnack den Fehdehandschuh hinwarf, gab seinem Hauptwerk ganz bewußt den Titel ‚*Kirchliche Dogmatik*'. Im katholischen Bereich bedeutete dies, dass die Kirche in den Mittelpunkt des theologischen Denkens rückte. Das Wort vom ‚mystischen Leib Christi' wurde nun zum Zentralbegriff der Ekklesiologie. Als Organismus und nicht als Organisation wollte man die Kirche verstehen, nicht von der Institution und von der Hierarchie her, sondern von Christus her – als etwas Lebendiges, das in den Seelen wohnt und sich von dorther entfaltet."[411]

In bezug auf die Methodologie sei festgehalten, daß wir im wesentlichen die Kulttheologie der Lehrer Ratzingers in der Weise zu fassen suchen, wie sie dem damaligen Studenten zugänglich war. Dabei werde, wenn nötig, einige, vor allem heute weniger bekannte Werke, zunächst ausführlich dargestellt.

Doch vor der Behandlung der Lehrer widmen wir uns in einem kleinen Exkurs der Frage der Gestalt, die wichtige Debatten der Professoren Ratzingers betrifft.

Exkurs: Der Begriff der Gestalt

a) Der Begriff der Gestalt im Allgemeinen

An dieser Stelle scheint es geboten, den Begriff der Sinngestalt inhaltlich etwas näher zu bestimmen. Hinter diesem Begriff steht rein etymologisch die Frage, welchen Sinn die Gestalt von etwas offenbare. Bereits die sprachliche Fassung von Kunstwerken bei Aristoteles zeigt uns etwas von dieser Einsicht. Er bezeichnet sie nämlich als Substanzen, „obwohl doch ihre Form, der ‚Umriß der Gestalt' (schēma tēs idéas) nur etwas Akzidentelles ist".[412]

„In seiner philosophischen Bedeutung geht das dt. Wort G. auf Platons Begriff des Eidos … und seine Fortbestimmung z. Morphe … durch Aristoteles zurück."[413]

---

411 Papst Benedikt XVI. in: JRGS 1, 5f.

412 Josef de Vries, Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt ^{3}1993, 89.

413 Paul Janssen, Art. Gestalt in LThK^{3} 4, 601.

Mit dem Begriff der Gestalt ist demnach eine Grundeinsicht verbunden, die Thomas von Aquin prägnant formulierte: „quod omne totum est maius sua parte“[414]

Besonders im 18. Jahrhundert erlebte der Begriff der Gestalt eine neue Blüte[415] und zum Teil eine Veränderung bzw. Erweiterung in Hinsicht des seelischen Erlebens:[416]

„Sinnliches (ästhet.) Bewußtsein wird in seiner Zugehörigkeit z. Anschaulichkeit des Kunstmäßigen z. subj. Heimstätte des Gestalthaften als eines gefallenden Schönen“[417]

Bestimmend für unseren Kontext dürfte jener Begriff sein, den Thomas Schärtl als den späteren Gestaltbegriff von Goethes bezeichnet: „Die G. ist der Ausdruck des Wesens der Dinge. Im Kunstwerk wird es möglich, das Wesen von etwas anzuschauen, weil das Wesen dort G. Annimmt ...“[418] In diesem Sinne verwenden wir den Begriff der Gestalt auch bei „Gebilde(n), deren Teile vom Ganzen her bestimmt sind, bei denen alle Teile sich gegenseitig tragen und bestimmen“.[419] Der Begriff der Gestalt lenkt den Blick also zunächst einmal auf das Ganze, auf das Wesen einer Sache. Erst in einem zweiten Schritt interpretiert er die Einzelelemente, die rein materiell die Gestalt bilden, von ebendieser Gestalt her. Auf dieser philosophischen Grundlage ist auch erkennbar, warum der Begriff der Gestalt nicht etwa gleichgesetzt werden kann mit jenem der Struktur[420], die, wenn auch ein wichtiges, so doch nur ein Einzelelement neben anderen ist, die zum ganzen beitragen.

Wichtig ist die Bemerkung Manfred Haukes, der sich auf Willwoll[421] bezieht, „dass der Begriff der »Gestalt« sich gleicherweise auf Sichtbares wie auf Hörbares beziehen kann.“[422]

Manfred Hauke weist darauf hin, daß das Denken von Romano Guardini, der für den Begriff der Gestalt in der Theologie wichtig ist (siehe unten), demjenigen von Edmund Husserl ähnelt.[423] Husserl wiederum ist von dem dezidiert katholischen rheinischen Philosophen

---

414 STh Iª-IIae q. 51 a. 1 co.

415 Vgl. „Seine Hochkonjunktur erlebte der G.-Begriff vor allem in der Romantik, die ihrerseits an I. Kants in der »Kritik der Urteilskraft« formulierten ›Proto-Ästhetik‹ anschließt.“ Thomas Schärtl, Art. Gestalt in Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer (Hg.), Freiburg/Basel/Wien 2003, 170.

416 Vgl. Paul Janssen, Art. Gestalt in LThK^3 4, 601.

417 Ebd.

418 Thomas Schärtl, Art. Gestalt in: Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2003, 170.

419 Georgi Schischkoff (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, Stuttgart ^{21}1982, 229.

420 Zur strukturellen Hermeneutik des Gottesdienstes siehe Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Berlin/New York 2004, 50-55.

421 A. Willwoll, Gestalt, in W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg ^{14}1976, 143f. Vgl. Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 84.

422 Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 84.

423 Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 84.

Franz Brentano abhängig, worauf Hauke ebenso hinweist.[424] Sabine Koch bemerkt: „Franz Brentano (1838–1917), deutscher Philosoph und Psychologe, stammte aus einer der bedeutendsten deutschen katholischen Intellektuellenfamilien. … Brentano führte den Begriff der „Intentionalität“ in seiner Arbeit Psychologie vom empirischen Standpunkte ein. Kerngedanke seiner ‚Aktpsychologie‘ ist, dass jeder Wahrnehmungsakt und generell jedes Erleben „intentional“ in dem Sinne ist, dass sein Inhalt ‚auf etwas gerichtet‘ ist, auf einen ‚Gegenstand‘ Bezug nimmt. Sein Begriff ist in Abgrenzung zur induktiven Psychologie zu verstehen. Die ‚Aktpsychologie‘ erwies sich als Weichenstellung zur phänomenologischen Psychologie Edmund Husserls.“[425] Ein Schüler Brentanos, Alexius Meinong (1853–1920), „erweiterte ... den von seinem Lehrer Brentano eingeführten Begriff der Intentionalität. Er kommt zu der Unterscheidung zwischen Akt – Vorstellen, Denken, Fühlen, Begehren –, Inhalt des Aktes – Objekte, Objektive, Dignitative und Desiderative – und dem Gegenstand, bzw. auf den Sachverhalt, auf den er gerichtet ist.“[426] Dessen Schüler wiederum, Christian von Ehrenfels (1859–1932), nahm aristotelisches Denken auf. Dabei lautet die „postulierte Hauptthese ...: ‚Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile‘. Diese Schrift hatte großen Einfluß auf Philosophie und Psychologie und ist unter der Bezeichnung ‚Gestalttheorie‘ in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen. Er prägte die Definition, nach der eine ‚Gestalt‘ ein Ganzes sei, das über die Eigenschaften der ‚Übersummativität‘ und der ‚Transponierbarkeit‘ verfüge.“

> „Das Demonstrationsbeispiel der Gestalttheorie ist die Melodie. Die Summe der nacheinander wahrgenommenen Töne bildet einen „Vorstellungskomplex“, der zwar ohne die ihn bildenden Einzeltöne nicht bestehen kann, aber eben mehr ist als die bloße Summe der Einzeltöne, da er als Melodie empfunden wird. In diesem Vorstellungskomplex wird eine Qualität sichtbar, die in den Einzeltönen, die dem Komplex zugrunde liegen, nicht sichtbar wird. Diese Gestaltqualität bleibt auch dann erhalten, wenn die Melodie in eine andere Tonart transponiert wird. In den an Ehrenfels anschließenden Forschungen haben sich die zwei Gestaltmerkmale ‚Übersummativität‘ und ‚Transponierbarkeit‘ durchgesetzt und wesentlich zur Formulierung der späteren Gestaltgesetze beitragen.“[427]

---

424 Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 84.

425 Sabine Koch, Zur Geschichte der psychologischen Ästhetik. Broschüre zum Forschungsschwerpunkt Psychologische Ästhetik und kognitive Ergonomie des Instituts für Psychologische Grundlagenforschung, Fakultät für Psychologie, Universität Wien, 25-43, zitiert nach http://aesthetics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/ag_psy_pake/Artikel/Koch_Sabine_-_Zur_Geschichte_der_Psychologischen_Ästhetik.pdf. (abgerufen am 01. Mai 2016).

426 Sabine Koch, Zur Geschichte der psychologischen Ästhetik. Broschüre zum Forschungsschwerpunkt Psychologische Ästhetik und kognitive Ergonomie des Instituts für Psychologische Grundlagenforschung, Fakultät für Psychologie, Universität Wien, 25-43, zitiert nach http://aesthetics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/ag_psy_pake/Artikel/Koch_Sabine_-_Zur_Geschichte_der_Psychologischen_Ästhetik.pdf. (abgerufen am 01. Mai 2016).

427 Sabine Koch, Zur Geschichte der psychologischen Ästhetik. Broschüre zum Forschungsschwerpunkt Psychologische Ästhetik und kognitive Ergonomie des Instituts für Psychologische Grundlagenforschung, Fakultät für Psychologie, Universität Wien, 25-43, zitiert nach http://aesthetics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/ag_psy_pake/Artikel/Koch_Sabine_-_Zur_Geschichte_der_Psychologischen_Ästhetik.pdf. (abgerufen am 01. Mai 2016).

Prinzipien der Gestalt sind dann nach Koch die folgenden:

> „Die Gestaltpsychologie versteht unter dem Begriff der Übersummativität, dass das Dominierende in der Wahrnehmung ein ganzheitlicher, gesamthafter Eindruck sei, ein Ensemble. Die ästhetische Wirkung einer Landschaft z.B. ist eine Ensemblewirkung und kann nicht einfach aus den sie charakterisierenden Eigenschaften summiert werden. Die Wahrnehmung wird daher im Sinne von Ehrenfels als übersummativ gekennzeichnet.
>
> Ein weiterer wichtiger theoretischer Begriff ist das Prägnanzprinzip oder die Prägnanzregel. Eine ‚gute Gestalt' die auf ein Idealbild der Wahrnehmung verweist, erzeugt den Eindruck der ‚Geschlossenheit'. Weniger gelungene Gestalten erzeugen eine Präferenzreaktion, d.h. sie werden in „gute Gestalten" umgedeutet. Die Elemente des Wahrnehmungsfeldes werden nicht alle in der gleichen Ebene wahrgenommen, sondern einige Strukturen werden hervorgehoben, andere treten zurück.
>
> Bei dem Figur-Hintergrund-Verhältnis einer zweidimensionalen Abbildung kann es, wenn dem Hintergrund ebenfalls eine figurative Bedeutung zugeschrieben werden kann, zu einem Auffassungswechsel, bzw. Gestaltwechsel kommen. Das Figur-Hintergrund-Verhältnis ‚kippt'. Wohlbekannte Beispiele multistabiler Wahrnehmungen stellen so genannte Vexierbilder dar, die dem Betrachter zum Beispiel einerseits eine Vase, andererseits zwei Gesichter präsentieren." [428]

b) Der Begriff der Gestalt in der Theologie

Manfred Hauke hebt die Bedeutung von Romano Guardini (1885–1968) für die Verwendung des Begriffs der Gestalt in der katholischen Theologie hervor. Guardini nennt diesen Begriff in einem ausdrücklichen liturgischen Kontext: „Eines der wichtigsten Anliegen der echten liturgischen Arbeit besteht darin, in den liturgischen Vorgängen die jeweilige Gestalt wieder hervortreten zu lassen."[429] Doch Guardinis Lehre werden wir uns eigens ansehen. Sie wird auch eine entscheidende Rolle spielen bei der Frage der Grundgestalt der Messe.

2.2 Odo Casel OSB (1886–1948)

2.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger

Zur Studienzeit von Joseph Ratzinger hatte Odo Casel seine hauptsächlichen theologischen Beiträge bereits alle vorgelegt, und die Diskussion über seine Mysterientheologie war noch im Gange. Es ist fast bewegend, wie sowohl Rupert Berger als auch Joseph Ratzinger aus der Erinnerung an ihre lange vergangene Studienzeit heraus fast mit denselben Worten beschreiben, wie Casels Lehre damals auf sie gewirkt hat. Berger bemerkt:

---

[428] Sabine Koch, Zur Geschichte der psychologischen Ästhetik. Broschüre zum Forschungsschwerpunkt Psychologische Ästhetik und kognitive Ergonomie des Instituts für Psychologische Grundlagenforschung, Fakultät für Psychologie, Universität Wien, 25-43, zitiert nach http://aesthetics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/ag_psy_pake/Artikel/Koch_Sabine_-_Zur_Geschichte_der_Psychologischen_Ästhetik.pdf. (abgerufen am 01. Mai 2016).

[429] Romano Guardini, Versuche über die Gestaltung der hl. Messe, Basel 1946, 17. Zitiert nach Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 85.

> „Damals, als wir studiert haben, war Casel eine Art Offenbarung. Man hat durch ihn eine neue Dimension der Liturgie entdeckt, bei der die Liturgie ein intensives inneres Geschehen geworden ist, eine Begegnung. Wichtig ist dabei das Wort ‚praesens': Der Jesus ist da, der für mich stirbt."[430]

Papst Benedikt schreibt in seiner Erinnerung: „Was mich (und uns alle) damals an seiner [sc. Casels, Anm. S.C.] Arbeit beeindruckt hat, war der Gedanke der Vergegenwärtigung im Gegensatz zu der bis dahin üblichen Formel, daß die Messe eine unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers Christi sei." Und in seiner damit verbundenen Kommentierung der Theologie Casels sagt er: „Jeder einzelne Mensch kann mit Paulus sagen: Jesus hat **mich** geliebt und sich für **mich** hingegeben."[431]

Berger bezeugt, daß damals viel über die Mysterientheologie diskutiert wurde. Dabei ging es auch um die Einwände Gottlieb Söhngens gegen Casel. Bei dieser Schilderung erinnert sich Berger auch an Ratzinger, wie er sich damals verhielt:

> „Söhngen hat intellektuelle und rationale Probleme bei Casel angesprochen. Ratzinger hat sich inhaltlich damit befaßt war aber nicht besonders existentiell bewegt, da er ganz in seine Dissertation über Augustinus vertieft war. Das andere war eine Nebenschiene. Er hat aber die Lebendigkeit der Liturgie, die gewonnen wurde, als positiv empfunden."[432]

Schauen wir kurz auf die Biographie des Begründers der Mysterientheologie:[433]

Johannes Casel wurde am 27. September 1886 in Koblenz-Lützel geboren. Die Grundschule besuchte er in Malmedy, das Gymnasium in Andernach.[434] Nach dem Abitur studierte er Altphilologie und Theologie in Rom und Bonn. Beide Studien schloß er mit einer Promotion ab.

Am 8. September 1905 trat er in die nahe Koblenz in der Eifel gelegene Benediktinerabtei Maria Laach ein und nahm den Namen Odo an. Die Profeß erfolgte am 24. Februar 1907. Casel wurde am 17. September 1911 zum Priester geweiht.[435]

Von 1922 bis zu seinem Tode war er Spiritual des Schwesternklosters Herstelle.

Sein Heimgang scheint wie eine Besiegelung seiner im Paschamysterium gegründeten Spiritualität. Nach dem Lumen Christi der Osternachtsliturgie, vor dem Exultet, trifft ihn ein

---

430 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

431 Brief S.H. Papst em. Benedikt XVI. an den Verfasser vom 31. Oktober 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn, 2.

432 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

433 Dabei folgen wir, wenn nichts anderes vermerkt ist, den Angaben von: Angelus A. Häussling, Art. Casel, *Odo*, in: LThK^3 2 (1994), 966f.

434 Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 11.

435 Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 11.

Schlaganfall. Er verstirbt in den frühen Morgenstunden des Ostersonntags, dem 28. März 1948.[436]

Odo Casel war einer der wichtigsten Persönlichkeiten der mit Maria Laach verbundenen Richtung der Liturgischen Bewegung. Vor allem im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (15 Bände, 1921-41) entwickelte er die theologischen Grundlagen für seine Mysterientheologie[437].

Casels Hauptwerk ist das 1932 erstmals erschienene Buch „Das christliche Kultmysterium“.[438] Dies sollte eigentlich Teil einer Trilogie sein neben „Das christliche Festmysterium“ (1941) und „Das christliche Opfermysterium“ (posthum 1968).[439]

2.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie

Obwohl bis heute nicht ganz geklärt ist, ob er den deutschen Begriff Paschamysterium als solchen und in welcher Weise gebraucht hat,[440] so ist dennoch mit dieser Terminologie das Zentrum seines Zugangs zur Liturgie benannt, gebraucht er doch die beiden Grundkomponenten dieses Wortes, nämlich Mysterium und Pascha, als Grundlage seines theologischen Entwurfs.[441]

Casel richtete sich mit seinem Entwurf gegen drei beherrschende theologisch-spirituelle Strömungen. Schilson charakterisiert Casels Lehre von daher „als bewußte[n] Gegensatz einer Fehlentwicklung in Theologie und Frömmigkeit.“[442] Zu nennen sind hier die liberale

---

436 Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 12.

437 Zur Mysterientheologie siehe: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986. Vgl. auch: Gerhard Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels. (Promotionsschrift Breslau 1944), Bonn 1953; Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982.

438 Vgl. auch: Friedrich Wilhelm Bautz, Casel, Odo, in: BBKL I (1990), 946f.

439 Vgl. Helmut Hoping Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Basel/Wien 2012, 143-164, hier: 146.

440 Vgl. Winfried Haunerland, Mysterium Paschale, in: George Augustin, Kurt Kardinal Koch, Liturgie als Mitte christlichen Lebens, (Theologie im Dialog Band 7), Freiburg/Basel/Wien, 2012, 189-209, hier: 197f. Schrott geht vom Gebrauch aus: Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 62[138]. Er sei aber bei Casel „nicht klar definierbar“. Ebd., 64.

441 Vgl. Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 26-28.

442 Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 153.

Theologie[443], die Leben-Jesu-Frömmigkeit[444] und die sogenannte Effektustheorie.[445] In der allgemeinen Rezeption ist vor allem die Ablehnung der Effektustheorie bestimmend geworden. Sie sieht in der Liturgie nichts anderes als die Applizierung der Effekte der Heilstat Jesu Christi.

Dabei darf man nicht vergessen, daß Casel damals durchaus noch ein Kultverständnis antraf, das Liturgie weitgehend auf den Begriff des cultus legitimus et externus reduzierte und von daher einen äußeren Rubrizismus im Sinne der Einhaltung des Kultgesetzes zur Folge hatte. Casel versuchte nun zu begründen, daß man demgegenüber in der Liturgie wirklich mit der Heilstat Christi selbst in Berührung komme, weil diese im Gottesdienst der Kirche präsent sei. Sein Anliegen kann darin auf den Punkt gebracht werden, „die Liturgie als ganze und als solche einheitlich theologisch zu fassen“[446].

Theologischer Ausgangspunkt ist ihm der Begriff des Mysteriums, hergeleitet von μυστεριον – sacramentum. Üblicherweise wird bei der Deutung Casels eine dreifache Ebene der Bedeutung von Mysterium unterschieden: Gott in sich selbst, dann das Christusmysterium (Person Jesu und sein Heilswerk) und schließlich das Kultmysterium.[447] Hoping bezieht noch die Kirche als Mysterium in seine Zusammenfassung ein.[448] Gozier unterscheidet vier Ebenen, indem er neben Gott in sich und Christus als Person als dritte Bedeutung die „Werke im Heilsplan“[449] und als vierte das Kultmysterium nennt.[450] Wie auch immer ist das Wesentliche dieser mehrfachen Begriffsbestimmung zum Ausdruck gebracht[451], wenn wir festhalten, daß nach Casel Christus und seine Heilstat uns im Kult direkt zugänglich wird.

---

443 Siehe dazu: Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 153-162.

444 Siehe dazu: Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 162-170.

445 Siehe dazu: Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 170-174.

446 Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90, hier: 54.

447 Vgl. etwa: Winfried Haunerland, Mysterium Paschale, in: George Augustin, Kurt Kardinal Koch, Liturgie als Mitte christlichen Lebens, (Theologie im Dialog Band 7), Freiburg Basel Wien, 2012, 189-209, hier: 198.

448 „Mysterium ist für Casel zunächst der heilige Gott selbst, sodann das Mysterium des menschgewordenen Gottessohnes, das im Paschamysterim kulminiert, schließlich das Mysterium der Kirche und das Kultmysterium.“ Helmut Hoping / Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Basel/Wien 2012, 143-164, hier: 146.

449 André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 20.

450 Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 20f.

451 Zur begrifflichen Unschärfe des Gebrauchs von Mysterium bei Casel siehe: Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 60. Schrott sieht hier aber zugleich etwas Positives: „Zugleich ermöglicht diese Terminologie eine besondere Stärke der Arbeit Casels: Er legt einen theologisch kohärenten Gesamtentwurf vor, der Gott, seine Selbstmitteilung in Jesus Christus und dessen Heilswirken für die Menschen sowie die Liturgie der Kirche von innen her verbindet im Begriff des Mysteriums.“ Ebd.

Zentrum dieser Heilstat ist in untergeordneter Weise die Menschwerdung Gottes unter dem Aspekt der Epiphanie, vor allem aber das Pascha.[452] Das Ziel ist die Teilhabe am göttlichen Leben[453], die „Verklärung".[454]

Gegenwärtig wird die Heilstat in mysterio durch das liturgische Gedächtnis, bei dem der eigentlich Handelnde Gott ist und der Mensch sich diesem Handeln anschließt.[455] Dies hat einen Bezug zum Begriff des liturgischen Spiels:

> „Da für Casel Heil und Gnade die konkrete Gestalt Jesu Christi und seiner Heilstat haben und so selbst göttliche Tat, Handlung, ja dramatisches Geschehen sind und weil diese im Mysterienspiel der Sakramente symbolisch nachgebildet, also re-präsentiert werden, kann die Heilsaneignung durch den Menschen ebenfalls nur im Spiel geschehen und in entsprechenden Kategorien beschrieben werden. Der absolute Vorrang der göttlichen Heils*veranstaltung* bleibt dabei ebenso gewahrt wie die unabdingbare Mitwirkung des Menschen, der sich allerdings ‚nur' ins Spiel hineinziehen lassen muß, um so des göttlichen Lebens teilhaft zu werden und selbst gleichsam zum Gotte zu werden."[456]

Das Gedächtnis bestimmt Casel in Analogie zu den heidnischen Mysterienreligionen[457]. Von da gewinnt er auch die Formalstruktur des Kultes. Hier wird Kult nicht als actus liturgius bestimmt[458], sondern als Feier einer Heilsgemeinde:

> „Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich das Heil."[459]

Diese Gegenwart versteht Casel als eine objektive, die auch ohne Bezug zum Empfänger gegeben wäre.[460] Es geht hier also im Zentrum seiner Lehre um „die angebliche Gegenwart eines Kultmysteriums" und dies ist zu verstehen als Gegenwart „des Heilswerks Christi in

---

452 Vgl. Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 164-167.

453 Vgl. Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 1167-170, besonders: 168.

454 Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 170.

455 Vgl. Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 173f.

456 Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 176.

457 Dies hat verständlicherweise zu einem großen Widerspruch geführt. Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 56f. Rupert Berger meint, daß Casel wegen „seiner Herkunft aus der Altphilologie" diesen Zugang gewählt hat. Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

458 Vgl. zu dieser Frage: Sven Conrad, Liturgischer Akt oder liturgische Feier? Zur Theologie der außerordentlichen Meßform im Licht der Gnadenlehre und des Konzilsdekrets „Presbyterorum ordinis" in: UVK 1/2013, 7-42; Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90.

459 Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 102.

460 Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49. Vgl. auch: André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 46.

seiner ewigen Essenz, hinter dem Schleier der äußeren liturgischen Vollzüge.“[461] Genau dieser Punkt wird oft übersehen, er muß aber unbedingt berücksichtigt werden, will man den Einfluß von Casel auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils angemessen würdigen. Das Handeln der Kirche beschränkt sich – allgemein sakramententheologisch gesehen – auf die Setzung der liturgischen Symbole.[462]

Mit Johannes Nebel kann man zwar eine gewisse Offenheit des Konzils bemerken, wobei man zugleich betonen muß, daß die spezifische theologische Lösung Casels von Sacrosanctum Concilium „nicht übernommen“[463] wurde.[464]

Dabei beschreibt Casel die Seinsweise der Gegenwart der Heilstat als nicht unter den Umständen dieser Zeit stehend. Dies ist eine Anspielung auf die Beschreibung der eucharistischen Gegenwart durch die scholastische Sakramentenlehre als eine nicht an den Raum gebundene.[465]

Im letzten ist Casel selbst aber eine metaphysisch einwandfreie Erklärung der Gegenwart vergangener facta historica schuldig geblieben.[466] Dies ist Anlaß zu vielfältiger einer Kritik

461 Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90, hier: 54. Siehe auch: Ders., Die *participatio plena et actuosa* im Lichte der *sacra potestas*. Klärungsversuche zur Sinnerhellung christlicher Liturgie, in: FkTh 1 (2016), 1-22, hier: 5^{8}.

462 Schrott erläutert, was Casel „unter ‚symbolischen Vollzügen‘ versteht: Es ist das Zusammenwirken mit der Ekklesia, deren Aufgabe es ist, für die aus der Erdenwirklichkeit entnommenen Zeichen zu sorgen, die vom erhöhten Christus durch sein Pneuma zum wirkmächtigen sakramentalen Symbol befähigt werden.“ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 57.

463 Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90, hier: 55.

464 Nebel verweist darauf, daß gemäß der Liturgiekonstitution „[d]as Heilswerk Jesu Christi, das auch als »*Mysterium Christi*« bezeichnet wird, … nämlich »allezeit in uns zugegen und am Werk« (SC 35): also nicht hinter dem Schleier von Riten, wie sich Casel dies vorstellte, sondern im Christsein selbst gegenwärtig [ist].“ Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90, hier: 55. Vgl. auch folgende Bemerkungen von Schrott bemerkt: „Casels Aussagen vom ‚Paschamysterium‘ oder allgemeiner vom Mysterium des Pascha dürfen nicht vorschnell mit der späteren Theologie der Liturgiekonstitution SC gleichgesetzt werden. … In SC wird die Liturgie selbst nicht mit ‚Paschamysterium‘ bezeichnet, sondern als dessen vergegenwärtigende *Feier* verstanden. Bei Casel indes findet sich diese Differenzierung zwischen dem Mysterium und seiner Feier noch nicht. Casels ‚Paschamysterium‘ ist weiter und unspezifischer gefasst. Der gleiche Begriff ist also in beiden Fällen ungleich gefüllt, weshalb man im Falle des konziliaren ‚mysterium paschale‘ nicht einfach von einer direkten Casel-Übernahme sprechen kann. Diese gelegentlich zu hörende Zuschreibung ist zu undifferenziert.“ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 74.

465 André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 36.

466 „Es ist verständlich, daß dieser wesentliche Punkt der Mysterienlehre Anlaß zur Kritik bot: Die Sprache Casels folgte nicht der üblichen Terminologie der Schultheologie, und sie war wenig exakt; die Gedanken selbst waren oft ungenau formuliert. Aber Casels Verdienst bestand darin, seine grundlegende Intuition gegen jeden Einwand aufrecht erhalten zu haben. Man mußte es der Zeit und der theologischen Forschung überlassen, eine bessere Formulierung für seine Intuition zu finden.“ André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 36f. Nicht wenige der begeisterten Kommentatoren Casels weichen dieser Frage aus. „Es bleibt da aber auch noch Raum für spekulative Verdeutlichungen. So haben wir nach Casel in der Liturgie die Gegenwart des Heilsereignisses selber, nicht nur die seiner Macht oder seiner Wirkung (Gnade). Offensichtlich melden sich hier Probleme aus dem philosophischen Bereich an: Was ist das – ein menschliches Sein in seiner Zeitlichkeit, was versteht man genau unter

an seinem System. Alexander Gerken wendet in diesem Punkt gegen Casel ein, seine Lehre vernachlässige „die *Geschichte* des Erlösungswerkes“[467], indem die Beziehung von Vergangenheit der Heilstat und gegenwärtiger Liturgie nicht recht gefaßt werde.

„Bei Casel erscheinen die göttliche Heilstat und die Ekklesia gleichsam der Zeit und der Geschichte entrückt und darum *unmittelbar* gegenwärtig, sodaß er davon spricht, daß »Christus wieder stirbt« und von daher die Daseinsweise des Auferstandenen für ihn keine Begründung seiner Lehre, sondern eine Schwierigkeit ausmacht.“[468]

Die ungelösten philosophischen Fragen sind auch Anlaß zur Kritik an Casel, die wir in den Mitschriften der Vorlesungen Ratzingers finden, solange er sich mit der Mysterientheologie auseinandergesetzt hat. Papst em. Benedikt XVI. würdigt den caselianischen Ansatz im Rückblick, sagt aber auch, daß das geschilderte Problem wohl bis heute nicht aufgearbeitet sei.[469]

Die Meßopfertheologie ist eine konkrete Anwendung der Mysterientheologie. Dabei geht Casel auch hier von der Gleichzeitigkeit aus, die die Messe dem Gläubigen mit dem Heilswirken Christi gewährt.[470] Casel reduziert beim Meßopfer gewissermaßen das sacrificium verum auf das sacrificium relativum und bestimmt die Messe nur insofern als Opfer, als das Kreuzesopfer gegenwärtig gesetzt wird. Im Vergleich der Messe zum Kreuzesgeschehen sind nach ihm nämlich nicht nur die Opfergabe und der Opferpriester, sondern auch der Opferakt identisch.[471] Wenn etwas sowohl dem Objekt nach als auch dem Akte nach identisch ist, dann ist es schlichtweg identisch[472]. Es handelt sich bei Casel um numerisch denselben Akt in einer anderen Erscheinungsform.[473] Damit ist die immolatio faktisch auf die repraesentatio, die Messe auf die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers reduziert. Das bedeutet

---

dem Begriff ‚Zeit'? Aber wir haben uns hier nicht mit diesen Fragen zu beschäftigen.“ P. M. Cantius Matura OFM, Liturgie Werk des Heiles. Die Konstitution über die Liturgie und die Mysterientheologie, in: Theodor Bogler OSB (Hg.), Österliches Mysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgie-Konstitution (Liturgie und Mönchtum 36), 7-11, hier: 8f.

467 Alexander Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973, 167.

468 Alexander Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973, 168.

469 Vgl. Brief S. H. Papst em. Benedikt XVI. an den Verfasser vom 31. Oktober 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn, 2. Dazu später mehr bei der Liturgietheologie Ratzingers selbst.

470 Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 24.

471 „Die Messe ist also kein auf sich stehendes Opfer, kein neues Opfer, kein ‚natürliches‘ Opfer, sondern das Mysterium des Kreuzesopfers und *insofern* wahres und eigentliches Opfer. Kreuzesopfer und Meßopfer sind identisch, der Opfergabe, dem Opferpriester und dem Opfer*akte* nach; nur erscheint im zweiten Falle das Opfer in sakramentaler Seinsweise“ Odo Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: Jlw 6 (1926), 198f., zitiert nach: André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 44.

472 Vgl. Thomas von Aquin: „ad identitatem requiritur unitas secundum numerum“ Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1 c.

473 Vgl. zur Theorie numerischen Identität des Opferaktes als einer Folge der Mysterientheologie Casels: Ulrich Kühn, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie Gegenwart, in TRE 1 (1977), 145-212, hier: 169.

aber auch, daß sich die Vollmacht des ministerialen Priestertums bei der Messe auf die Konsekration reduziert. Die traditionelle Fassung des Meßopfers als „applicatio per modum sacrificii“[474] im Sinne der „oblatio oblationis Christi“[475] fällt gänzlich weg.[476] Die Kirche ist somit weitgehend rezeptiv. Sie setzt – wie in bezug auf die allgemeine Sakramentenlehre gesehen – die liturgischen Symbole als den Schleier, hinter dem Christus durch seinen Geist wirkt.[477] Einzig bleibt der Kirche noch die Hinzufügung ihres Selbstopfers, wie es in einem posthum veröffentlichten Text Casels schön deutlich wird:

„Aber das Mysterium wird zugleich das Opfer der Kirche. Denn der Herr ist nun nicht mehr einsam wie auf Golgotha. Neben ihm steht als die neue Eva seine getreue Braut und Diakonin, die heilige Kirche. Sie vollzieht das Mysterium und macht dadurch Christi Opfer zu ihrem Opfer, opfert sich in ihm.“[478]

Unter Opfer versteht Casel zudem im letzten das ganze Erlösungswerk Christi[479]; er folgt hier also einer sehr weit gefaßten Begriffsbestimmung.[480]

Eine solche Sicht der Liturgie als Kultmysterium hat natürlich Konsequenzen für die theologische Idee der Kultkraft. Sie beschränkt sich durch die gleichzeitige völlige Identität von Heilswerk und Kult einerseits und die Betonung des rezeptiven Mitopferns andererseits letztlich auf jene, die am Mysterium Anteil zu gewinnen suchen.

> „Weil aber das Ziel des Kultmysteriums neben der Verherrlichung Gottes auch die Heiligung der Menschen ist, kommt es sehr auf deren Mithandeln an. So gilt gleichermaßen, dass die Mysterienliturgie

474 Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 350.

475 Johannes Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal IV/2, 185-313, hier: 285.

476 Ein gewisses Vorbild, die Rolle des Priesters ganz auf die Konsekration zu beziehen und sein Opfern im Gegensatz zu den anderen Theorien ganz in jenem Christi aufgehen zu lassen, finden wir (bei allen Unterschieden!) bereits in den klassischen Diskussionen um die Meßopfertheorien. Thalhofer bemerkt in bezug auf die Lehre des Kardinals Cienfuegos: „Nicht der Priester sei streng genommen der Opfernde; den eigentlichen Opferact, die Destructio sacrificalis, vollziehe Christus selber auf dem Altare innerhalb einer bestimmten Zeitgrenze, und zwar so, daß diese Destructio als eine möglichst getreue und zugleich höchst reale Nachahmung der Destruction beim Kreuzesopfer erscheine.“ Valentin Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt, Regensburg 1870, 255. Er zitiert den Kardinal: „Non sacerdos visibilis est, qui principaliter reem divinam efficit (quamquam sit, qui consecrat immediate) et agnum immolat incruente, sed Christus Dominus ipse seipsum offert.“ Ebd.

477 „Ebenso wenig kann Christus im Kultmysterium auf die Kirche verzichten, denn sie vollzieht die menschlichen Zeichen, die zur Mysterienfeier nötig sind.“ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 58f.

478 Odo Casel, Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften u. Vorträgen / Odo Casel. [Ausgewählt und eingeleitet von Theophora Schneider. Mit einem Vorwort von Burkhard Neunheuser], Mainz 1961, 223.

479 „Nach der Mysterienlehre wird daher das ganze Erlösungswerk – nicht allein das Kreuzesopfer – in der Liturgie gegenwärtiggesetzt, denn das Erlösungswerk ist ein unteilbares Ganzes.“ André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 50.

480 Interessant ist zu bemerken, daß Casel auch in diesem Punkt nicht ohne theologisches Vorbild ist, und zwar innerhalb der klassischen Diskussionen um die Meßopfertheorien. Vgl. die Darstellung der Opfertheorie von Johann Adam Möhler bei Thalhofer. Hier wird das ganze Leben Jesu unter dem Begriff des Opfers gefaßt. Vgl. Valentin Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt, Regensburg 1870, 258-260.

> eine überindividuelle Handlung der Kirche ist und dass sie dennoch für den Einzelmenschen nur fruchtbar ist, wenn er sich persönlich von Christus in das Mysterium mit hineinnehmen lässt. Die Wirkung des Kultmysteriums kann nicht einfach zugesprochen werden, sondern erfordert eine tätig empfangende Aneignung durch die mitfeiernden Menschen, damit sich an ihnen das Erlösungshandeln Christi vollziehen kann.“[481]

Die Mysterientheologie Casels hat, wie bereist angedeutet, eine weite Kontroverse ausgelöst, auf die wir vor allem bei der Darstellung der Liturgietheologie Söhngens eingehen. Hier sei als zentraler Punkt angeführt, daß Casel sich den Vorwurf gefallen lassen muß, das historische Faktum und das Gedächtnis der Kirche nicht mehr unterscheiden zu können. Leo Scheffczyk bemerkt,

> „daß in der Caselschen Erklärung der Charakter des ‚Gedächtnisses‘, der das ursprünglichste Wesensmoment der Eucharistiefeier der Kirche darstellt, gänzlich in in Fortfall zu kommen schein; denn wenn die Tat als solche und allein in sich selbst gegenwärtig wird, bedarf es ja offenbar des ‚Gedächtnisses‘ der Kirche nicht mehr. An ein Ereignis, das in sich selbst und in absoluter Weise gegenwärtig ist, braucht und kann man sich nicht erinnern.“[482]

In neuerer Zeit weist Karl-Heinz Menke auf die Problematik der rein rezeptiv gedachten Teilhabe der Kirche am Opfer Christi hin und bemerkt kritisch zur Wirkungsgeschichte Casels:

> „Casel will die nachtridentinische Vorstellung ausmerzen, die Eucharistiefeier sei ein eigenes Opfer der Liturgie feiernden Kirche neben dem einen und einzigen Opfer Christi. Er wurde damit zu einem Pionier der vorkonziliaren Ökumene. Denn im Horizont seines Denkens bezeichnet der Sakramentsbegriff nicht bestimmte Effekte ex opere operato, sondern die Gegenwart des Heilshandelns Christi selbst. Christus ist der eigentlich Handelnde. Das kam den protestantischen Theologen entgegen, die das katholische Meßopfer [sic] als Opfer der Kirche zusätzlich zum Opfer Christi verstanden. Auf einmal erschien das, was die Protestanten als Abendmahl des einladenden Christus feiern, gar nicht mehr so weit entfernt vom katholischen Messopfer [sic] – wenn man denn den einladenden Mahlherrn Jesus Christus auch als den sich *in mysterio vel sacramento* Opfernden versteht.
>
> Inzwischen ist, was das ökumenische Potential des erweiterten Sakramentsbegriff [sic] betrifft, Ernüchterung eingekehrt. Denn die sakramentale Gegenwart des Heilshandelns Christi ist ein *Bundes*handeln. Christus handelt nicht *an* seiner Kirche *ohne* sie, sondern *mit* ihr. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten – gewiss nicht im additiven Sinn, aber doch so, dass die Empfänger keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen sind, was sie empfangen.“[483]

---

481 Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 59.

482 Leo Scheffczyk, Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens, München 1973, 73. Ähnlich zuvor Schmaus. Vgl. Michael, Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II, München 1970, 366.

483 Karl-Heinz Menke, Die Sakramentalität der Eucharistie, in: IKZ 42/2013, 249-269, hier: 250.

2.3 Unmittelbare akademische Lehrer

2.3.1 Romano Guardini (1885–1968)

2.3.1.1 Leben und Bezug zu Joseph Ratzinger

Unter den akademischen Lehrern, die Joseph Ratzinger selbst in bezug auf die zentrale Stellung der Liturgie in seinem Leben bringt, nennt er auch Romano Guardini.[484] Dazu ist zu bemerken, daß er unter den Lehrern Ratzingers eine Sonderstellung einnimmt, da er kein wissenschaftliches Fach abdeckte, daß der junge Student besuchen mußte. Bis heute ist deswegen auch umstritten, ob man überhaupt von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis im eigentlichen Sinne sprechen könne.[485] Rupert Berger aber bezeugt, wie wir schon gesehen hatten, daß sowohl er als auch Joseph Ratzinger ihn „in der Aula der Universität und bei seinen Predigten gehört [haben].“[486] Es handelt sich wohl neben den Predigten um die Vorlesungen, zu denen hunderte Studenten zusammenkamen. Werner Dettloff beschreibt, wie Guardini hier die Scharen anzog:

> „Welch ein Lehrer im fruchtbarsten Sinne des Wortes Guardini in München wurde und war, davon vermag man sich heute kaum noch eine rechte Vorstellung zu machen. Ich habe es zu Beginn der fünfziger Jahre selbst erlebt, daß man eine halbe Stunde vor der Zeit da sein mußte, wenn man in der Guardini-Vorlesung im Auditorium Maximum noch einen guten Stehplatz haben wollte.“ [487]

Joseph Ratzinger selbst spricht von einer Generation, der „die Begegnung mit Guardini zum prägenden geistigen Erlebnis wurde“[488] und meint damit offensichtlich auch sich selbst. So sehen wir es als gerechtfertigt an, Guardini mit der zuvor genannten Unterscheidung zu den akademischen Lehrern Ratzingers zu zählen. Wie wir ebenfalls im biographischen Teil dieser Arbeit sehen konnten, war zudem Guardini ein Autor, der den jungen Studenten Ratzinger schon zur Freisinger Zeit sehr prägte.

---

484 Vgl. Papst Benedikt XVI., Zum Eröffnungsband meiner Schriften, JRGS 11, 6.

485 So schreibt etwa Wilko Teifke: „Ratzinger hat zwar in München studiert, als Guardini von Tübingen auf seine letzte Professur dorthin wechselte, aber er scheint sich mehr auf den zügigen Abschluss des Theologiestudiums konzentriert zu haben, so dass er in der unübersichtlichen Situation der unmittelbaren Nachkriegszeit den an der Philosophischen Fakultät lehrenden Guardini nicht mehr selbst gehört haben wird. Auch während seiner Arbeit an der Habilitation über Bonaventura scheint er keinen Kontakt zu Guardini, der seine beiden Qualifikationsarbeiten über Bonaventura erstellt hat, gehabt zu haben.“ Wilko Teifke, Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 135), Göttingen 2012, 237.

486 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

487 Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 320. Dieser Beitrag greift zum größten Teil wörtlich folgenden früheren Text auf: Werner Dettloff, Rez. Fridolin Wechsler, Romano Guardini als Kerygmatiker, in: Wissenschaft und Weisheit 37/1974, 206-209.

488 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 719.

Doch zunächst einmal sei die Biographie Guardinis zusammenfassend dargestellt.[489] Romano Guardini wurde am 17. Februar 1885 in Verona geboren.[490] Als er ein Jahr alt war, zog die Familie nach Mainz.[491] Die sehr an die italienische Mentalität gebundenen Eltern taten sich mit dem Leben in Deutschland schwer, wodurch Guardini relativ isoliert aufwuchs.[492] Er litt zeitlebens an Schwermut und war lange skrupulös.[493] Positiv entwickelte er aber im gelebten Gegensatz von Italien und Deutschland ein europäisches Denken: „Guardini ist »Römer« im Sinne Dantes, der »il bel giardin' del impero«, den schönen Garten des Reiches pries, worin das deutsche Element aufgehoben lebt."[494]

Nach dem Beginn und Abbruch zweier Studiengänge (Chemie in Tübingen[495] und Staatswissenschaft in München[496] und Berlin[497]) beginnt er gegen das Unbehagen der Eltern[498] das Studium der Theologie in Freiburg im Breisgau.[499] Im Herbst 1906 wechselt er nach Tübingen.[500]

Sein Theologiestudium stand im Kontext der Modernismuskrise.[501] Guardini und seine Freunde Josef Weiger und Karl Neundörfer bilden in Tübingen eine Gruppe, die sich stark vom Dogmatikprofessor Wilhelm Koch (1874–1955)[502] prägen ließ, zugleich aber auch

---

489 Sowohl die Angaben im LThK als auch jene im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon sind äußerst knapp und bieten keinen echten Überblick über die Lebensstationen dieses bedeutenden Theologen, weswegen hier ausführlich darauf eingegangen werden soll. Vgl. Eva-Maria Faber, Art. Guardini, *Romano*, in: LThK^3 4 (1995), 1087f. und Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Guardini, Romano, in: BBKL I (1990), 382-384. Etwas ausführlicher hingegen ist folgender Beitrag: Heinz Robert Schlette, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297. Die vollständigste Biographie bietet: Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995.

490 Vgl. Eva-Maria Faber, Art. Guardini, *Romano*, in: LThK^3 4 (1995), 1087.

491 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 57.

492 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 58-60.

493 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 61 und 81f.

494 Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 36.

495 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 62-64.

496 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 65f.

497 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 73-75.

498 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 75f.

499 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 76.

500 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 79.

501 Vgl. dazu die gute Zusammenfassung bei: Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 67f.

502 Vgl. Dieter Skala, Art. Koch, Wilhelm, in: BBKL IV (1992), 223f.

deutliche Distanz zu seiner Lehre entwickelte.[503] Gerl-Falkovitz betont entgegen der Darstellung von Karl Rahner, der Modernismusstreit habe Guardini traumatisiert, daß Guardini ausdrücklich „die Berechtigung der kirchlichen Befürchtungen einsah“[504], die sich gegen seinen Lehrer Koch richtete. Er selbst habe mit seiner „Denkfigur des »Gegensatzes«“ einen Weg gefunden, „die noch vordergründig bleibenden Setzungen des Modernismusstreites zu überholen und seine Kraft auf das Wesentliche, das Gültige an der Kirche zu richten, ja, sein Denken durch die Kirche selber ausrichten zu lassen.“[505]

In der Tübinger Zeit kam es im Jahr 1907 über Josef Weiger zu der für Guardinis liturgisches Denken entscheidenden Begegnung mit der Erzabtei Beuron, deren Oblate er noch im selben Jahr wurde.[506]

Nach Vollendung von vier Semestern universitärer Theologie[507], also im Jahr 1908, trat Guardini in das Priesterseminar seines Heimatbistums Mainz ein. Im Mai 1910 empfing er die Priesterweihe und feierte als Primiz eine Stille Messe, worauf er in seiner Autobiographie gerne zurückblickt.[508]

---

503 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf [3]1985, 83-86. Hier etwa: „In Wilhelm Kochs Wesen war eine gewisse Kärglichkeit. Überall fühlte man einen aufopfernden Fleiß, eine große Gewissenhaftigkeit, ein Verlangen, an das zu kommen, was wirklich ist; ihm ging aber alle theologische Größe ab. Er hatte zu viel Respekt vor der ‚Wissenschaft‘, wie sie damals aufgefaßt wurde; dafür zu wenig Bewußtsein von der Offenbarung als gebender Tatsache und Kraft, von ihr aus mit Zuversicht jenes Bild der neuen Schöpfung aufzubauen, welches Theologie heißt. So war das Endergebnis seiner Vorlesungen doch unbefriedigend, und mancher Hörer hat sie wohl mit dem Gefühl verlassen, Koch habe ihn aus der ruhigen Sicherheit des Herkömmlichen herausgerissen, ohne ihm dafür etwas Entsprechendes zu geben.“ (84) Und: „Wir erfuhren dankbar die Befreiung, welche der Wahrheitsernst unseres Lehrers bewirkte. Wir wurden uns der Pflicht der Kritik bewußt, die eben aus diesem Wahrheitswillen kam. Erkannten aber auch, daß sie bei Koch an der weniger wichtigen Stelle da war, an der wichtigeren aber fehlte. Es war gewiß wichtig, geschichtliche, textkritische, psychologische Fragen zu stellen, um das Richtige vom Falschen zu scheiden; die Hauptaufgabe der theologischen Kritik bestand aber darin, das Wesen der gläubig-theologischen Erkenntnis von dem der anderen Erkenntnis- und Wissenschaftsformen zu unterscheiden; sie in ihre Quelle zu fundieren, ihre Maßstäbe festzustellen und aus ihrem Wesen alle Konsequenzen zu ziehen. Wir entdeckten – das Wort im Sinne eines der Tragweite der Sache bewußten ernsten Sehens genommen – die Offenbarung als das ‚gebende Faktum‘ der theologischen Erkenntnis, die Kirche als ihre Trägerin und das Dogma als die Ordnung des theologischen Denkens. Sicher hat dabei der Unterschied der Generationen mitgewirkt. Wir waren dezidiert nicht-liberal. … Wäre ich mir allein überlassen gewesen, dann hätte das Erlebnis zuerst meiner Ratlosigkeit und dann jener Bekehrung des Denkens mich wahrscheinlich zum Fanatiker gemacht. Wilhelm Koch – und meine beiden Freunde – bewahrten mich davor und halfen mir, die Unbedingtheit des gläubigen Denkens mit dem unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit der Dinge und den Reichtum der Kultur ins Verständnis zu bringen.“ (85f).

504 Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, [4]1995, 70f.

505 Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, [4]1995, 72.

506 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf [3]1985, 87-89 und Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 17-23.

507 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf [3]1985, 89.

508 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf [3]1985, 93.

Nach seelsorglicher Tätigkeit in Darmstadt, Heppenheim und am Wormser Dom[509], übernahm er im Frühjahr 1912 eine Stelle als Kaplan in Mainz an St. Christoph, um sich auf seine Promotionsstudium vorzubereiten, das er im folgenden Jahr in Freiburg im Breisgau beginnt. Promoviert wurde er 1915[510] bei Engelbert Krebs[511] mit einer Dissertation zum Thema „Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung“ (Düsseldorf 1921)[512].

Von 1916–1918 war er als Krankenwärter zum Militärdienst einberufen.[513] Nach fünf Jahren in der Seelsorge und vergeblichem Warten auf eine in Aussicht gestellte Professur am Mainzer Priesterseminar begann Guardini seine Habilitation in Bonn.[514] Die Bonner Zeit war für Guardini sehr reich an Bekanntschaften mit führenden Intellektuellen.[515] Genannt werden sollen an dieser Stelle nur Paul Ludwig Landsberg, Max Scheler, Martin Buber und die für die Liturgik bedeutenden Ildephons Herwegen, Kunibert Mohlberg, Odo Casel und Burkhard Neunheuser. Habilitiert wurde er 1922 in Bonn mit der Arbeit „Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus und ihre Bedeutung für den Aufbau des Systems Bonaventuras“.[516] Guardini folgte aber, besonders wegen seiner Wertschätzung der Privatfrömmigkeit, der Linie von Maria Laach nicht. Trotz der Freundschaft mit Mohlberg kam es auf dieser Ebene zur Trennung von der berühmten Abtei.[517]

---

509 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 95.

510 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 100f.

511 Vgl. Magdalena Börsig-Hover, Romano Guardini (1885–1968). Wegbereiter des 21. Jahrhunderts (Ad Fontes Schriften zur Philosophie 5), Frankfurt am Main 2009, 54.

512 Vgl. Heinz Robert Schlette, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297, hier: 294. Ursprünglich wollte er über den hl. Thomas von Aquin schreiben. Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, „Unvergeßlicher Sommer 1922“. Guardinis erste Bonner Vorlesungen im Spiegel einer Mitschrift, in: Diesselbe (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 11-29, hier: 28.

513 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 28.

514 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 28-31 und 101-103. Ein Betreuer der Habilitationsschrift wird selbst bei Gerl-Falkovitz nicht erwähnt. Vgl. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 148f.

515 Vgl. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 135-147.

516 Vgl. Heinz Robert Schlette, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297, hier: 294f. Diese Arbeit wurde erst 40 Jahre später von Werner Dettloff veröffentlicht: Romano Guardini, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus. Hg. Werner Dettloff (Studia et documenta Franciscana 3), Leiden 1964.

517 Vgl. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 142. Dies gegen Brüske, die die Trennung stark relativiert. Vgl. Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: ^{41}108.

Nach einer Zeit als Privatdozent in Bonn[518] erhielt Guardini im Jahr 1923 den Ruf der Humboldt-Universität an den eigens für ihn errichteten Lehrstuhl für „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung“, den er bis zur Aufhebung durch die Nationalsozialisten 1939[519] innehatte. Ab dem Jahr 1943 zieht er sich in das Pfarrhaus seines Freundes Josef Weiger nach Mooshausen zurück.[520]

Im Jahr 1945 wird er auf den für ihn eingerichteten Lehrstuhl „Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung“ der Universität Tübingen berufen, 1948 wechselt er er auf einen Lehrstuhl mit derselben Fachbeschreibung an die Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Diesen Lehrstuhl hatte er bis 1962 inne.

Romano Guardini wurde im Jahr 1952 Päpstlicher Hausprälat.[521] Im Jahr 1961 wurde er in die Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils für Liturgie berufen. Am Konzil selbst nahm er aber nicht teil.[522] Uneinigkeit herrscht darüber, ob ihm im Jahr 1965 die Kardinalswürde angeboten wurde.[523] Er verstarb am 1. Oktober 1968 in München.[524]

Bei der Behandlung des Lebenslaufs von Romano Guardini muß auch auf die Jugendbewegung seiner Zeit eingegangen werden, in der er sich sehr engagiert hat und die sein Denken maßgeblich beeinflußte. Ein erster Schritt hierzu war die Leitung der „Juventus“, eines Vereins der Schüler höherer Schulen in Mainz. Diese Leitung hatte Guardini von 1915 bis 1920 inne. Den ursprünglich eher konservativen Verein gestaltete er im Sinne der Ideale der Jugendbewegung um.[525] Ab 1920 hat Guardini dann Kontakt zur Burg Rothenfels, die das Zentrum des im Kontext der Jugendbewegung stehenden katholischen Bundes „Quickborn“

---

518 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 34-37.

519 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 52f.

520 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 11 und 55f.

521 Vgl. Josef Wicki S.J., Rez. Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, in: Gregorianum 67 (1986), 583-585, hier: 584.

522 Vgl. Magdalena Börsig-Hover, Romano Guardini (1885-1968). Wegbereiter des 21. Jahrhunderts (Ad Fontes Schriften zur Philosophie 5), Frankfurt am Main 2009, 13.

523 Dies behaupten mehrere Autoren. Vgl. Magdalena Börsig-Hover, Romano Guardini (1885-1968). Wegbereiter des 21. Jahrhunderts (Ad Fontes Schriften zur Philosophie 5), Frankfurt am Main 2009, 13 und Josef Wicki S.J., Rez. Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, in: Gregorianum 67 (1986), 583-585, hier: 584. Und: Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 123f. Gerl-Falkovitz beruft sich dazu auf Guardinis Freund Felix Messerschmidt und eine dpa-Meldung vomn 8.2.1965. Vgl. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 384f., vor allem: 384^{31} und 385$^{32 \text{ und } 33}$. Dagegen: Thomas Marschler, Der Nachfolger Petri zwischen den Fronten. Die Ruhr-Universität Bochum veranstaltet ein Symposium zum Thema „Paul VI. und Deutschland“, in: Die Tagespost Nr. 129/130 vom 30.10.2003, 15.

524 Vgl. Heinz Robert Schlette, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297, hier: 295.

525 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 28-30.

war. Ab 1924 gibt er die Zeitung des Quickborn, „Die Schildgenossen“ mit heraus (verboten 1941) und ab 1927 leitet er sowohl den Quickborn als auch die Burg.[526] Im Jahr 1939 wurde die Burg durch die nationalsozialistischen Machthaber aufgehoben.[527] Die Arbeit im Quickborn hat nicht zuletzt Guardinis Liturgieverständnis sehr geprägt.

Romano Guardini war durch den Beuroner Mönch P. Anselm Manser, einem Freund Martin Heideggers, mit dem Phänomenologen Max Scheler verbunden.[528] Scheler gab ihm später auch methodologische Hinweise, wie er seine ungewöhnliche, nämlich nicht klassisch zugeschnittene, Professur angehen solle.[529] So sollte „[d]ie christliche »Weltanschauung« … nicht eine unter vielen sein, sondern aus der Offenbarung heraus den Blick auf die Welt tätigen und sich zum Dialog bereit erklären.“[530]

Bereits an dieser Stelle muß kurz die Frage gestellt werden, wie Ratzinger Guardini rezipiert, bzw. wie er sich über ihn geäußert hat. Weil es hier zum Teil sehr unterschiedliche Auffassungen gibt, ist es notwendig, diesen status quaestionis hier bereits anzuführen, auch wenn wir die Frage selbst erst später zu beantworten suchen.

Franz-Xaver Heibl etwa hebt stark das Gemeinsame zwischen Guardini und Ratzinger hervor.[531] Gunda Brüske hingegen betont die Unterschiede und deutet vielmehr in Richtung einer „Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit.“[532] Dabei untersucht Brüske liturgietheologische Grundbegriffe bei beiden Autoren, während Heibl vielmehr sowohl eine gemeinsame Wurzel beider Denker als auch ihren größeren theologischen Rahmen zu beschreiben sucht. Der unterschiedliche Fokus beider Autoren hat Konsequenzen, die die Interpretation des

526 Vgl. Heinz Robert Schlette, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297, hier: 295.

527 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 54.

528 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 22. Zu Schelers Verhältnis zu Beuron siehe: Johannes Schaber, Max Scheler in Beuron und Maria Laach, in: Erbe und Auftrag 77 (2001), 42-60 und Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk, ^{4}1995, 77.

529 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 38, 40 und 45. Besonders: „Der einzige Mann, der mir einen brauchbaren Rat gab, war Max Scheler. Im ersten Semester las ich über die Grundformen der Erlösungslehre. Das war natürlich ein Verlegenheitsthema; ich mußte aber anfangen und dazu nehmen, was ich hatte. Er sagte, so gehe es nicht; ich solle die grundsätzlichen Gesichtspunkte an konkreten Gegenständen entwickeln – zum Beispiel an einer Analyse der Gestalten Dostojewskijs, der damals sehr aktuell war.“ (45).

530 Florian Mittl, Romano Guardini, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 121-140, hier: 124.

531 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88.

532 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 108. Hier als Frage der Zwischenüberschrift formuliert, die aber die Antwort bereits vorzeichnet.

akademischen Verhältnisses von Ratzinger und Guardini betreffen. Dabei wird zum Beispiel die sehr zentrale Frage tangiert, ob Ratzinger das Denken Guardinis, dem er sich in einem wichtigen Beitrag über Liturgie und Christologie bei Guardini[533] widmet, korrekt analysiert und darstellt. Während Heibl der Darstellung Ratzingers folgt und sie in ihrem Kontext zusammenfaßt, meint Brüske, die Guardini-Rezeption Ratzingers als sehr subjektiv charakterisieren zu können. Es gehe hier „nicht um eine wissenschaftlich abgesicherte Analyse, sondern eher um eine subjektive Anteilnahme an Erfahrungen, die in den Schriften Guardinis niedergelegt sind“[534] und letztlich um Ratzinger selbst. Da diese gegensätzlichen Positionen für die Frage der Rezeption Guardinis durch Ratzinger nicht unerheblich sind, scheint es nicht nur gerechtfertigt, sondern geboten, uns in diesem Fall nicht auf die Liturgietheologie zu beschränken, sondern kurz auch auf den Rahmen von Guardinis Denken einzugehen.

2.3.1.2 Zum Rahmen und zur Methodologie Romano Guardinis

Es ist auffallend, daß Romano Guardini seine beiden wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten Bonaventura widmet. Auf diesem Hintergrund ordnet Werner Dettloff Guardini als Denker der Scholastik zu:

> „Will man sich um eine möglichst gültige Interpretation Guardinis bemühen, wird sich zunächst die Frage ergeben, welcher Denkrichtung innerhalb der christlichen Theologie er angehört oder wenigstens im großen und ganzen zuzuordnen ist. Die Frage ist nicht allzu schwer zu beantworten, zumal wenn man seinen theologischen Werdegang berücksichtigt. Entscheidende Bedeutung hatte für Romano Guardini das Studium der Scholastik. Er hat sich immer um das Ganze, um das Verständnis, um die Interpretation des Ganzen bemüht. Dem entsprachen die Totalitätsvorstellungen des Mittelalters: im Theologischen die Summa, im Architektonischen die Kathedrale, im Historischen die Epochenreihe, im irdisch-kirchlich Soziologischen die Ämterhierarchie, im Liturgischen das Kirchenjahr, im Hagiographischen schließlich die Legenda Aurea. Es wird nicht leicht auszumachen sein, ob diese Einbegreifungsstrukturen, wie Guardini sie einmal nannte, ihn zu einer bestimmten Denk- und Sehweise hingeführt haben, oder ob er in ihnen etwas Verwandtes vorfand, das ihn bestätigte und weiterführte. Er selbst sagte jedenfalls: ‚Das hat mich die Scholastik gelehrt.' (12. 3. 1965)“[535]

Hierin können wir wohl tatsächlich die Wurzel des Denkens von Guardini erkennen. In diesem Sinne ist Guardini „ei[n] katholische[r] Theolog[e] augustinisch-bonaventuranischer Prägung“[536]. Um dies besser zu verstehen hilft ein Charakterisierung, mit der Franz-Xaver Heibl eine Unterscheidung Guardinis zusammenfaßt. Auf dem Hintergrund des bisher Ge-

---

533 Vgl. Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/1, 719-741.

534 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 102.

535 Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 323f. Dettloff zitiert bei solchen Datumsangaben aus Gesprächsnotizen, die er sich auf Wunsch von Guardini gemacht hatte. Vgl. dazu Ebd. 318.

536 Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 324.

sagten kann diese konkrete Unterscheidung von Denkrichtungen auch Guardini selbst charakterisieren:

> „Aristoteles, Thomas oder Kant können nach Guardini von den Inhalten, Problemstellungen und Lösungen ihres Denkens her dargestellt werden. Heraklit, Augustin, Kierkegaard, Newman und eben auch Bonaventura erschließen sich eher durch ihre Motive und geistigen Grundhaltungen.“[537]

Auch Guardini also ist nur von seinem denkerischen Hintergrund her ganz zu verstehen, nicht allein vom materiellen Gehalt seiner Schriften. Es geht ihm um das Wesen[538] und damit um *die* zentrale Frage der Scholastik.[539] Dabei „behandelte er einen Stoff *zwischen* Philosophie und Theologie, ohne Apologetik und ohne Schulscholastik“.[540] Somit „bilden Philosophie und Theologie in seinem Denken und Werk eine untrennbare Einheit,“[541] auch dies ein Kennzeichen der Geisteswelt des Mittelalters, die beides in der Wahrheitssuche eint.[542]

Methodologisch stellt Guardini die Frage nach dem Ganzen im Bewußtsein einer Vielschichtigkeit[543], er hat dabei „die Schau der Wirklichkeit … sowohl in ihrer Konkretheit als auch in ihrer Ganzheit“[544] vor Augen und steht so im Kontext der Stufenordnung des Seins im Mittelalter allgemein und bei Bonaventura im Speziellen,[545] und dies auch in bezug auf die hl. Liturgie.[546] Dabei kommt dem Menschen eine zentrale Stellung in der Rückkehr der Schöpfung zu ihrem Ursprung zu. Diese Rückkehr als

> „Aufstiegsbewegung ist eine Bewegung in Liebe, weil sie nur damit eine angemessene Antwort auf die liebende, schöpferische, sich selbst offenbarende göttliche Herrlichkeit gibt.“[547]

---

537 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 64.

538 Vgl. dazu auch die sich in seinen „Briefen vom Comer See“ findende Sehnsucht nach Wesenhaftigkeit. und der sich auch hier immer wieder äußernden Frage nach dem Wesen. Vgl. z. B. Romano Guardini, Briefe vom Comer See, Mainz ^{3}1953, 68, 71, 95.

539 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 66.

540 Josef Wicki S.J., Rez. Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, in: Gregorianum 67 (1986), 583-585, hier: 583.

541 Heinz Robert Schlette, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297, hier: 296.

542 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 63.

543 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 24.

544 Florian Mittl, Romano Guardini, in: hier: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 121-140, hier: 125.

545 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 66f.

546 Vgl. etwa: Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn 21992, 19-110, hier: 74-76.

547 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 67.

Hanna Barbara Gerl-Falkovitz differenziert bei der Darstellung des Verhältnisses Guardinis zur Scholastik im Sinne von Nähe und Distanz. Dabei geht es ihr um das Eigene, das Guardini selbst beigesteuert hat und um den Einfluß sowohl Kants als auch der Phänomenologie auf sein Denken:

> „Wenn die Lebensphilosophie in ihren Anfängen gerade das Schaffen akzentuiert hatte, so weist Guardini den Primat erneut dem Sein zu, allerdings nicht den Primat des Wertes oder Ranges, sondern der (eben seinsmäßigen) Ordnung. Daß dies antik-mittelalterlich grundgelegt ist, liegt auf der Hand. Trotzdem rückt bei Guardini alles Denken in jene Bemühungen um das Ganze ein, die doch auch durch die kantische Kritik gegangen und in der zeitgenössischen Phänomenologie ausgebildet ist. So verwahrt er sich gegen Versuche, sein Denken nur als eine »Wiederbelebung« zu würdigen, es in eine vergangene Ahnenreihe zurückzugliedern.“[548]

In diesem Kontext muß auch auf Guardinis Gegensatzlehre eingegangen werden, mit der er nicht zuletzt „die kantische Zerrissenheit von erkennendem Subjekt und unerkennbarem Ding-an-sich überwinden“[549] will. Auch sie läßt unschwer eine Nähe zum scholastisch-mittelalterlichen Denken erkennen.[550] Dettloff faßt sie wie folgt zusammen:

> „Unter dem Gegensatz versteht Guardini eine lebendige Einheit, bei der das eine nicht reine Ausschließung des anderen ist. Der Gegensatz ist vielmehr eine eigentümliche Beziehung, die durch relative Einschließung und relative Ausschließung zugleich gebildet wird, wohingegen beim Widerspruch das eine reine Ausschließung des anderen ist. Während Gegensätze aneinander teilhaben und zu einer echten Synthese führen können, ohne daß allerdings einer in den anderen übergeführt werden kann, gibt es zwischen Widersprüchen nichts Gemeinsames.“[551]

Guardini sieht also „in jedem geschaffenen Sein und in all seinen Aktivitäten zwei gegenläufige Pole“. Diese sind „nicht miteinander vereinbar, obgleich niemals kontradiktorisch, einer mit dem anderen unauflöslich verbunden.“[552] Vom Blick auf den Gegensatz erschließt sich die *Gestalt*, wie Debuyst bemerkt:

> „Guardini zieht stets die Gesamtheit der Gegenwartsfragen in Erwägung. Im Respekt vor ihrer Verschiedenheit konnte er sich erlauben, direkt auf ihre lebendige Ganzheit zuzugehen und in der ‚Form‘, die sie ausmacht, zu ihrer Gestalt vorzudringen. Es ist ein grundsätzlicher Teil des *Gegensatz*-Gedankens, den man sich bei ihm ständig vor Augen halten muss, nämlich ‚Das Wahre ist das Ganze‘ und ebenso typisch: ‚Die Wahrheit ist polyphon‘[553].

---

548 Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, [4]1995, 277.

549 Florian Mittl, Romano Guardini, in: hier: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 121-140, hier: 125.

550 Vgl. Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 324f.

551 Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 325. Eine ausführlichere Darstellung findet sich in: Wilko Teifke, Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 135), Göttingen 2012, 17-26.

552 Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 23.

553 Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 24. Diese Bedeutung der Form läßt sich daran erkennen, wie Guardini ihren Verlust beklagt. Vgl. etwa: „Eine furchtbare Vermengung der Formen ist eingerissen. Sie haben keine Wurzeln mehr im Leben und dessen wesenhaften Gehalten. … Verbasterung überall. Verloren alle Rangordnung. Jeder glaubt sich berechtigt zu allem. Kein Gebunden-Sein mehr

In diesen Gedanken sieht Dettloff mit Fridolin Wechsler „die Schlüsselfunktion für Guardinis Denken und Werk“.[554] Von hier her rührt auch dessen „‘dialogische‘ Note“[555]. Um es nochmals deutlich zu sagen, so ist Form für Guardini „Ausdruck eines Inhaltes, Daseinsweise eines Wesens“,[556] und diese versucht er zu erschließen. Ohne dieses Denken ist Guardini nicht zu verstehen, auch nicht seine Liturgietheologie.

Mit Blick auf letztere muß ergänzt werden, daß in diesem prinzipiellen Ansatz (neben der ebenso zentralen ekklesiologischen Fundierung) auch Guardinis Vorstellung einer organischen Liturgie wurzelt. Ausdrücklich fordert er, die Liturgiewissenschaft müsse „organisch vorgehen“[557] und bemerkt:

> „Treten daher z. B. Gegensätze zutage, so darf nicht ein Text gegen den anderen, eine Äußerung gegen die andere ausgespielt werden. Wie vielmehr in einem Organismus die konstruktiven und funktionellen Kontraposte als einheitsbildende Momente zu begreifen sind, so müssen auch hier Unterschiede und Gegensätze als in einer höheren Einheit stehend begriffen werden.“[558]

durch das Wesen des Inhaltes, durch geschichtliche oder gesellschaftliche Würde der Form.“ Romano Guardini, Briefe vom Comer See, Mainz [3]1953, 65

554 Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 325. So auch: Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 24.

555 Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 24.

556 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 73.

557 Romano Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108, hier: 105.

558 Romano Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108, hier: 105.

2.3.1.3 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Romano Guardini

Damit haben wir bereits zu näheren Liturgietheologie Guardinis übergeleitet. Aus dem eben beschriebenen Rahmen seines Denkens ergeben sich die wesentlichen Koordinaten seiner Theologie der Liturgie. Diese ist zunächst einmal ein Frage nach dem Wesen, eine Schau des Ganzen, ein Erfassen ihrer Gestalt. Guardini geht es also eigentlich nicht um die Detailfragen der Liturgiewissenschaft, sondern um das Wesen des Gottesdienstes.[559] Charakteristisch dafür ist seine Schilderung der Entstehung seines grundlegenden Werkes „Vom Geist der Liturgie", wozu er bemerkt, es ging ihm zunächst darum, „in einigen Kapiteln zu sagen, was Liturgie sei."[560] Dabei bezieht er Anthropologie und Theologie gleichermaßen in sein Denken mit ein, wobei ihm jener Zugang zum liturgischen Erleben gelingt, den Abt Ildefons Herwegen im Vorwort des Buches hervorhebt.[561] Auch in diesen Punkten gilt sein Erfassen der Wirklichkeit mit Hilfe des Gegensatzes.[562] Guardini führt etwa im Gegensatz von Individualismus des 19. Jahrhunderts und dem neuen Beitrag der Liturgischen Bewegung dazu, beidem seinen Platz zuzuweisen.[563]

2.3.1.3.1 Offenbarung – Kirche – Liturgie

Mit seinem Blick auf die Ganzheit verwundert es nicht, daß Guardini die Liturgie in engem Kontext von Offenbarung und Kirche verortet. Sein Zugang steht zunächst auch hier im Kontext eines Gegensatzes, nämlich der Frage nach dem, was das Christliche als solches unterscheidet. Diese Unterscheidung sieht Guardini in der geschichtlich erfolgten Offenbarung, die in Christus kulminiert.[564] Hier steht er ganz in der Bewegung einer „Wiederbesinnung auf die Christozentrik"[565].

Schon in seinen autobiographischen Berichten verweist Guardini mit auffallendem Nachdruck auf die Rolle, die die Kirche in bezug auf die Offenbarung einnimmt. Die Tradition

---

559 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 66.

560 Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 31. Vgl. auch seine ausführliche Fußnote über die rechte Zuordnung von historischer und systematischer Liturgik: Romano Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108, hier: 102^{1}.

561 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 36.

562 Zum Gegensatz-Denken in Guardinis Liturgieverständnis siehe auch: Alfons Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Tübingen Universität Dissertation 1993), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 106-108.

563 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 36f.

564 Vgl. Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 327.

565 Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 326.

der Kirche ist „Trägerin der Offenbarung“[566] und somit ist die Kirche selbst „das wesenhaft dritte Element in der Ordnung der Offenbarung“[567], gemeint nach dem sich im Sohn offenbarenden Vater.

Zu diesem Thema finden sich wichtige Hinweise in einer Mitschrift einer Vorlesung Guardinis zu Opfer und Sakrament, die Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ediert hat.[568] Wenn man dieses Textzeugnis gelten läßt, so weist Guardini hier der Kirche eine nur ihr eigene Art von Erkenntnis über das Übernatürliche zu:

> „Hier ist eine Extensität, Intensität und synthetische Kraft des Blickes gefordert, die der einzelne nicht besitzt, sondern nur die Kirche. Sie hat die Erkenntnistotalität, weil alle Zeiten und Menschen in der Kirche sprechen.“[569]

Der Kirche kommt also eine Art eigener Subjekthaftigkeit in bezug auf den Erkenntnisprozeß zu, die jene der Einzelsubjekte übersteigt, diese aber zugleich nicht ent-persönlicht.[570] Die Kirche hat teil an Christi Beziehung zum Vater[571] und schaut von seinem Blick her auf die Wirklichkeit.[572]

Guardini rückt Christologie, Ekklesiologie und Liturgie ganz eng aneinander, und zwar ausgehend von der Frage nach der Wahrheit und damit wieder nach dem Wesentlichen:

---

566 Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 24.

567 Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 117.

568 Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69.

569 Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 64.

570 „Der Christ versteht die Offenbarung so weit, als er Glied der Kirche ist. Natürlich geht die Offenbarung auch an den einzelnen – selbst für die Kirche – unersetzlichen Menschen.“ Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 35. Vgl. ders., Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 65.

571 „Wie spricht Gott zum Menschen? So, wie er zu Christus spricht, als Vater. Und wenn Christus zu Gott als Vater spricht, dann nimmt er den Menschen mit und leitet so die Vaterstellung, die auf ihn geht, auf die Menschen über. Das Wort, das Christus zu Gott spricht, das Wesenswort: Vater, weckt er auch in uns“. Romano Guardini, Wesen und Form des christlichen Lebens im Neuen Testament. Sommersemester 1925 Berlin (Mitschrift von Ursula Kolberg), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 164-186, hier: 183.

572 „Die Kirche ist die geschichtliche Trägerin des vollen Blickes Christi auf die Welt.“ Romano Guardini, Weltanschauliche Fragen in der Erlösungslehre. Sommersemester 1923 Berlin (Mitschrift von Ursula Kolberg), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 70-133, hier: 77.

> „Wie kann also derjenige, dem es um die Wahrheit zu tun ist, ein Privatunternehmen auftun wollen? Wäre das nicht lächerlich? Er wird die Kirche im Gegenteil so tief als möglich in sich aufnehmen. Es war daher nicht zufällig, daß die erste Schrift, mit der ich in die Fragen der Zeit eingriff, die ‚Vom Geist der Liturgie war, welche den Gedanken des objektiv geordneten kirchlichen Gebetslebens entwickelte; und die zweite die ‚Vom Sinn der Kirche, die mit dem Satz anfängt: ‚ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen‘.“[573]

Somit erscheint die „Kirche [als, Anm. S.C.] die erste und unmittelbare Prämisse von Glaube und Theologie“[574], und sie eröffnet Freiheit und Fülle.[575] Gereift sind diese Einsichten auf dem Hintergrund der Modernismuskrise zu Guardinis Tübinger Zeit. Die Kirchlichkeit ist seit damals eine konstante Grundentscheidung Guardinis.[576] Auf dieser Grundlage ergibt sich aber ein wichtiger Bezug zur Liturgie. Sie „nimmt … in irgendeiner Weise an jener übernatürlichen Offenbarungsgeltung teil, welche der noëtischen Seite nach als Unfehlbarkeit bezeichnet wird.“[577] Die Liturgie steht im engen Zusammenhang nach der Frage der Kontinuität der Kirche selbst.[578] Sie ist organischer Vollzug ihres Lebens.[579]

Der eigentliche Ort der Liturgie kann im Kontext von Kirche und Offenbarung noch deutlicher aufgewiesen werden. Die Offenbarung stellt den Menschen nach Guardini vor die Wahl, sie anzunehmen und ermöglicht ihm somit, sie tiefer zu durchdringen, was zu einem existentiellen Glaubensvollzug führt.[580] Dabei geht es um „die Wahrheit unseres Seins selbst“[581] und um die Umwandlung desselben durch die in Christus gipfelnde Offenbarung.[582] Hier nun ist der eigentliche Ort der Liturgie. Sie ermöglicht „Gleichzeitigkeit“[583] mit Christus, dem Mittler der Offenbarung:

---

573 Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf [3]1985, 117.

574 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 72.

575 Vgl. ebd.

576 Vgl. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk, [4]1995, 72-77, besonders: 72.

577 Romano Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108, hier: 99.

578 So schreibt Guardini zur Beurteilung einer Sachlage durch die wissenschaftliche Erkenntnis: „Und selbst dort, wo die wissenschaftliche Untersuchung unbedingt Gültiges, autoritär Verpflichtendes glaubt feststellen zu müssen, folgert sie nicht:‚Also hat man damals bereits bewußt so gedacht, – sondern nur:‚Also ist es so; und die kirchliche Liturgie kann als *lex orandi* in ihrer verbindlichen Ganzheit nicht etwas gemeint haben, was der lex credendi zuwiderliefe Sonst käme man zu einem Widerspruch der Kirche mit sich selbst.“ Romano Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108, hier: 101.

579 Vgl. Romano Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108, hier: 105.

580 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 83f.

581 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 85.

582 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 85.

583 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 111-155, hier: 126.

„Dieses Unmittelbar-Stehen zu Christus nun, dieses übergeschichtliche Gegenwärtig-Sein des Erlösers und seines Lebens erfüllt das ganze liturgische Geschehen. Wenn wir offen herantreten, so zeigt sich, daß es nichts weiter ist, als eine besonders geartete Form jenes unmittelbaren Verhältnisses zum geschichtlich-gewesenen, aber übergeschichtlich-gegenwärtigen Erlöser.“[584]

So ist Heibl zuzustimmen, wenn er Guardinis Denken wie folgt beschreibt:

„In der Liturgie kommt der Glaube zu seinem genuinen Selbstausdruck. Sie überschreitet Zeit- und Seinsunterschiede zwischen Gott und dem Geschöpf.“[585]

2.3.1.3.2 Liturgische Grundkategorien

Da Guardinis Denken von der Frage nach dem Wesen und der Ganzheit geprägt ist und es zugleich die Wahrheit in ihrer Polyphonie aufzuweisen sucht[586], ist es sinnvoll, zu fragen, wie er konkret das Wesen der Liturgie beschreibt. Dazu soll einigen Grundkategorien nachgegangen werden. Wie bereits erwähnt gibt es im Kontext unserer Arbeit hierüber eine gegensätzliche Bewertung. Gunda Brüske geht von weitgehend verschiedenen liturgischen Grundkategorien bei Guardini und Ratzinger aus. Bei Guardini werde der *Spielbegriff* zu einem Begriff, der Liturgie als solche integral beschreibt. Die Liturgiewissenschaft habe die hier beschriebenen Zusammenhänge weiterentwickelt:

„Das von Guardini angesprochene Aktgefüge, das im Begriff Spiel seinen Einheitspunkt hat, bezeichnet die deutschsprachige liturgiewissenschaftliche Forschung inzwischen mit den Begriffen Katabase, Diabase und Anabase, wobei sie Wert legt auf das zuvorkommende Handeln Gottes und die wechselseitige Verschränkung der liturgischen Handlungen aus der Feier selbst darlegt.“[587]

Bei Ratzinger hingegen sei *Anbetung* „zu einem integralen liturgie*theologischen* Begriff“[588] geworden. Deswegen werden wir erst diesen beiden Begriffen bei Guardini nachgehen. Dabei kann man sie als eine Wesensbeschreibung von Liturgie unter formalem Aspekt sehen. Darauf soll bei der Problematik des liturgischen Aktes Liturgie unter dem Gesichtspunkt ihres Trägers betrachtet werden, um schließlich mit dem Mysterium auf ihr Materialprinzip zu kommen.

---

584 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

585 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88, hier: 86.

586 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 24.

587 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 97f.

588 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 99.

2.3.1.3.2.1 Die Anbetung

Um die Frage nach der Anbetung als einer möglichen liturgietheologischen Kategorie bei Guardini zu klären, sei nochmals auf die diesbezüglichen Einwände von Gunda Brüske eingegangen. Sie negiert letztlich, daß Anbetung für Guardini ein *liturgischer* Zentralbegriff sei. Dort, wo Ratzinger auf den Begriff Anbetung bei Guardini verweise und ihn liturgietheologisch deute, sei er gar nicht in dieser Weise intendiert.[589] Sie betont:

> „Tatsächlich ist der Begriff Anbetung bei Guardini keine liturgische, sondern eine schöpfungstheologische Kategorie. Anbetung ist eine Handlungskategorie, insofern das von Gott beim Namen gerufene Geschöpf sich vor ihm neigt ... Der Mensch antwortet auf die Gabe des Seins mit der Anbetung als Gehorsam des Seins.“[590]

Brüske bemerkt, daß die Zielrichtung dieser Anbetung auf den Schöpfer gerichtet sei,

> „nicht mit Christus auf den Vater wie in der liturgietheologischen Ausformung des Begriffs bei Joseph Ratzinger. Bei aller Nähe in der Ausrichtung auf die Wahrheit bleiben also in der Verwendung des Begriffs Anbetung doch Unterschiede zwischen Guardini und Ratzinger.“[591]

Brüske scheint aber zwei Punkte in ihrer Interpretation übersehen zu haben, die die Wurzel und den Rahmen von Guardinis Denken betreffen. Zu nennen ist zunächst das Verständnis von Anbetung in der Scholastik allgemein und bei Bonaventura im Speziellen. Hier ist die Selbsterkenntnis der Kreatur gerade die Grundlage für einen schöpfungstheologisch begründeten äußeren Kult.[592] Guardini denkt in diesen Kategorien, bedient er sich in seinem „Vom Geist der Liturgie“ doch einer Definition des kirchlichen Gottesdienstes, die klassischerweise mit einer schöpfungstheologischen Herleitung in engem Zusammenhang steht:

> „Liturgie ist der öffentliche, gesetzliche Gottesdienst der Kirche und wird durch eigens von ihr dazu gewählte und bestellte Amtsträger, die Priester, geleitet. In ihr soll Gott durch die geistliche Gemeinschaftseinheit als solche verehrt und diese in und durch solche Verehrung »auferbaut« werden.“[593]

---

589 Vgl. Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 103.

590 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 103.

591 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 104.

592 „Adoration ist the act whereby intelligent creatures acknowledge the infinite excellence of God and his supreme dominion, especially in relation to man. This act of acknowledge arises spontaneously in the soul who was measured the infinite distance which exists between the Creator und his handiworks. That is why St. Bonaventura could compare the knowledge of God (major premise) and that of man (minor premise) to the premises of a syllogism of which adoration is the necessary conclusion.“ The triple way by St. Bonaventure of Bagnoregio, hg. von Franciscans of the Immaculate, New Bedford MA 2012, 166[95].

593 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 17. Vgl. auch seine Bemerkungen zur Legitimität der kirchlichen Liturgie: Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 111-155, hier: 142.

Hinter dieser Definition steht die Herleitung der Liturgie als äußerer Akt der virtus religionis aus Dank gegenüber Gott dem Schöpfer.[594] Eine solche Sichtweise sieht beim Kult- bzw. Opferbegriff eine (mehr oder minder stark ausgeprägte) Kontinuität des christlichen Verständnisses zur Religionsgeschichte.[595] Diese klassische Zugangsweise wird bei Guardini auch durch eine Vorlesungsmitschrift über „Sakrament und Opfer“ von 1922/23 bezeugt.[596] Hier wird also gerade bei einem liturgischen Thema die Schöpfungstheologie betont.[597] Das Opfer sei von der Stellung des Geschöpfes zu Gott her zu bestimmen. Wenn man beide auf dergleichen Ebene sähe, wäre die Folge ein magischer Opferbegriff. Gäbe es aber keine Beziehung zwischen beiden, „wären Opfer und Sakrament sinnlos.“[598] Schöpfungstheologie, Soteriologie und Liturgie stehen also bei Guardini in einem Bezug zur Anbetung und sind in enger Verbindung zueinander zu sehen,[599] erstere hat dabei auch meta-

[594] Dies ist ein Allgemeingut scholastischer Theologie. Vgl. dazu: Franck M. Quoëx, Les actes exterieurs du culte dans l'histoire du salut selon Saint Thomas D‘ Aquin (Dissertation Roma Angelicum 2001), Roma 2001, 23f.

[595] Für eine gewisse Kontinuität in Guardinis Sicht spricht auch seine Darstellung der Integration heidnischer Symbole in den christlichen Gottesdienst. Vgl. Romano Guardini, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik, in: Ders., 1945. Worte zur Neuorientierung, hg. von Alfons Knoll unter Mitarbeit von Max A. Oberdorfer, Ostfildern/Paderborn 2015, 81-130, hier: 105.

[596] Das christliche Opfer ist eine spezifische Ausgestaltung eines allgemeinen Opferbegriffs. Die Vorlesungsmitschrift fragt „nach den religiösen Vorgängen des Opfers und des Sakramentes …, und zwar nicht in ihren vielfachen Formen, sondern spezifisch in der Ausgestaltung der katholischen Kirche.“ Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 62. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz vermutet hier „eine Vorausschau auf seine spätere Unterscheidung von Religion und Glaube“. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, „Unvergeßlicher Sommer 1922“. Guardinis erste Bonner Vorlesungen im Spiegel einer Mitschrift, in: Diesselbe (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 11-29, hier: 28.

[597] Vgl. Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 68f.

[598] Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 69.

[599] Dies verdeutlicht nicht zuletzt ein Passus aus der Mitschrift von Guardinis Vorlesung zur Erlösungslehre. Ausgangspunkt ist ihm die Soteriologie Anselms, die er gemeinsam jener von Bonaventura und einer Zusammenschau der Theologie von Augustinus, Bernhard und Abelard als rechter Zugang erscheint. Er sagt: „Das religiöse Verhalten hat zwei Pole: 1.) Es ist die Hinwendung zu Gott; daraus entspringt die Sehnsucht nach Vereinigung; 2.) man nimmt Gott in seiner Ferne und betont den eigenen Unwert: daraus folgt die Anbetung. Von hier aus versteht man das Opfer als Aufgipfelung der ganzen Persönlichkeit im religiösen Verhalten. 1.) Dabei kommt man zur Anerkennung des unbekannten Gottes: absolute Bejahung der Anbetung; du bist alles, ich bin nichts. 2.) Man sieht Gott als Ursprung und Ziel alles Seienden, in dem sich alles erfüllt: Sehnsucht und Streben nach Vereinigung. Aber die Sphären Gottes und des Menschen bleiben wesentlich verschieden; also ist ein Prozeß nötig, in dem ein Irdisches in den Zustand gebracht wird, der es befähigt, von Gott aufgenommen zu werden: das Opfer ist der Übergang, der Akt der Umformung aus dem Menschlichen ins seinsmäßig Heilige.“ Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 50f.

An anderer Stelle spricht er mit Nachdruck von Anbetung im Kontext des Gebetes. Hier ist allerdings das persönliche und nicht das liturgische Gebet gemeint. Dabei wird die Anbetung zwar schöpfungstheologisch begründet, aber sie übersteigt als Akt insofern ihre Begründung, indem sie diese immer wieder als Gebet vollzieht: „Das eigentlich menschliche Dasein ruht auf der Wahrheit; die Grundlage aller Wahrheit aber besteht darin, daß Gott Gott ist, Er allein; und daß der Mensch nur Mensch ist, Gottes Geschöpf. Daraus, daß er diese Wahrheit anerkennt und mit ihr

physische[600], letztere gnadentheologische Implikationen.[601] Schöpfung ist schließlich auf Neuschöpfung hin ausgerichtet. Die Liturgie bildet die Nahtstelle beider.[602]

Im Anschluß an den Maria Laacher Abt Ildefons Herwegen beschreibt eine Mitschrift von Guardinis Vorlesung Liturgie als Verklärung des Natürlichen.[603] Im Hintergrund steht ein Verständnis der Neuschöpfung als Überwindung der Sünde, „weil Christus dafür bluten mußte.“[604]

Zudem scheint – als zweiter Einwand gegen Brüske – ihre Interpretation dem Selbstanspruch Guardinis nicht gerecht zu werden, sich nämlich gerade nicht auf eine philosophische oder theologische Disziplin beschränken zu wollen, sondern *das Ganze* im Blick zu haben. Dazu gehört auch der Rückbezug auf die Schöpfungstheologie nach bonaventurianischer Manier.[605] Von daher scheint es aus seiner eigenen Hermeneutik heraus künstlich,

---

Ernst macht, ist der Mensch gesund. Die Anbetung aber bildet den Akt, in welchem diese Wahrheit immer wieder aufleuchtet, anerkannt und vollzogen wird.“ Romano Guardini, Vorschule des Betens (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [10]1995, 58. Vgl. auch jene Stelle, wo Guardini – auch hier könnte man sagen ‚schöpfungstheologisch‘ – eine Begegnung mit Gottes Heiligkeit schildert und sagt, das Gebet sei „die Antwort des Menschen auf Gottes Heiligkeit.“ Romano Guardini, Vorschule des Betens (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [10]1995, 45f. Schließlich noch jene Entsprechung: „Man möchte fast sagen, das Gebet sei als Akt des Menschen etwas von jener Art, von welcher als Eigenschaft Gottes die Heiligkeit ist.“ Romano Guardini, Vorschule des Betens (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [10]1995, 46.

600 Dies ausdrücklich in: Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 33.

601 „Das Wesen von Opfer und Sakrament beruht auf der Durchdringung der beiden konstitutiven Sphären des religiösen Denkens: 1.) sie [sic!] sind direkte Beziehungen zu Gott. 2.) Aber es ist kein mechanisches, anthropomorphes oder magisches Verhältnis: Gott liegt über alle Seinsbeziehungen hinaus. Das Sakrament ist bei aller Positivität etwas Geheimnisvolles, Unaussprechliches, Wagnishaftes. Opfer und Sakrament sind *Gnaden*beziehungen zu Gott. Die Gnade ist jene einmalige Beziehung, in der der unendliche Gott zum endlichen Menschen in Gemeinschaft tritt.“ Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 69.

602 „Durch die Wiedergeburt, die sich beständig in Glaube und Taufe, in Herzensumkehr und Sakrament vollzieht, werden Mensch und Welt zur Neuen Schöpfung. Indem Christus »das wahre Leben« brachte, hat er das verfallene Leben mit allem, was an Lösungserfahrungen darin war, hereingezogen. Indem er »die Sonne unseres Heils« wurde, ist die natürliche Sonne mit ihren Rhythmen und Erscheinungen zu seinem Gleichnis geworden. So ordnet die Liturgie die natürlichen Erlösungserfahrungen und Symbole in die kultische Vergegenwärtigung der eigentlichen Erlösung, des Lebens und der Tat Christi, ein. Man kann in gewissem Sinne sagen, dass die Wirklichkeit, die Erfahrungsform, die Rhythmik und Symbolik der natürlichen Lösungen [*sic!*] zur Aneignungsgrundlage und Vollzugsform der eigentlichen Erlösung geworden sind.“ Romano Guardini, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik, in: Ders., 1945. Worte zur Neuorientierung, hg. von Alfons Knoll unter Mitarbeit von Max A. Oberdorfer, Ostfildern/Paderborn 2015, 81-130, hier: 105f.

603 Vgl. Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 35.

604 Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 51.

605 Vgl. etwa die Bemerkung Dettloffs zu Guardini: „Man fühlt sich an Bonaventuras Lehre vom Buche der Schöpfung und vom Buche der Schrift erinnert, die man beide zusammen ‚lesen‘ muß, weil in unserem Heilstand weder das Buch der Schöpfung ohne das Buch der Schrift, noch das Buch der Schrift ohne das Buch der Schöpfung zu ver-

wollte man liturgietheologische Aspekte ausschließen, selbst dann, wenn er sie nicht expressis verbis nennen sollte. Schöpfungstheologische und liturgische Kategorie hier trennen zu wollen, geht an Guardinis eigener Hermeneutik vorbei. Doch sollen noch einige Bemerkungen aufweisen, wie auch inhaltlich eine solche Sichtweise unbegründet ist. Vielleicht ist gerade der letzte Abschnitt seines „Vom Geist der Liturgie“ für unsere Frage am erhellensten, wo er im Kontext von Logos und Ethos eben auch die Anbetung als klare liturgietheologische Kategorie kennt:

> „Der Liturgie hingegen ist es [im Gegensatz zu den Volksandachten, Anm. S.C.] vor allem darum zu tun, die grundlegende christliche Gesinnung zu schaffen. Sie will den Menschen dahin bringen, daß er sich in die rechte, wesenhafte Ordnung zu Gott stelle, er in Anbetung, Gottesverehrung, Glauben und Liebe, Buß- und Opfergesinnung innerlich »recht« werde.“[606]

Liturgie bedeutet demnach, gerade im Unterschied zur Volksandacht, sich in die Formalstruktur der religio einzufügen, dies freilich zutiefst christlich verstanden. Auch dadurch ist nochmals der scholastische Rahmen von Guardinis Denkens aufgewiesen, der seinerseits ausschließt, Anbetung rein schöpfungstheologisch zu verstehen. Am Ende dieses Kapitels kommt Guardini dann scheinbar unvermittelt, aber doch wohlvorbereitet, auf die Liturgie zu sprechen:

> „Obwohl in diesem Zusammenhang von *Liturgie* bisher nicht gesprochen wurde, war doch alles für sie gesagt. In der Liturgie hat der Logos den ihm zukommenden Vorrang vor dem Willenswesen. Daher ihre wunderbare Gelassenheit, ihre tiefe Ruhe. Daher scheint sie ganz aufzugehen in der Anschauung und Anbetung und Verherrlichung der göttlichen Wahrheit.“[607]

Verwiesen sei auch auf wichtige Passagen in „Liturgische Bildung“, in denen Guardini die Liturgie als Fortführung des Schöpfungswerkes sieht.[608] In der Charakterisierung der Zeitsituation und der Dekadenzbewegung, die zu ihr geführt hat, verwendet Guardini eine Formulierung, die zeigt, wie nahe schöpfungstheologische (Erkenntnis der Größe Gottes) und liturgische Kategorien bei ihm stehen, denn er beklagt gerade hier einen großen Verlust:

> „Und noch ein Anderes schwand: der Mensch verlor die Kraft des reinen Ausdrucks. Verlor die Kraft, die Gottesoffenbarung in den Dingen auszusprechen und diese Botschaft zu vernehmen. Er verlernte den absichtslosen Dienst an der göttlichen Wahrheit, die reine Betrachtung und Anbetung, das um keinen Zweck bekümmerte Gotteslob, wie es aus der freien Freude an Gottes Herrlichkeitsfülle erwächst; jene Form der Religion, in der jegliches Tun vor allem Anbetung, Dank und absichtsloser Dienst sein will »zur Verherrlichung Gottes«.“[609]

---

stehen ist.“ Werner Dettloff, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329, hier: 319.

606 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{20}1997, 79.

607 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{20}1997, 88.

608 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 52f.

609 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 56.

Dies ist nicht zu weit von dem entfernt, wie Ratzinger Guardini interpretiert hatte. Jedenfalls kann man Anbetung als liturgietheologische Kategorie bei Guardini nicht leugnen. In seinen Ausführungen zur Sammlung als Grundvoraussetzung von Liturgie beschreibt er die letzte als „vor ihn hintreten und auf die Herwendung seiner Huld mit Anbetung und Liebe antworten.“[610] Dies steht im Zusammenhang mit seinem prinzipiellem Zugang zur Wesensschau. In diesem Sinne charakterisiert er Liturgie als „das absichtslose Sich-Versenken in die ewigen Dinge und de[n] heilige[n] Dienst vor Gottes Angesicht“[611]. Sehr wohl wird auch hier beschrieben, was Liturgie als Anbetung bedeutet und wie zentral dieser Zugang für Guardini ist, auch wenn das Wort Anbetung selbst an dieser Stelle nicht fällt. Auch fehlt im Kontext anbetender Schau keineswegs der christologische Bezug:

> „In der Liturgie steht die glaubende Gesamtheit, und der Einzelne mit ihr, in jenem unmittelbaren Verhältnis zum Erlöser, und zwar in einem wesentlich kontemplativen Akt: der Betrachtung, des Gebetes, der Teilnahme und Teilhabe in Opfer und Sakrament.“[612]

Dabei ist „kontemplativ“ das Wort, „das Guardini bereits zwanzig Jahre früher benutzte, um die zentrale Rolle der Liturgie im Leben der Kirche zu kennzeichnen“[613]. Schauen des Wesentlichen ist ihm imminent liturgischer Akt.[614]

Im Vorgriff auf die Darstellung Ratzingers sei noch ergänzend zu diesem Thema bemerkt, daß man auch bei ihm eine starke Verbindung von schöpfungstheologischen und liturgietheologischen Aspekten findet, daß sich also Anbetung hier andererseits nicht auf eine rein liturgische Kategorie beschränken läßt. Man könnte vielleicht sagen, daß er dabei in expliziterer Weise eine Liturgietheologie entwickelt.

2.3.1.3.2.2 Das Spiel

Das Kapitel „Liturgie als Spiel“ in Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ ist berühmt geworden. Es findet sich bereits in der ersten Auflage von 1918. Dieses Kapitel barg für die damalige Zeit etwas ungeheuerlich Neues[615], war das Denken doch sehr vom gnadentheologi-

---

610 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, [7]1961, 36.

611 Romano Guardini, Ein Wort zur liturgischen Frage, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 171-189, hier: 180.

612 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 111-155, hier: 126.

613 Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 98. Er verweist hier auf: Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf [3]1985, 88.

614 Vgl. Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, [7]1961, 38.

615 Vgl. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, [4]1995, 131.

schen Zweck der Liturgie bestimmt. Da Guardini mit Blick auf die Rezeption fürchtete, mißverstanden zu werden, fügte er ab 1920 (Auflagen 4 und 5) als direkt nachfolgendes Kapitel „Der Ernst der Liturgie“ hinzu.[616] Durch dieses Kapitel wird nach Joseph Ratzinger „de[r] Gedank[e] des Spiels deutlich begrenzt.“[617] Andere sehen die Grundgedanken des hinzugefügten Kapitels bereits in den Ausführungen über das Spiel gegeben.[618]

Der Ausgangspunkt von Guardini ist anthropologischer Natur, nämlich die Unfähigkeit des „*homo oeconomicus*“[619], Liturgie in all ihrem äußeren Aufwand zu verstehen. Dabei thematisiert er die Begriffe von Zweck und Sinn,[620] und zwar „als zwei aufeinander bezogene Pole“[621] im Sinne seiner Gegensatzlehre. Diese Unterscheidung überträgt er auf die Struktur des kirchlichen Lebens.[622] Seine Bemerkungen sind schon deshalb aufschlußreich, weil sie wieder die enge Verbindung von Liturgie und Kirche betreffen. Aber noch aus einem weiteren Grund verdienen sie Beachtung. Guardini hat in seiner Autobiographie bereits davon gesprochen, wie grundlegend diese Unterscheidung für sein erstes Buch über die Liturgie und seine Schriften über sie generell ist. Aus der Lebensbeschreibung wissen wir auch, daß ihn und Karl Neundörfer diese Gedanken schon zur Studienzeit beschäftigten.[623] Wir bemerken nun, daß diese Unterscheidung ausdrücklich dort vorkommt, wo er zunächst den zweckfreien Aspekt des kirchlichen Lebens und vornehmlich der Liturgie herausstellt, um

---

616 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 59 und Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{20}1997, 68.

617 Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie, in: JRGS 11, 29-194, hier: 190.

618 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 59 und Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 94^{5}.

619 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 96.

620 Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{20}1997, 57-60.

621 Florian Mittl, Romano Guardini, in: hier: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 121-140, hier: 129.

622 Dies fehlt in der Darstellung von Brüske.

623 Er schreibt hier über Ereignisse aus dem Jahr 1907: „Worum meine Gedanken immer wieder kreisten, war die Kirche, die geheimnisvolle Wirklichkeit, die so tief in der Geschichte steht und doch Garantin des Ewigen ist; allen Differenzierungen des Menschlichen ausgesetzt und doch in einer Weise ganz und heil, daß es den einsichtigen Betrachter mit dem Bewußtsein des Wunders erfüllt. Und nun meinten Karl Neundörfer und ich, das Leben der Kirche müsse vor allem von zwei Seiten her faßbar sein: der soziologisch-juridischen, als der Gemeinschaft des Handelns und Kämpfens – und der liturgischen, als der Einheit des kontemplativen, schauenden, betenden Tuns. Durch beide hindurch ziehe sich der dritte Aspekt der Kirche als Wahrerin der durch menschliches Wollen und Nichtwollen immerfort gefährdeten göttlichen Wahrheit. Damals haben wir den Plan gefaßt, wir wollten später einmal darstellen, was ‚Kirche‘ heißt: er sollte es von der Seite des kanonischen Rechtes her tun, in einem Buch von der Art wie Rudolf v. Jherings ‚Geist des römischen Rechts‘, ich von der Liturgie her, als Quelle und Gestalt kontemplativen Lebens. Daraus ist bei mir zwar nicht die geplante große ‚Theologie der Liturgie‘, aber doch manche Schrift wie die ‚Vom Geist der Liturgie‘, die ‚Liturgische Bildung‘ und anderes mehr entstanden.“ Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 88f.

dann zu Liturgie als Spiel vor Gott zu kommen. Durch die Zeilen in der Autobiographie erhellt sich insbesondere dieses Kapitel, und zwar durch den zuvor bereits herausgestellten Begriff des Kontemplativen. Anders ausgedrückt, müssen wir aufgrund dieser Hermeneutik davon ausgehen, daß auch dieses Kapitel die zweckfreie Liturgie (und logischerweise dann Liturgie als Spiel) zunächst einmal als contemplatio zu beschreiben sucht.

Genau genommen trifft Guardini mit Blick auf die Liturgie eine feine Unterscheidung, die man schnell zu überlesen geneigt ist. Es gibt in ihr auch zweckbedingte Aspekte, und zwar nicht unwichtige, denn sie sind „das Gerüste, das sie trägt“.[624] Gemeint sind etwas die Wirkungen der Sakramente, die aber eben auch durch deren sehr reduzierten Vollzug in Notsituationen erzielt werden. Guardini geht es also genau genommen mit der dieses Gerüst übersteigenden Beschreibung des Zweckfreien in der Liturgie um das, was die liturgische Form über das Notwendige hinaus aufweist. Warum also gibt es so etwas wie eine entfaltete Liturgie überhaupt? Dies ist die eigentliche Frage, auf die dann als Antwort jene Wesensbestimmung der Liturgie folgt, die das Gerüst eben voraussetzt und zugleich übersteigt:

> „Der Sinn der Liturgie ist der, daß die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, daß sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen leben, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe.“[625]

Die unmittelbare Überleitung von der Beschreibung der zweckfreien Liturgie zu Liturgie als Spiel geschieht über das Zitat von der vor Gott spielenden Weisheit, dem Sohn.[626] Damit ist, wie Brüske zu Recht bemerkt, „der Spielbegriff dann eingeführt, also theologisch bzw. näherhin christologisch.“[627] Des weiteren wird das Spiel mit dem Verweis auf den Heiligen Geist als Ordner des Spiels, das sich vor dem Vater vollzieht, „trinitätstheologisch fundiert.“[628] Zu ergänzen wäre aber noch der nicht unwesentliche Aspekt, den Guardini ausdrücklich benennt, daß sich das Spiel der Sapientia „in der Kirche, ihrem Reich auf Erden“[629] vollzieht. Damit wird nicht nur der Kreis zum ekklesialen Ausgangspunkt geschlossen, sondern auch das Handeln des Logos im liturgischen Vollzug der Kirche auf Erden betont. Im Spiel der Liturgie wird der Mensch „getragen von der Gnade, geführt von der Kir-

---

624 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 61.

625 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 62.

626 Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn 201997, 63.

627 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 97.

628 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 97.

629 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 66.

che, zu einem lebendigen Kunstwerk … vor Gott, mit keinem anderen Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben“.[630]

Zu allem müssen wir aber die Ausführungen als von Guardini gewünschte Erläuterungen des Kapitels vom Spiel noch hinzuziehen, die beim eben beschriebenen Aspekt des Kunstwerkes ansetzen. Guardini grenzt sich von oberflächlich ästhetizistischen Interpretationen ab,[631] und dies mit äußerst scharfen Worten, sind ihm „die Schöngeister Drohnen, die am Leben schmarotzen, aber nirgends so sehr des Zornes würdig wie im Heiligtum.“[632] Sehr deutlich sind auch folgende Klarstellungen:

> „Der kümmerliche Mann, der im Hochamt nichts will, als seinem Gott den schuldigen Dienst erfüllen; das zusammengeschaffte Weib, das herkommt, um ihrer Last ein wenig erleichtert zu werden; die vielen, die dürren Gemütes sind und von all der Schönheit nichts spüren, wie sie ringsum spricht und tönt und glänzt, sondern nur Kraft suchen für ihre tägliche Mühsal – sie alle wissen mehr vom eigentlichen Wesen der Liturgie als der Kenner, der nach der Tonfülle eines Graduales die strenge Schönheit der Präfation genießt.“[633]

Man kann schnell überlesen, daß Guardini damit im Kontext des Wesens der Liturgie mit der Formulierung „seinem Gott den schuldigen Dienst erfüllen“ durchaus das klassische Konzept der Gottesdienstes als cultus debitus kennt, ein Aspekt, den wir bei der Frage der Anbetung berührt hatten. Die Abgrenzung vom Ästhetizismus führt Guardini dazu, die Schönheit der Liturgie als Ausdruck ihrer Wahrheit zu sehen. Dazu verweist er auf das scholastische Axiom „‚*Pulchrum est splendor veritatis*‘ – ‚*est species boni*‘.[634] Gesucht werden müßten das Wahre und das Gute, dann würde auch das Schöne geschenkt, wenn auch kurz.[635] Was aber ist dieses Wahre der Liturgie? Unschwer wird man erkennen, daß sich hier wiederum die scholastische Frage nach dem Wesen stellt. Guardini faßt es zusammen. Es ist wichtig, den ganzen Kontext zu lesen:

> „Nicht um schöne Gebilde zu schaffen, wohlgeformte Worte, anmutsvolle feierliche Handlungen, nicht dazu hat die Kirche das *Opus Dei* aufgebaut, sondern – soweit es sich nicht überhaupt nur um die Ehre Gottes handelte – um der ernsten Not unserer Seelen willen. Hier hat ausgesprochen werden sollen, was im Innern der christlichen Menschheit vorgeht: wie Gottes Leben in Christus, durch den Heiligen Geist, das Geschöpf ergreift; wie dieses wiedergeboren wird zu neuem Dasein, wirklich und wahrhaftig erneut in Sein und Leben; wie dies neue Leben wächst, genährt wird, sich auswirkt, von Gott her in

630 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 66f.

631 Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 68.

632 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 69. Vgl auch folgende Bemerkungen in einer Mitschrift zu einer Vorlesung Guardinis: „Die Religion ist keine Angelegenheit der Kultur, sondern deren schärfste Bedrohung.“ Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 68.

633 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 69.

634 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 71; vgl. auch 72-74.

635 Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 77f.

> Sakrament und Gnadenzeichen, zu Gott hin in Opfer und Gebet; und das in der beständigen, geheimnisvoll wirklichen Erneuerung des Lebens Christi im Laufe des Kirchenjahres.“[636]

Es geht also um die Ehre Gottes und die Vermittlung göttlichen Lebens an das Geschöpf. Guardini präsentiert hier die beiden Grundlinien des Kultes in trinitätstheologischer Akzentuierung.[637]

Zuzustimmen ist Brüske, wenn sie schreibt: „Es geht also auch hier um eine ‚Logisierung der christlichen Existenz‘ und nicht ‚nur‘ um Spiel.“[638] Es stimmt zwar, daß prinzipiell diese Aussagen in nuce bereits im Kapitel über das Spiel angelegt sind, aber dennoch können wir Ratzingers These von der Begrenzung dieses Kapitels durch jenes „Der Ernst der Liturgie“ nur unterstreichen, denn erst mit diesen Formulierungen wird auch Unvorgebildeten klar, was Guardini eigentlich meint. Man darf nicht vergessen, daß er ja auch hier nicht als Liturgiewissenschaftler spricht.

Brüske identifiziert die Äußerungen Guardinis mit der Terminologie heutiger Liturgiewissenschaft und benennt, wie wir gesehen haben, die hier beschriebenen liturgischen Vollzüge mit „Katabase, Diabase und Anabase“[639]. Wie sie sagt, wird dabei heute „das zuvorkommende Handeln Gottes und die wechselseitige Verschränkung der liturgischen Handlungen“[640] betont. Heute ist man aber bei den Äußerungen Guardinis geneigt, zwei Punkte zu überlesen, nämlich sein fast dramatisches Insistieren auf dem Seelenheil des Menschen als eines Geschöpfs und auf der Theozentrik der Liturgie.[641]

---

636 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 76f.

637 Diese klassischen Grundlinien finden sich auch in: Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 34.

638 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 97.

639 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 98.

640 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 98.

641 Das erkennt man an obiger Formulierung: „Nicht um schöne Gebilde zu schaffen, wohlgeformte Worte, anmutsvolle feierliche Handlungen, nicht dazu hat die Kirche das *opus Dei* aufgebaut, *sondern – soweit es sich nicht überhaupt nur um die Ehre Gottes handelte* – um der ernsten Not unserer Seelen willen.“ Siehe oben. Hervorhebung von mir. Vgl. dazu auch die sehr deutliche Formulierung zuvor: „Genau kommen kann die Liturgie schon deshalb keinen ‚Zweck‘ haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um um Gottes willen da ist. In der Liturgie sieht der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott; auf Gott ist der Blick gerichtet.“ Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 62. Um zu erkennen, wie er auf dem Heil insistiert, vgl. auch: Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 110.

2.3.1.3.2.3 Der liturgische Akt

Eine der Hauptfragen Guardinis im liturgischen Bereich ist jene nach dem liturgischen Akt. Er beschäftigt sich damit gewissermaßen Zeit seines akademischen Lebens, sowohl in sehr frühen Veröffentlichungen[642] als auch in seinem berühmten Brief an Johannes Wagner aus dem Jahr 1964.[643] Man könnte sagen, daß dieses Thema zwar in manchen Schriften verdichteten Ausdruck findet, aber in gewisser Weise der formale Aspekt der großen Frage nach dem Wesen von Liturgie überhaupt darstellt und so den eigentlichen status quaestionis von Guardinis Liturgietheologie bildet.

Haben Kategorien wie Spiel oder Anbetung die Liturgie in sich von ihrer formalen Seite her schon zu beschreiben gesucht, so ist es nun die Frage nach dem liturgisch handelnden Menschen, der liturgisch handelnden Kirche. Es ist die Frage nach dem Wesen „d[es] die Liturgie tragende[n] religiöse[n] Vorgang[es]“[644]. Er wendet sich ausdrücklich gegen eine Engführung der Diskussion auf „Beteiligung der Gemeinde und … Gebrauch der Volkssprache“,[645] was wiederum unterstreicht, daß es ihm um wesentliche Fragen des menschlichen religiösen Handelns geht.

Ansatzpunkt ist demgemäß ein anthropologischer, und dies in mehrfacher Hinsicht.[646] Dabei thematisiert Guardini sehr deutlich die Veränderung des Denkens und der Religiosität durch die Neuzeit.[647] Hier erscheint der Kultakt nur mehr als zum Teil störende offizielle Umrahmung des als wesentlich erachteten innerlichen Gebetes.[648] Diesen individualistischen und devotionalistischen Ansatz will er vom Grund auf überwinden, freilich nicht die außerliturgische Frömmigkeit selbst, wie man schon in seiner Auseinandersetzung mit Maria Laach sieht. Aber es geht ihm eben gerade nicht darum, einfach besser zu beten, d.h. die Texte und Gesänge schlicht zu verfolgen, sondern die liturgischen Handlungen als solches in liturgi-

642 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110.

643 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 9-17.

644 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 10.

645 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 10.

646 Alfons Knoll interpretiert die Schrift „Liturgische Bildung“ zurecht „als ‚indirekte Anthropologie‘ …, die sich zur Kulturphilosophie erweitert.“ Alfons Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Tübingen Universität Dissertation 1993), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 108.

647 Vgl. etwa: Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 9.

648 Vgl. Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 9f.

scher Weise zu vollziehen. Dies verdeutlicht etwa seine Frage zur Bedeutung der Prozession:

> „Wie wird das Gehen selbst zum religiösen Akt, nämlich zum Geleit für den Herrn, der sein Land durchzieht, wobei sich ‚Epiphanie' ereignen kann?"[649]

Noch entscheidender als der geistesgeschichtliche Kontext ist sein Ansatz am Wesen des Menschen selbst, und zwar ausdrücklich so, wie es das scholastische Axiom anima forma corporis bestimmt.[650] Diese Leib-Geist-Einheit ist Träger des liturgischen Vollzugs.[651] Guardini betont dabei, wie die Seele im Leib ihren Ausdruck findet: „Im Leib übersetzt sich die Seele ins Körperliche als in ihr lebendiges Symbol."[652] Mit diesen Gedanken des Leibes als des Symbols der Seele in der Einheit der menschlichen Natur stehen wir am Ursprung von Guardinis Symbolbegriff, der für seine ganze Erschließung der liturgischen Form zentral ist. Das ursprünglichste Symbolverhältnis besteht also in Seele und Leib. Von hier leitet sich alles andere ab. So sagt er in diesem Zusammenhang sehr deutlich: „Symbolschaffend und symbolschauend steht der Mensch in der Liturgie."[653] Der Ausdruck der Seele im Leib findet dann eine „erste Verleiblichung der Innerlichkeit"[654] im Wort und seine Erweiterung in der Einbeziehungen von Dingen:[655]

> „*[A]nima* wird auch *forma* des Dinges, ergreift es und zieht es in das Ausdrucksverhältnis herein, in dem sie zum Leibe steht: Gewand, Gerät, Raum und Zeit, und was an Handlung darin geschehen kann."[656]

Damit wird „die kulturelle Seite der Liturgie noch einmal von ihren anthropologischen Grundlagen her aufgehellt."[657]

Auch im Kontext der Entstehung des Symbols fehlt nicht Guardinis Blick auf Bonaventura:

---

649 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 9-17, hier: 12.

650 Vgl. besonders: Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 28-36.

651 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 28.

652 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 35.

653 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 35.

654 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 35.

655 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 47.

656 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 59.

657 Alfons Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Tübingen Universität Dissertation 1993), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 109.

„‚Ein großes Ding ist es um die Seele, sagt Bonaventura mit den Meistern des Mittelalters; ‚sie ist bestimmt, daß in ihr die ganze Welt abgebildet werde. Begegnet der Mensch einem Ding, so erwacht in ihm wieder das zwiespältige Gefühl des Fremdseins und besonderer Verwandtschaft zugleich. Etwas diesem Ding Verbundenes wird in ihm angerufen, antwortet und strebt, jene Gestalt zum Ausdruck des eigenen Wesens zu machen. So wird das Symbol.“[658]

Guardini bemerkt, daß mit Blick auf das Symbol der liturgische Akt zwei Seiten hat. Das Symbol

„wird vom Ausübenden als liturgischer Akt »getan« und vom Wahrnehmenden in einem analogen Akt »gelesen«, der innere Sinn im Äußeren angeschaut.“[659]

Er spricht hier auch vom Vollzug des Symbols und vom seinem Mitvollzug „im Schauen“[660], womit wieder das wesentlich kontemplative Wesen der Liturgie betont wird.

Dies muß nun noch ergänzt werden durch Überlegungen zur Kirche, um deren Symbole es sich ja in der Liturgie handelt. Als eigentlichen Träger des Vollzugs von Wesensausdruck bestimmt Guardini deswegen die Gemeinschaft, und dies wiederum von seinem Blick auf das Ganze her: „Gott ist Ganzheit, und seine Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung hat sich an die Ganzheit des Menschlichen gerichtet.“[661] Diese Ganzheit findet er letztlich in der Kirche:

„Die Liturgie ist das religiöse Verhalten der wiedergeborenen Menschheit. Darin tritt die Kirche Gott gegenüber, zugleich der Einzelne, sofern er als Glied in der Kirche steht“[662].

Der Einzelne fügt sich ein in „das große »Wir« als Subjekt des Betens und Opferns“[663]. Guardini betont die Gemeinde als konkretem Bezugspunkt der Kirche,[664] er beschränkt letztere aber nicht darauf. Der Blick weitet sich zur Universalkirche und zur Kirche des Himmels und des Purgatoriums[665]. Die ihm seit seinen Bonaventura-Studien wichtige Stufenord-

---

658 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 57.

659 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 9-17, hier: 13.

660 Vgl. Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 9-17, hier: 13.

661 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 63.

662 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 65.

663 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76. Vgl. auch 77.

664 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76.

665 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76f.

nung des Seins überträgt er auf die Kirche.[666] Guardini verdeutlicht zudem, daß es bei Kirche nicht um die Gemeinschaft „eines gleichgestimmten »Kreises«“[667] gehe.

Gerade hier kommt aber bei der Beschreibung des liturgischen Aktes noch ein anderes Moment hinzu. Bislang war alles vom Begriff des Selbstausdrucks abgeleitet. Guardini weist darauf hin, daß dies sowohl subjektiv[668] als auch objektiv[669] verstanden werden könnte. Die Liturgie ordnet er der objektiven Ebene zu:

> „Die strenge Liturgie ist jene Form des religiösen Verhaltens, in der sich das Objektive am stärksten manifestiert. Ihr steht als Gegenpol jene gegenüber, die von einem Höchstmaß subjektiver Haltung getragen ist: die persönliche religiöse Versenkung, der Ausdruck eigenen Erlebens, besonderer Veranlagungen, Nöte, Schicksale.“[670]

Dies wendet Guardini wieder zum Anthropologischen. Dabei erscheint Liturgie als „Selbstausdruck des Menschen, aber des Menschen, wie er sein soll.“[671] Eine solche Aussage impliziert jene Veränderung, Verwandlung des Menschen, die uns bereits bei Guardinis Spielbegriff begegnet war. Diese Verwandlung erfordert von Seiten des Menschen „Wahrhaftigkeit … der Einsicht, des Gehorsams und der Zucht“.[672] Die Liturgie wird so auch zur Erzieherin.[673] Garant, bei diesem Erziehungsprozeß nicht verbildet zu werden, sind Christus und die Kirche:[674]

> „Er, der dich erlöst hat, ist es auch, der die Kirche erfüllt und sein Geist formt die Liturgie – im Maß du es wirst, wird deine Wahrhaftigkeit auch eine solche des ursprünglichen Empfindens.“[675]

---

666 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 74-76.

667 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76.

668 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 78-81.

669 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 81-84.

670 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 91. Vgl. auch: Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 47.

671 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 92.

672 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 92f.

673 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 92.

674 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 93.

675 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 93.

So gelangt Guardini zur objektiven Form der Liturgie, die konkret auch eine Stilisierung der rituellen Handlungen bedeutet.[676] Diese geht einher mit dem Primat des Wortes[677] und der Überformung der Natur durch die Kultur.[678] Guardinis Wirken im Bereich der Liturgie kann sehr wohl unter dem Aspekt der Erziehung zum liturgischen Akt vollends gewürdigt werden.[679] Der Inhalt dieses Aktes ist das Mysterium.[680] Von daher ergeben sich noch die folgenden weiteren Eckpunkte der Liturgietheologie Romano Guardinis.

2.3.1.3.2.4 Das Mysterium

Im Jahr 1925 legt Guardini einen Beitrag vor, der sachlich im Kontext der Mysterienlehre steht, „Vom Liturgischen Mysterium“[681]. Nebenbei ist anzumerken, daß Odo Casel damals zwar bereits einige Werke dazu veröffentlicht hatte, nicht aber sein diesbezügliches Hauptwerk „Das christliche Kultmysterium“. Er drückte ebenso wie Abt Ildefons Herwegen seine Zustimmung zu Guardinis Gedanken aus.[682] Guardinis Beitrag möchte jenen über die liturgische Bildung von einer anderen Seite her vervollständigen:

> „Die Überlegung des ersten Teiles hatte bereits vom Formalen an das Inhaltliche herangeführt. Nun setzen wir bei diesem ein und fragen, was der Kernvorgang des liturgischen Geschehens sei. Die Antwort lautet: Das Mysterium.“[683]

Dieses Mysterium ist nichts anderes, als Christus und sein Heilshandeln: „Die Liturgie hat im Grunde keinen anderen Inhalt als die Person, das Leben, Wort und Werk des Herrn.“[684]

---

676 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 94.

677 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 94.

678 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 95.

679 Vgl. Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 11.

680 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155.

681 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155. Die Vorlesungsmitschriften bezeugen, daß er sich bereits zuvor damit beschäftigt hatte. Vgl. Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 33f.

682 Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 101. Hier findet sich allerdings keine Quellenangabe.

683 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 112.

684 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 114.

Guardini betont den Charakter der Liturgie als eine Feier der Gegenwart, als das sich im Heute vollziehende Handeln Christi. Die Liturgie vergegenwärtigt Jesu Leben.[685]

Die Frage, wie sich diese Vergegenwärtigung vollzieht, soll mit Blick auf die Meßliturgie, näherhin auf deren Kern, den Canon Missae erörtert werden.[686] Hier stellt Guardini dessen Charakter als einer Handlung heraus und widmet sich den verba testamenti in der liturgischen Fassung, die als Grundlage die Tradition von Lukas/Paulus aufgreifen.[687] Als erstes Ergebnis stellt Guardini fest, daß die hier gesetzte Handlung sich auf ein Ereignis beziehe: „Sie ist Vergegenwärtigung dieses Ereignisses: »Gedächtnis«."[688] Das Gedächtnis sieht Guardini als Teil eines größeren Ganzes, der Eucharistia.[689] Diesen Begriff leitet er einerseits vom jüdischen Pascha und seinem Mahl, andererseits vom Hellenismus und dem Gedanken des Lobpreises ab.

Guardini knüpft aber wieder an der Frage der Handlung ab und verweist auf die Bedeutung von Canon actionis[690] als „altrömische[r], sakrale[r] Bezeichnung für Opferhandlung"[691]. Er faßt den Gesamteindruck des Canon Missae als einer Handlung wie folgt zusammen:

> „Die Weise, wie der Liturge sich verhält, die Worte, die er spricht, das Verhalten der Gemeinde besagen, daß hier der Vorgang, dessen gedacht wird, als real gegenwärtig gesehen ist. Es ist ein gedenkendes Tun, durch welches in irgendeiner Weise das Geschehen, dessen es gedenkt, gegenwärtig gesetzt wird; ja das mit diesem identisch ist. Wir hätten also hier eine für uns zunächst unfaßbare Form des Gedenkens: ein Gedächtnis, das in etwa den Gegenstand des Gedenkens hinstellt."[692]

Dabei ist der eigentliche Bezugspunkt der Handlung nicht das Abendmahl, sondern das Kreuzesopfer.[693]

---

685 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 115.

686 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 116f.

687 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 118.

688 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 118.

689 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 119.

690 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 119. Nebenbei sei angemerkt, daß Guardini damals die traditionelle römische Meßliturgie vor Augen hatte. Teile des Canon Missae sind hier immer noch mit „infra actionem" überschrieben, wodurch der Handlungscharakter desselben offensichtlich ist.

691 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 119. Diese altrömische Herleitung und ihre deutliche Benennung der Opferhandlung übergeht die Darstellung von Debuyst völlig, nicht hingegen die Herleitungen aus dem Judentum und dem Hellenismus, die sich auf Mahl und Lobpreis beziehen. Vgl. Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 97.

692 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 119.

693 Vgl. ebd.

Guardini stellt nun die Frage, wie ein solches Gedächtnis überhaupt möglich sein kann, wobei er eine Wiederholung der Geschichte eindeutig ausschließt:

> „Der Gedanke, bereits Geschehenes könne sich wieder ereignen, ist unsinnig, ja grauenhaft. Er würde historische Doppelgängerschaft bedeuten, er würde die Grundlagen unseres Daseins aufheben. Das Personal-Geschichtliche ist ganz, aber auch nur mit sich selbst eins. Einmalig in den Personen, einmalig im Ablauf, in einmalige gesellschaftliche und zeitliche Umgebung hineingestellt, hier und nur hier, jetzt und nur jetzt vor sich gehend.“[694]

Mit Blick auf die Mysterienreligionen betont Guardini übrigens im Gegensatz zu Casel sehr deutlich die Unterschiede zum christlichen Mysterium.[695] Sie dienen ihm also nicht als Herleitung seines eigenen Mysterienverständnisses, weil sie sich im Gegensatz zum Historischen des Christentums auf den Mythos beziehen.[696] Er sagt:

> „Das Christentum ist Geschichte, oder es ist überhaupt nicht. Und der Fortschritt des christlichen Bewußtseins besteht nicht darin, dieses Geschichtliche aufzulösen, es ins Ideale oder Erlebnismäßige zu verflüchtigen, sondern es immer tiefer zu erkennen und den Fragen Stand zu halten, die sich daraus ergeben.“[697]

Im Christentum gebe es geschichtliche Wirklichkeit und sich darin im Gebet erinnernde Vorstellung, aber auch

> „eine weitere, davon verschiedene Weise des Geschehens …, in welchem geschichtlich Geschehens wieder gegenwärtig wird, in der Identität von Person und Vorgang, und in der äußeren Form eines kultischen Aktes.“[698]

Dabei betont er eine sich im Glauben ergebende Unmittelbarkeit zu Christus, verstanden als „eine metaphysisch-ontische Tatsache“[699]. Es geht um die „Beziehung zu Jesus Christus, dem historisch-Gewesenen und pneumatisch Gegenwärtigen“[700] und um jene „Gleichzeitigkeit“[701] mit dem Herrn, die wir schon im Kontext von Offenbarung, Kirche und Liturgie bei Guardini gesehen hatten. Liturgie erscheint dabei als eine spezifische Form der pneumati-

694 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 120.

695 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 121-123 und 148f.

696 Vgl. ebd.

697 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 122f. Zum Geschichtlichen des Christentums siehe auch: Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 147.

698 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 123. Zur geschichtlichen Wirklichkeit und der Erinnerung siehe auch: Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169, hier: 162.

699 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 124.

700 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 125.

701 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

schen Gegenwart.[702] Diese faßt er ganz im Sinne seiner von uns schon dargestellten prinzipiellen Sicht der Liturgie als „eine[n] wesentlich kontemplativen Akt“.[703]

Guardini versucht das sich ihm nun stellende Problem philosophisch über die Begriffe von Raum und Zeit zu ergründen.[704] „Er unterscheidet sich hier von Odo Casel, der sich als Philosoph und Historiker so gut wie nicht auf dieses spekulative Gebiet einlassen will.“[705] Zunächst sucht er für alles Lebendige auf Grundlage seines organischen Weltbildes[706] nach anderen Sphären der zeitlichen und räumlichen Wirklichkeit, nach „lebendige[r] Zeit“ und „Lebendige[m] Raum“.[707] Dazu bemerkt er:

> „Die Teiles des Lebendigen stehen von vornherein neben- und ineinander zugleich. Das Wesen der organischen im Unterschied zur mechanischen Struktur besteht darin, daß Bau- und Wirk-Teile räumlich auseinander liegen, aber aufeinander bezogen. Aber bezogen nicht nur durch einen Plan, der lediglich in der Zwecksetzung einer äußerlich ordnenden Macht besteht, wie bei einer Maschine, sondern so, daß der Bau- und Wirk-Plan an jeder Stelle ganz gegenwärtig ist.“[708]

Guardini bedient sich zur Veranschaulichung eigener Beispiele, die diese Gegenwart der Gesamtheit in allen Teilen aufweisen sollen.[709] Eine organische Sicht in diesem Sinne ergibt sich nicht nur für individuelle Lebewesen, sondern auch für Gesamtheiten. So ist auch die Kirche „ihrer Abfolge nach »Organismus«: *Corpus Christi mysticum*.“[710]

Nach diesen allgemeinen Überlegungen im Kontext moderner Philosophie bezieht sich Guardini nun auf das mittelalterliche Zeit- und Raumverständnis. In Bezug auf die Zeit rekurriert er auf den Begriff des aeviternum als „die Weise, wie das Ewige, in sich Zeitlose,

---

[702] Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

[703] Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

[704] In einer Fußnote stellt er heraus, daß die Grundgedanken dieser Reflexion von Rudolf Schwarz entwickelt worden seien. Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 129^{5}.

[705] Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 98.

[706] Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 130.

[707] Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 130.

[708] Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 130.

[709] Er bezieht sich auf die Gestalttheorie und konkret auf Max Wertheimer. Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 130^{6}. Ein Beispiel lautet etwa für den Ort: „Der lebendige Körper ist extensiv da, jeder Teil an seiner Stelle, auseinanderliegend; zugleich aber intensiv, d.h. an jeder Stelle seines Bestandes ganz gegenwärtig. Und jedes Glied des Körpers liegt in sich und zugleich im Ganzen.“ (Ebd. 131) Als Beispiel für die Zeit: „Ein Lied … enthält eine Gestalt. Diese Gestalt realisiert sich in aufeinanderfolgenden Tönen, also in zeitlichem Nacheinander. Jeder Teil der Melodie läßt ein Stück dieser Gestalt hervortreten. Wenn aber etwa der dritte Satz des Liedes gesungen wird, dann sind die vorhergehenden nicht vergangen, sondern noch »da« und werden mitaufgefaßt [sic]. Die kommenden Sätze sind bereits »da«, und werden schon mit aufgefaßt [sic].“ (Ebd., 132)

[710] Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 133.

dem Zeithaften koexistiert; oder wie umgekehrt das Zeitliche am Ewigen teilhat.“[711] Im Aeviternum „steht, was selbst der Seinsform der Ewigkeit angehört, aber auf die Zeit bezogen ist“[712], wie etwa das Handeln Gottes gegenüber seiner Schöpfung.

In bezug auf den Raum rekurriert Guardini auf den Begriff der Ubiquität als Eigenschaft Gottes. Sie meint das „Verhältnis des Über-Raumhaften zum räumlich Gemessenen“.[713] Menschliche Dinge aber können unter Umständen an dem Verhältnis teilhaben, das Gott zur Welt hat,[714] von ihm her die Welt tangieren oder von der Welt her auf ihn bezogen sein.[715] Das Heilshandeln Jesu Christi ist als vom Vater und seinem Heilsratschluß ausgehend und mit der Himmelfahrt in seiner Herrlichkeit vollendet „»aevitern« und koexistiert aller Zeit.“[716]

An anderer Stelle haben diese Überlegungen eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen traditionellen Meßopfertheorien, die von einem Opfer des Himmels ausgehen, wenn Guardini etwa sagt:

> „Jenes »einst« Geschehene steht ewig vor Gott; aus der Ewigkeit aber tritt es in diese Stunde: So ist das – mehr oder weniger wache – Grundgefühl der Feier das in die Zeit eingebetteter Ewigkeit, in das Hier eintretender Transzendenz.“[717]

Der Herr also selbst ist nach Guardini „heimgegangen ... mit seinem ganzen Sein in die Ewigkeit“ und „wieder auf alle Geschichte gerichtet.“[718] Dieses auf alle Geschichte Gerichtet-Sein bringt Guardini nun in engen Zusammenhang mit der Parusie, die realiter im Glauben beginnt,[719] der die Unmittelbarkeit zu Christus vermittelt. Hier ist das Reich Gottes

---

711 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 143.

712 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 143.

713 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 143. Die Seele und ihren Bezug zu Raum und Zeit sieht Guardini analog zu den beiden nun eingeführten Begriffen. Vgl. ebd.

714 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 144.

715 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 145.

716 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 146.

717 Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169, hier: 166.

718 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 146.

719 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 146.

greifbar.[720] Analog dazu, aber qualitätsmäßig gesteigert[721] sieht Guardini jenes Verhältnis, das die Liturgie begründet. Dabei formuliert er als Prinzip: „[W]as »aevitern« aller Geschichte koexistiert, kann, wenn es Gottes Wille ist, auch zu jeder Zeit wieder in die Geschichte eintreten.“[722] Bezogen auf die Heilstat Christi bedeutet dies ein Wieder-Einführen in die Geschichte „[n]icht als historische Reduplikation …, sondern in einer eigenen, einzigartigen, nur glaubend entgegen zu nehmenden Form“, nämlich „als »Mysterium«.“[723] Konstitutiv ist dabei die Einsetzung durch Gott, faktisch identifiziert mit dem Anamnesebefehl beim Letzten Abendmahl.[724] Von hier leitet Guardini die Kontinuität zur Meßfeier ab:

> „Die Grundstruktur bleibt: die Handlung an Brot und Wein und die Worte. Es bleibt die Einbettung in einen größeren Gebetszug wie beim Passahmal. Es bleibt die doppelte Sinnrichtung des Geschehnisses. Die Richtung des Opfers, wie sie lag in den Worten »für euch hingegeben«, und im Gedanken der »Ausgießung des Blutes«; in der mitschwingenden Vorstellung des Alten Bundes, der ja im Blute des Opfers gestiftet war, und dem entsprechend nun der Neue in einem neuen Blute gestiftet wurde. Dann die Sinnrichtung des heiligen Mahles, wie sie lag im Essen und Trinken, als Teilgabe und Teilnahme.“[725]

Von hier kommt Guardini nochmals auf das Wesen der Liturgie. Ihr sei es eigen, nicht naturalistisch nachzuahmen, sondern kultisch zu vollziehen, um eine historische Duplizierung zu vermeiden.[726] Dies dient nun als Begründung der Stilisierung und des Symbols. Im Zusammenhang mit der Frage des liturgischen Gedächtnisses bezeichnet Guardini an anderer Stelle die Stilisierung als „eine Art »Vergeistigung«“, dieser in Kontinuität zur „Linie der Inkarnation, … aber in der Verdichtung der Kultform, welche die Ehrfurcht gewährleistet.“[727]

---

720 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 147.

721 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 147.

722 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 147.

723 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 147.

724 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 148.

725 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 150.

726 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 111-155, hier: 151. Vgl. auch Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 157-169, hier: 162.

727 Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1992, 157-169, hier: 167.

Wenn Guardini sich hier gegen eine historische Dupplizierung wendet, dann setzt er sich in diesem Punkt unausgesprochen auch deutlich von Casel ab, der sich genau diesen Vorwurf gefallen lassen muß.[728]

Liturgie ist also nach Guardini keine Imitation, sondern „Transposition“[729], und diese sieht er als das das Eigentliche im „Vorgang zur Liturgiewerdung“.[730] Unter dieser Transposition versteht er, daß der gestiftete „Wesenskern“ nun ein „Äquivalent“ seiner historischen Form „in der liturgisch-kultischen Sphäre“[731] gestaltet, die ihrerseits auch den Eintritt in die Geschichte einer je neuen, die heiligen Geheimnisse feiernden Gemeinde garantiert.[732] Guardini folgert weiter: „das Mysterium wird immer wieder Geschichte.“[733] Dieses stets erneute Eintreten in die Geschichte „bedeutet aber deren fortwährende Erlösung“.[734] Dabei hat das Mysterium „die Sinnrichtung, immer wieder die Geschichte zu ergreifen und in die Ewigkeit zu ziehen“.[735]

Im Sinne des Nicht-Nachahmens faßt Guardini auch die Rolle des ministerialen Priestertums bei der Messe zwar als Träger, aber ausschließlich instrumental, unter fast absoluter Reduktion des Persönlichen.[736] Die Vorlesungsmitschrift über „Sakrament und Opfer“ be-

---

728 Vgl. etwa: Leo Scheffczyk, Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens, München 1973, 73f. Siehe das wesentliche Zitat bei unserer Darstellung der Theologie Casels.

729 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 151.

730 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 151.

731 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 151.

732 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 153f.

733 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 154.

734 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 155.

735 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 155.

736 „Träger der heiligen Handlung ist der Liturgie nicht als diese Persönlichkeit, nicht aus Kraft irgendwelcher besonderer Befähigung des Nacherlebens und der Darstellung, sondern ausschließlich kraft seines Amtes, als Organ der Kirche. Sehen wir näher zu, so zielen die ganze Haltung, die Kleidung, die Form des liturgischen Aktes darauf hin, alles Persönliche auszuschalten und den Liturgen lediglich als Träger von Amt und Gewalt erkennen zu lassen. Alles, was aus persönlicher Ergriffenheit und Kraft der Vergegenwärtigung zukommt, ist, unter diesem Gesichtspunkt ein Zweites.“ Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 152. Vgl. auch: Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169, hier: 167. Hier handelt allein Christus, der unsichtbar hinter dem Priester steht.

zeugt Guardinis Sicht vom Priester als alleinigem Vollzieher des Mysteriums,[737] wobei die Inhaber der Niederen Weihen an „der priesterlichen Gewalt“[738] teilhaben.

2.3.1.3.2.5 Das Heilige und die Stilisierung

Andrea Grillo schreibt über das Liturgieverständnis Guardinis:

> „Es ist Guardinis Verdienst gewesen, dass er – ebenso vorsichtig wie entschieden – den Weg zu einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Liturgie und Heiligem, Liturgie und Spiel, Liturgie und Körper gebahnt hat.“[739]

Nachdem wir „Liturgie und Spiel“ als eigenen Punkt und „Liturgie und Körper“ als wesentlich bei der Frage des actus liturgicus gesehen haben, müssen wir noch den Fragenkomplex „Liturgie und das Heilige“ behandeln, der freilich eng mit den beiden anderen verknüpft ist. Daß Guardini ein Verständnis von Liturgie als einer heiligen Handlung hat, ist aus allem erkennbar, was er über den Gottesdienst der Kirche verfaßt hat.[740] Was aber versteht er prinzipiell unter „dem Heiligen“ und welchen Zugang wollte er seinen Lesern vermitteln? Eine kurze Zusammenfassung seines diesbezüglichen Denkens bietet sich in dem kleinen Kapitel seiner „Besinnung vor der Feier der heiligen Messe“, wo er den heiligen Ort behandelt als etwas, was in besonderer Weise Gottes Eigentum geworden ist.[741] Hier leitet er nun knapp und doch tief das Heilige genuin von Gottes Heiligkeit her:

> „Mit diesem »Heiligen« meinen wir nicht jene schwebende Geheimnisempfindung, die sich überall, unter dem Sternenhimmel und im Walde und vor einem Schicksal, einstellen kann. Wir brauchen das Wort nach dem genauen Sinne der Offenbarung. Danach ist heilig nur Gott allein. »Heiligkeit« bedeutet den Charakter seines Wesens: daß er rein ist, furchtbar und herrlich rein; daß er das Böse nicht nur von sich stößt, sondern es haßt und richtet; daß er die Fülle des Guten ist, er selbst das Gute, und alles Gute sonst nur ein Abglanz von ihm; daß er im unnahbaren Geheimnis lebt, zu dem es keine Vertraulichkeit gibt, und dennoch das Ziel ist, wonach die tiefste, unbedingteste Sehnsucht des Menschen geht. Wenn wir lernen wollen, was Gottes Heiligkeit ist, müssen wir nicht die Worte der Dichter, sondern die Lehre der Propheten hören.“[742]

---

737 Vgl. Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 65.

738 Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 65.

739 Andrea Grillo, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente, Göttingen 2006, 135.

740 Vgl. explizit die Formulierung von der Messe als „das Heilige einfachhin“. Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169, hier: 161.

741 Vgl. Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, ^{7}1961, 50.

742 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, ^{7}1961, 50f.

Ausgangspunkt ist ihm hier also nicht die Religionsphilosophie, sondern die Offenbarung. Auch wenn Guardini die Studien von Rudolf Otto gekannt hat[743] und an anderer Stelle auch von ihnen beeinflußt ist[744], so hat sein liturgischer Heiligkeitsbegriff eindeutig eine biblische Grundlage, allerdings ohne daß er diese näher beschreiben würde. Dabei geht er von der Mitteilung der Heiligkeit von Seiten Gottes aus, und nur dies ist konstitutiv für Heiligkeit auf Erden überhaupt: „Ein Ort wird nur heilig, wenn Gott selbst ihn heiligt.“[745]

Eine besondere Verdichtung erhält die Heiligkeit durch die Inkarnation: „Wo Jesus war, war Gott.“[746] Die Schwierigkeit bestehe nun darin, dies mit der Allgegenwart Gottes zusammenzudenken.

Damit verbindet sich ein weiterer Ansatz, diesmal von der Kirche ausgehend. Am Beispiel des Kirchengebäudes führt Guardini aus, daß eine Kirche heilig werde

> „dadurch, daß der Bischof sie kraft seines Amtes aus dem allgemeinen Zusammenhang der Natur- und der Menschengewalt herauslöst, von den Zwecken und Verwendungen des täglichen Daseins trennt und Gott zuspricht.“[747]

Diese Formulierungen weisen eine Ähnlichkeit zu seinen Ausführungen über den zweckfreien Charakter der Liturgie im Zusammenhang mit Liturgie und Spiel auf. Insofern wäre es ein erster Ansatz, Guardinis Heiligkeitsbegriff zu fassen, indem wir ihn als eine amtliche Übereignung in den zweckfreien Bereich Gottes bestimmen. Dabei geht Guardini von der klassischen Unterscheidung zwischen der natürlichen Welt und der Welt Gottes aus. Dies entspricht wiederum seiner prinzipiellen Zuordnung von Natur und Kunst, wobei Kunst als Weiterführung der Schöpfung[748] und Liturgie als Handlung der in der Gnade Wiedergeborenen[749] und als Kunst[750] erscheint. Natur und Kultur sind beide mit der Liturgie engstens ver-

---

743 Inwieweit beide im direkten Austausch standen ist zumindest nicht bekannt: „Konfessionelle Barrieren mögen es verhindert haben, daß es zu einer Auseinandersetzung mit den in gewisser Hinsicht parallelen Bemühungen von Odo Casel oder den Anregungen von Romano Guardini kam – obgleich dieser von sich aus den Kontakt zu Otto suchte.“ Katharina Wiefel-Jenner, Rudolf Ottos Liturgik (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 31), Göttingen 1997, 290. Dabei verweist die Autorin auf einen Brief Guardinis an Otto vom 10. Juli 1925, archiviert in der UB Marburg, Hs. 797-793. Vgl. ebd. 290[3].

744 Vgl. etwa: „Guardini wird später sein Verständnis von ‚Religion`weiter vertiefen. Als Quellen dienen ihm nun besonders die religionsphänomenologischen Untersuchungen von *Rudolf Otto, Walter F. Otto, Lucien Lévy-Bruhl und G. van der Leeuw*." Alfons Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Tübingen Universität Dissertation 1993), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 240.

745 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, [7]1961, 51.

746 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, [7]1961, 52.

747 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, [7]1961, 52.

748 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 52f.

749 „Die Liturgie ist das religiöse Verhalten der wiedergeborenen Menschheit.“ Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 65.

750 Vgl. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 65-67.

bunden. Guardini spricht hier von „von den beiden Grundmächten menschlichen Daseins“.[751] Der Heiligkeitsbegriff steht bei Guardini dabei im engen Zusammenhang mit all den Bereichen, die Alfons Knoll unter der Überschrift „Liturgie als ‚Kultur‘“[752] zusammenfaßt.

Neben den Symbolen kommt in diesem Kontext jenem Phänomen herausragende Bedeutung zu, das Guardini „Stilisierung“ nennt. Die Stilisierung ist für die Erkenntnis des Heiligen fundamental, wenn Guardini hier einen Sachverhalt ganz offensichtlich gemäß seinem Gegensatzdenken analysiert. Dabei unterscheidet er klar, wie wir bereits sehen konnten, zwischen objektivem und subjektivem Ausdrucksverhalten, das er freilich in seiner organischen Sicht wieder zueinander führt. Liturgie ist hier ganz vom objektivem Wesensausdruck bestimmt. Dem privaten Gebet hingegen wird der subjektive Ausdruck zugeordnet.[753] Hinter diesen Überlegungen steht aber noch ein anderer Gegensatz, nämlich der von Zeit und Ewigkeit. Guardini spricht vom „Gehorsam gegen den Meister und sein Werk, Gehorsam gegen die Tradition, Gehorsam gegen die aus dem Ewigen sprechende Ordnung“,[754] und kurz darauf im Kontext der Kirche nennt er „geheimnisvolle Ordnungen“.[755] Die Liturgie steht dabei in der Ordnung des Zeitlosen.[756] Insofern der objektive Wesensausdruck dieser Ordnungen zugleich Wesenausdruck der Kirche[757] und des Menschen ist, wie er durch die Umgestaltung sein soll[758], ist er auch der Wesensausdruck der Erlösung. Guardini sieht in der Kirche zugleich „die wiedergeborene Menschheit“ und „den objektiven Inbegriff der in Christus auf Gott bezogenen Schöpfung.“[759]

Das bedeutet aber im Umkehrschluß, daß Gottes Ordnung selbst sich in der Neuschöpfung widerspiegelt und damit auch seine Heiligkeit. Auf diesem Hintergrund ist die Heiligkeit der Liturgie zu verstehen. Sie ist Wesentlichkeit: „Wesensgemäß ist, was sie ausdrückt; der

751 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 28.

752 Alfons Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Tübingen Universität Dissertation 1993), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 106.

753 Vgl. etwa: Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 46f.

754 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 98.

755 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 99.

756 „[W]ir sind nicht nur »Geschichte«, sondern etwas von uns gehört auch der zeitlosen Ordnung an, und das kommt in der Liturgie auf seine Rechnung.“ Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 47.

757 Dies wird deutlich, wenn für diese Ordnungen auf ein Vertrauen zur Kirche rekurriert wird. Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 97 und 99.

758 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 92.

759 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 97.

Ausdruck Dienst am Wesen des Dialogs zwischen Gott und der Seele.“[760] Alles Natürliche bleibt erhalten, wird aber in der Kunst zur Höhe der Welt Gottes überformt. Und dies ist die Stilisierung.[761] Kennzeichen der Stilisierung sind das rechte Maß und die Unterordnung unter das Wort.[762] Der Gegensatz wird nun auch insofern offensichtlich, als etwas Profan-Materielles durch seine neue Form – wie am Beispiel des Kirchbaus gesehen – als heilig interpretiert wird. Ein besonders auffälliges Beispiel ist, wie gerade beim Autor von „Der Herr“ das Evangelium der Meßliturgie gegenüber der einfachen Schriftlesung eine ganz massive Stilisierung und damit eine unüberbietbare Sakralisierung erfährt. Dieses Beispiel verdient, in aller Ausführlichkeit angeführt zu werden:

„Wer diese Schwierigkeit [des Unterschiedes von subjektivem und objektivem Ausdruck und damit des Mitvollzugs von Liturgie, Anm. S.C.] einmal in ihrer ganzen Tragweite erfassen will, muß aufmerken, wie die Gestalt des Herrn in der Liturgie und wie sie etwa in den Evangelien steht. In diesen ist alles einzeleigenes Leben; der Lesende atmet Erdluft; er spürt die Zeit; er sieht da Jesus von Nazareth über die Straßen gehen und unter den Leuten hinschreiten, hört seine unnachahmlichen. so überzeugenden Worte, fühlt, wie es lebendig von Herz zu Herz strömt … Das ist es, was ihn so tief beglückt, daß in dieser geschichtlichen Gestalt zugleich die ewig-unendliche Gottheit lebendig, persönlich, wesensgeeint wohnt, daß er im vollsten Sinne des Wortes ist »wahrer Gott und wahrer Mensch«.

> Wie anders spricht Jesu Bild aus der Liturgie zu uns! Da ist er der hoheitsvolle Mittler zwischen Gott und Mensch, der ewige Hohepriester, der göttliche Lehrer, der Richter über die Lebenden und die Toten, der Verborgene im Sakrament, der in seinem Leib geheimnisvollerweise alle Gläubigen zur großen Lebensgemeinschaft der Kirche eint, der Gottmensch, das Wort, das Fleisch geworden ist. So steht er in der Messe, so in den liturgischen Gebeten. Das Menschliche – unwillkürlich drängt sich der Ausdruck der Gottesgelehrsamkeit auf die Lippen: die menschliche Natur ist durchaus gewahrt, ganz gewiß; nicht umsonst sind die Kämpfe gegen Eutyches durchgefochten worden. Wahrer, voller Mensch ist er, mit Leib und Seele, der wirklich gelebt hat, aber ganz verklärt von der Gottheit, hineingenommen in das Licht der Ewigkeit, über Geschichte, Raum und Zeit entrückt. …
>
> Man wird einwenden, in den Evangelien der Messe lese man doch das ganze geschichtliche Leben Jesu! Sicherlich. Aber versucht man genauer hinzuhorchen, so empfangen diese Berichte doch durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, eine eigentümliche Beleuchtung. Sie sind ein Stück der Messe, des *Mysterium magnum*, eingetaucht in das Opfergeheimnis, eingeschaltet in das Gefüge des betreffenden Sonntagsoffiziums, der laufenden Zeit, in die große Ordnung des Kirchenjahres, mitgerissen durch den gewaltigen Zug ins Jenseitige, wie er durch die ganze Liturgie geht. So wird das, was sie

---

760 Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 93.

761 „Nicht anders ist es, wenn die Dinge in das Ausdrucksverhältnis hereingezogen werden. Sie tragen ihr Wesen in sich und werden diesem Wesen entsprechend in das Ganze des liturgischen Ausdrucks eingebaut. Es muß uns in einer guten Stunde aufgehen, mit welcher Ehrfurcht die Dinge ergriffen und gestaltet sind. Nicht im naturalistischen Rohzustand sozusagen stehen sie in der Liturgie, sie sind ganz überformt, »stilisiert«, denn Liturgie ist Ausdruck von Kultur, nicht von Natur-Religion.“ Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 94.

762 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 94.

enthalten, ebenfalls überformt; wir vernehmen sie in der fremden Sprache und hören sie im Choralton gesungen.“[763]

Die Stilisierung rührt vom Gedanken des Opfers und der Konsekration her, was sehr ähnliche Gedanken bereits in der Mitschrift von Guardinis Vorlesung zur Erlösungslehre aus dem Jahr 1922 ausdrücklich sagen.[764] Von hier her ist das liturgische Symbol „ein Besitzergreifen der gesamten Welt“[765].

Auch bei der Frage des Heiligen wahrt Guardini prinzipiell seinen Blick auf das Wesentliche und auf das Ganze. Dies hat Konsequenzen bis in die Sakralarchitektur hinein[766], die bei ihm einen zentralen Platz einnimmt.[767]

2.3.1.3.3 Die Grundgestalt der Eucharistie nach Romano Guardini

Guardinis Bedeutung für den Begriff der Gestalt in der Theologie haben wir bereits kurz angesprochen. Er formuliert auch jene These über die Grundgestalt der Messe, die Ausgangspunkt späterer Kontroversen sein wird, in die Ratzingers Lehrer und auch er selbst involviert werden. Guardini formuliert knapp: „Worin besteht nun die Grundgestalt der Messe? Es ist die des Mahles.“[768]

An dieser Stelle brauchen wir nicht auf die Geschichte dieses Begriffes bei Guardini selbst einzugehen, die Manfred Hauke sorgfältig nachgezeichnet hat.[769] Wichtig ist vielmehr seine Charakterisierung bei Guardini, die in folgender Äußerung gut faßbar wird: „Tragende Gestalt der Messe ist die des Mahles. Das Opfer tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen.“[770] Guardini will das Opfer keineswegs relativieren, sondern im

---

763 Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997, 44f.

764 „Alle übrigen Meßteile erhalten dadurch Opfercharakter, wenn sie auch noch so Verschiedenes auszusprechen scheinen, daß sie auf die Konsekration zugeordnet werden – z. B. Epistel und Evangelium.“ Vgl. Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 35.

765 Romano Guardini, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61, hier: 34.

766 So sagt er etwa in bezug auf Arbeiten von Rudolf Schwarz: „Hier ist eine Gestalt lebendig geworden. Ein lebendiges Ganzes ist heraufgewachsen“ Romano Guardini, Zum Geleit, in: Burg Rothenfels. Burg Rothenfels a. M. o. J. [1931], zitiert nach: Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 71.

767 Vgl. dazu: Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, [4]1995, 233-243 und Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 82-88.

768 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II, Mainz [2]1939, 73.

769 Vgl. Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 86-89.

770 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II, Mainz [2]1939, 76.

Gegenteil zeigen, wie jedem Opfer auch ein Mahl zugrundeliege.[771] Ausgangspunkt seiner Theorie ist ihm auch hier die Schau der Gestalt, die er aber – ohne es zu hinterfragen und fast ein wenig gezwungen – bloß als kultischen Nachvollzug des Abendmahles sieht, wenn er sagt:

> „Da steht der Altar, und der Altar ist der Tisch, auch wenn er unter dem Einfluß bestimmter Kunstile und religiöser Haltungen kaum mehr als solcher erkennbar scheint. Um diesen Tisch sind die Gläubigen versammelt, auch wenn die äußere Situation noch so wenig von einer Tischgemeinschaft an sich hat.[772]

Manfred Hauke urteilt über die These Guardinis zu Recht: „Das theologische Problem bei alldem besteht nicht zunächst in der Wiederentdeckung des »Mahles« als Teilaspekt der Eucharistie, sondern in dem Auseinanderdriften zwischen Gehalt und Gestalt der Messfeier, zwischen »Außen« und »Innen«.“[773]

2.3.1.4 Guardini und seine direkte Rezeption durch Ratzinger

Romano Guardini ist der einzige unter seinen akademischen Lehrern im eigentlichen Sinne, über den Joseph Ratzinger einen längeren Beitrag verfaßt hat.[774] So lohnt es sich, bereits an dieser Stelle auf diese direkte Rezeption Guardinis bei Ratzinger einzugehen. Wir können uns dabei aber relativ kurz fassen, da wir hier abschließend nochmals jenen Punkt berühren, der im Kontext der liturgietheologischen Grundkategorien Guardinis Anlaß dazu war, Guardini und Ratzinger relativ weit voneinander weg zu interpretieren. Dabei sei nicht in Frage gestellt, daß Ratzinger andere Schwerpunkte setzt und die Liturgietheologie eigenständig weiterentwickelt. Kritisch muß aber die Sicht von Gunda Brüske bewertet werden, es sei Ratzinger in seinem Guardini-Vortrag „nicht um eine wissenschaftlich abgesicherte Analyse, sondern eher um eine subjektive Anteilnahme an Erfahrungen, die in den Schriften Guardinis niedergelegt sind“[775] gegangen. Ebenso kritisch gesehen werden muß, wie bereits dargestellt wurde, ihre Bewertung von Anbetung bei Guardini.

---

771 Vgl. Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II, Mainz ^{2}1939, 76f.

772 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II, Mainz ^{2}1939, 79.

773 Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 88.

774 Vgl. Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741. Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag, den Joseph Ratzinger am 2. Februar 1985 in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten hat. Vgl. Editorische Hinweise, in: JRGS 6/2, 1215. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft, in: Joseph Ratzinger (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 121-144. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 6/2, 1226.

775 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 102.

Hier soll nun kurz unter dem Schwerpunkt der Liturgietheologie dargestellt werden, was Ratzinger an Guardini hervorhebt. Wenn wir unsere Zusammenfassung aber so eingrenzen wollen, wie gerade gesagt, so stoßen wir direkt schon auf dasselbe Problem, auf das wir zu Beginn unserer Guardini-Darstellung eingegangen waren. Es findet sich bei ihm keine Trennung der philosophischen oder theologischen Einzelgebiete, sein Blick geht aufs Ganze der sich ihm bietenden Wirklichkeit.

Ratzinger lehnt es zwar ab, aus Guardinis Denken „de[n] vermeintlich überzeitliche[n] Extrakt“ herauszufiltern und sucht als Hintergrund seines Werkes nach „Erfahrung und Erleiden des Menschseins …, der Wirklichkeit selber …, die an den Kern unseres Wesens rühren und darum wieder neue Erfahrung und neues Verstehen wecken können.“[776]

Insofern ist Brüske recht zu geben, daß Ratzinger gewissermaßen hier sein eigenes Denken in seine Guardini-Rezeption mit-einbringt. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als würde er fälschlich in Guardini etwas hineinlesen,[777] wie etwa eine liturgietheologische Kategorie, die bei diesem gar nichts mit Liturgie zu tun habe. Es ist vielmehr so zu verstehen, daß Ratzinger sich vom Denken Guardinis und mit ihm auf die Erfahrung der Sache selbst lenken lassen will und somit auf deren Wesen. Ratzinger versucht, „in die Struktur der theologischen und geistigen Grundentscheidungen Guardinis einzudringen.“[778] Ein solcher Versuch aber entspricht Guardinis eigenem Ansatz zutiefst.

Ausgangspunkt der Analyse Ratzingers ist der geschichtsphilosophische Hintergrund Guardinis, nämlich seiner „Abwendung von der Neuzeit“[779]. Es ist jener Hintergrund, wie er uns selbst im biographischen Teil unserer Untersuchung bereits begegnet war. Dabei geht der Blick wieder in scharfem Gegensatz zur neuzeitlichen Trennung auf das Ganze. Ratzinger sieht hier zu Recht den geistigen Hintergrund auch von Guardinis Liturgietheologie:

> „Wiederentdeckung der Liturgie ist Wiederentdeckung der Einheit von Geist und Leib in der Ganzheit des einen Menschen, denn liturgisches Verhalten ist leib-geistiges Verhalten.“[780]

---

776 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 719.

777 Der Eindruck dieses Vorwurfs könnte auch hinter der Kritik an der Beurteilung des Beitrags von Heibl durch Brüske stehen, er „fragt nicht, ob Guardinis Denken und auch die damaligen Zeitumstände von Ratzinger richtig dargestellt sind, was aufgrund der bewusst gewählten subjektiven Perspektive meines Erachtens notwendig wäre.“ Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 102[23]. Hier mißversteht die Autorin das Subjektive des Standpunktes Ratzingers.

778 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 726.

779 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 721.

780 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 722.

Guardini habe die Frage nach dem Wesen auch in bezug auf den liturgischen Akt gestellt, dabei aber nie an der Liturgie selbst gezweifelt. So erscheint Ratzinger die Umfrage aus den Reihen der Liturgiewissenschaft, die sein Brief über den actus liturgicus von 1964 zur Folge hatte, als vordergründige Banalität.[781]

Brüske sieht auch hierin eine verfälschende Darstellung durch Ratzinger, weil hier „namhafte Persönlichkeiten … mit teils mehrseitigen qualifizierten Statements“[782] geantwortet haben, u.a. mit Burkhard Neunheuser ein Freund Guardinis. Brüske verkennt aber die Schärfe der Frage nach dem Wesen, die Guardini stellt und die, wie Ratzinger zu recht meint, „zum inneren Leitfaden des Reformbemühens“[783] hätte dienen sollen, und zwar gerade, weil Guardini selbst am Anspruch der Objektivität der Liturgie festgehalten hat und er selbst „ist … keineswegs entmutigt“[784]. Der Brief ist

> „Ausdruck seiner Befürchtung, dass [im Prozess der Liturgiereform, Anm. S.C.] die notwendige Pädagogik des Zugangs zum Kultakt fehlen, dessen hauptsächlicher Stellenwert nicht beachtet und sich alles nur als sehr ‚typisch‘ historisch zeigen würde.“[785]

Diese Sorge ist aber der Sache nach identisch mit dem oben erwähnten Postulat Ratzingers. Kritisch vermerkt werden kann an dieser Stelle seiner Guardini-Rezeption lediglich, daß es umstritten ist, ob sein Lehrer sich tatsächlich ein optimistisches Liturgiebild bewahrt hat. Gerl-Falkovitz interpretiert besagten Brief Guardinis vom Kontext her insgesamt wenig optimistisch, und dies in einem theologiegeschichtlichen Kontext:

> „Guardinis späte Sorge um die Liturgiefähigkeit erwächst aus dem Wahrnehmen religiöser Verkümmerung. Wenn der göttliche Bereich, die Kraft des Numinosen (Rudolf Otto) nicht mehr die Erfahrung berührt, sie vielleicht sogar überwältigt, wie läßt sich Liturgie ohne diese Grunderfahrung durchführen? … Der Weg des Glaubens in die Zukunft ist ihm mehr von der Armut des Nicht-Wissens und Nicht-Sehens als vom Reichtum bezeichnet; dieselbe Armut zeigt sich auch an der Liturgie.“[786]

Ratzinger stellt des weiteren einige Haltungen heraus, die Guardini von seinem Lehrer Wilhelm Koch übernommen habe und nennt dabei „Redlichkeit, … Offenheit, … Genauigkeit“[787] und betont die Bedeutung der Erkenntnis der Kirche bei Guardini und seinem

---

781 Vgl. Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 725.

782 Gunda Brüske, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 1), Regensburg 2009, 91-110, hier: 102[23].

783 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 725.

784 Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 119.

785 Frédéric Debuyst. Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009, 117.

786 Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, [4]1995, 224.

787 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 728.

Freund Neundörfer. Dies ist nach Ratzinger der persönliche und eigentliche Gegenpol zum neuzeitlichen Denken. Dieses Ereignis „war *ihr* ‚Ende der Neuzeit'"[788]. In dieser Bekehrung, der Hinwendung zur Kirche und der Abkehr vom neuzeitlichen Denken sieht Ratzinger „die eigentliche Grundlage seiner Theologie"[789]. Dazu gehört „die Zukehr zu neuem metaphysischen Denken"[790]. Von hierher ist ersichtlich, wie Ratzinger Guardinis Liturgietheologie mit jenem Blick auf das Ganze zu fassen sucht, wie er sich in der Zwischenüberschrift spiegelt, mit der er seine grundlegenden Kategorien benennen will: „die Einheit von Liturgie, Christologie und philosophischem Verstehen"[791]. Diese einheitliche Sicht erscheint uns auch aufgrund der obigen eigenen Untersuchungen mehr als gerechtfertigt, bringt sie doch Guardinis Denken im Einklang mit seinem grundsätzlich doch mittelalterlich-scholastischen Rahmen zum Ausdruck.

Nachdem dieses Gesamtspektrum gezeichnet ist, kommt Ratzinger erst auf die Anbetung bei Guardini zu sprechen. Ansatz dabei ist „Wesentlichkeit, Seinsgemäßheit". Die Frage der Anbetung führt dabei „in den Kern des christlichen Menschenbildes"[792]. Daß Ratzinger hier zu Recht die Liturgie mitdenkt, haben wir weiter oben gezeigt. Interessant ist noch sein Kommentar, der gerade im Sinne des mittelalterlichen Denkens, dem Guardini auch hier nahe ist, wie folgt kommentiert:

> „Man sieht, wie wenig in solchem Denken Liturgie ästhetische Spielerei oder eine Art von gemeinschaftlicher Selbstbestätigung oder von pragmatischer Indoktrination ist. Sie ist Ruf des Wesens, Weg in die Wahrheit, weil Entsprechung zum Sein. Dass Guardini darin einer Verwandtschaft seiner Zeit zum Mittelalter sah, ist im Grunde sekundär. Entscheidend ist, dass er die Offenheit zum Sein als Möglichkeit und Forderung unserer Existenz betonte. Entscheidend ist, dass Wahrheit Grundkategorie seines Denkens war und von hier aus Anbetung mit Denken zusammengehörte."[793]

Dieser Grundansatz zeige sich schon am Primat des Logos über den Ethos in „Vom Geist der Liturgie".[794] Es geht um „Anbetung aus dem Anspruch des Seins".[795]

---

788 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 729.

789 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 731.

790 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 731. Vgl. ebd. 734.

791 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 731.

792 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 732.

793 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 733.

794 Vgl. Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 733.

795 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 734.

Weiters stellt Ratzinger auch in bezug auf die Liturgietheologie die Gegensatzlehre Guardinis heraus, wie wir es auch in unserer obigen Untersuchung getan hatten. Dabei kommt er als entscheidenden Abschnitt auf die von Guardini in seiner Autobiographie erwähnten[796] denkerische Auseinandersetzung über die Herz-Jesu-Verehrung zu sprechen. Im Disput der drei Personen über diese Frömmigkeit spiegelt sich der Gegensatz in Guardinis eigenem Denken.[797] Als Synthese des sich hier zeigenden Gegensatzes zitiert Ratzinger dann folgenden Satz Guardinis:

> „Unendlich kostbar ist jeder Zug der Evangelien-Wirklichkeit. Aber wir sehen sie nur richtig im Licht der wesenhaften Wahrheit, wie sie aus der Ewigkeit her durch die Kirche in unsere Gegenwart spricht.“[798]

In dieser Formulierung ist für Joseph Ratzinger

> „die christologische Synthese Guardinis, seiner Theologie der Liturgie und seine philosophische Konzeption auf eine prägnante Formel gebracht“[799].

Genauer sieht Ratzinger hierin auf Grundlage der Gegensatzlehre Guardinis dessen Bejahung der Neuzeit und, konkret auf die Liturgie angewandt, der außerliturgischen Frömmigkeit.[800] Christologie hingegen dürfe nicht „auf Reduktion, auf Scheidung und Ausscheidung von Quellen beruh[en]“[801]. Hinter allem aber steht die tragende Konstante von Offenbarung und kirchlicher Überlieferung als eigentlicher Norm von Liturgie und Christologie. Auch diesen Punkt scheint uns Ratzinger gut charakterisiert zu haben. Das enge Verhältnis von Offenbarung und Kirche bei Guardini hatten wir dazu eigens gesehen.

2.3.1.5 Resümee zum Verhältnis von Guardini und Ratzinger

Vielleicht konnte der Vorwurf an Ratzinger, er interpretiere zu sehr sich selbst in seine Guardini-Rezeption hinein, nur deswegen entstehen, weil sich beide Theologen vom Rahmen ihres Denkens her sehr ähnlich sind. Man könnte auch über Ratzinger schreiben, was über Guardinis Grundhaltung gesagt wurde. Man charakterisiert ihn als einen solchen,

796 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 35.

797 Vgl. Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 735.

798 Romano Guardini, Auf dem Wege.Versuche, Mainz 1923, 165, zitiert nach: Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 738.

799 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 738.

800 Vgl. Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 738.

801 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 739.

„dessen Lebensanliegen es war, die Wahrheit zu verfechten und der Kirche als Priester in Gehorsam zu dienen – in einer zeitaufgeschlossenen und eindrucksvollen Weise.“[802]

Beide Denker kommen aus der Beschäftigung mit der großen mittelalterlichen Scholastik. Prägend ist ihnen beiden das enge Verhältnis zwischen Offenbarung, Überlieferung und Kirche sowie zugleich eine gewisse Offenheit für die Anliegen der Neuzeit. Guardinis Ansatz von der auf das Übernatürliche ausgerichteten „Erkenntnistotalität“[803] der Kirche hat starke Berührungspunkte mit der bei Ratzinger weiter entfalteten Lehre von der Kirche als neuem Subjekt der Erkenntnis.[804] Dabei geht Guardini stärker von der die Zeiten umgreifenden Kirche einerseits und der Stellung Christi zum Vater andererseits aus. Bei Ratzinger wird das innertrinitarische Vater-Sohn-Verhältnis[805] und das dieses Verhältnis offenbarende Gebet Jesu[806] Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Überlegungen.

Bei allem sehen beide Denker in der Kirche ein kontinuierliches Subjekt, das sich im Weg durch die Zeiten erneuert. Wie Guardini, so spricht auch Ratzinger bis in sein Pontifikat hinein vom „Wir der Kirche“[807]. Kirche darf sich dabei nicht in den kleinen und geschlossenen Kreis verflüchtigen und individualisieren.[808] Der Erlösung der Geschichte durch die Ewigkeit bei Guardini[809] entspricht bei Ratzinger eine prinzipiell geschichtstheologische Sicht.

Auf die Liturgie bezogen, ist ihnen der Blick auf die Anthropologie und die Nöte der Zeit wichtig. Beiden geht es nicht um Detailfragen der Liturgik, sondern in gewisser Weise um das Ganze und dabei um eine Hinführung, das Ganze zu erkennen und Liturgie lebendig zu

---

802 Josef Wicki S.J., Rez. Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, in: Gregorianum 67 (1986), 583-585, hier 585.

803 Romano Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69, hier: 64.

804 Siehe dazu: Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, vor allem: 123-264.

805 Hier ist entscheidend der Begriff der Relation. Siehe die Darstellung der johanneischen Christologie in: Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 143f.

806 Vgl. Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 147-153.

807 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76. Vgl. auch 77.

808 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 73f.

809 Vgl. Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169, hier: 155.

vollziehen. Dabei ist ganz entscheidend jene Gleichzeitigkeit[810], die die kirchliche Liturgie mit Christus schenkt.

Die Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie mit der Liturgie, wie wir sie bei Guardini sehen, ist sehr ähnlich Ratzingers Denken. Dazu gehört auch eine Sicht der In-karnation, die, wie etwa im Kontext der Stilisierung das Materielle eng an den Begriff der Vergeistigung führt.[811] Guardinis Gedanken des Primats des Logos über den Ethos mit den Implikationen für die liturgische Form[812] erinnern zumindest von ferne an Ratzingers Konkretisierungen des Begriffs der logosgemäßen Liturgie.

2.3.2 Joseph Pascher (1893–1979)

2.3.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger

Wie Joseph Pascher in seinem Wirken als Professor und Direktor des Herzoglichen Georgianums die Liturgik gewissermaßen verinnerlicht hat, haben wir im biographischen Teil dieser Arbeit bereits gesehen. Er ausdrücklich hat seinen Schüler Joseph Ratzinger für die Liturgische Bewegung gewonnen.[813]

Zunächst sei kurz auf sein Leben eingegangen.[814] Joseph Pascher wurde am 26. September 1893 in Härtlingen geboren. Nach der Priesterweihe 1916 promovierte er zum Dr. phil. (1921) und zum Dr. theol (1928). Was seine spätere Tätigkeit betrifft, verdient von seiner eigenen Ausbildung her festgehalten zu werden, daß er sich in seiner ersten Dissertation mit Viktor Josef Dewora zu Mathias bei Trier als Pädagoge (1774–1837) und damit „mit einem Theologen und Priester des 19. Jahrhunderts“ befaßt, „der großen Wert auf eine angemessene Ausbildung des Klerus und der Religionspädagogen seiner Zeit legt“[815].

Seine zweite Promotionsschrift war überschrieben mit: „Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres, Eine Studie zur Religionspsychologie.“ Seine

---

810 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

811 Vgl. Romano Guardini, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169, hier: 167.

812 Vgl. besonders: Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{20}1997, 77.

813 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 64.

814 Wenn nicht ausdrücklich anders angegeben, beziehen sich alle Angaben zur Biographie aus: Reiner Kaczynski, Art. Joseph Maria Pascher in ^{3}LThK 7, 1412f.

815 Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 14.

Habilitationsschrift lautete: „Der Seelenbegriff im Animismus Edward Burnett Tylors. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft.“[816]

Nach einer Zeit als Privatdozent in Würzburg (ab 1929), wurde er 1936 Professor für Religionspädagogik in München. Im Jahr 1940 übernahm er bedingt durch die Schließung der Münchener Fakultät durch die Nationalsozialisten[817] den Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Religionspädagogik in Münster, um von 1946 bis 1960 als Professor für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft nach München[818] zurückzukehren. Zeitgleich war er Direktor des Herzoglichen Georgianums.

In der Münchener Universitätskirche St. Ludwig predigte er häufig.[819] Nach seiner Emeritierung war Pascher ab 1961 Gastprofessor der LateranUniversität in Rom, und anschließend übte er über vier Semester einen Lehrauftrag für Liturgik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau aus.[820]

Aus seiner vielfältigen Tätigkeit sei hier noch angefügt, daß er ab 1960 Mitglied der Liturgischen Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils und während des Konzils Peritus von Julius Kardinal Döpfner war. Er leitete die Übersetzungskommission des sogenannten Zwischenmissales, also des Römischen Meßbuchs in der Fassung von 1965.[821] Im Anschluß an das Konzil war er Berater des Liturgierates, dem unter seinem Sekretär Annibale Bugnini die Durchführung der Liturgiereform anvertraut wurde. Dort leitete Pascher den Coetus 3 und war Mitglied in den Coetus 6, 9 und 17.[822]

Im Jahr 1952 wurde Joseph Pascher zum Päpstlichen Hausprälaten ernannt und erhielt für sein Schaffen auch zahlreiche weltliche Ehrungen. Er verstarb am 5. Juli 1979 nach einer längeren Krankheit in Wiesbaden.[823]

---

816 Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 7f.

817 Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 9.

818 Genauere Angaben, wie die Liturgik erst ab 1947 in die Umschreibung seines Lehrstuhls gelangte, finden sich bei: Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 61f.

819 Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 95-102.

820 Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 10.

821 Siehe dazu auch den Exkurs über die Liturgie in Deutschland zur Konzilszeit.

822 Diese Coetus beschäftigten sich mit der Reform des Stundengebetes. Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 154.

823 Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 12.

Es ist nicht unsere Absicht, das reiche theologische Schaffen von Joseph Pascher inhaltlich erschöpfend vorzustellen. Eine Bemerkung über den ungewöhnlichen akademischen Lebenslauf von Pascher müssen wir der Untersuchung seiner Liturgietheologie vorausschicken. Markus Roth erklärt, wie er sich erst allmählich hin zur Liturgik entwickelte:

> „Die Biographie von Joseph Pascher zeigt sehr deutlich, dass er nicht einen direkten Weg zur Liturgiewissenschaft beschritten hat, sondern ‚auf Umwegen' sein Ziel, die Liturgik und die Liturgiewissenschaft, erreicht hat. Dies ergibt sich zum einen durch die Tatsache, dass sein akademisches Wirken in der Apologetik begonnen hat, und zum anderen durch das Faktum, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Liturgie und dem liturgischen Handeln bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nur eine Randerscheinung im universitären Kanon der (Katholisch-)Theologischen Fakultäten gewesen ist."[824]

Im wesentlichen beschränken wir uns bei der Darstellung des liturgietheologischen Ansatzes von Joseph Pascher auf die folgenden drei Werke, die Rupert Berger[825] – selbst Schüler Paschers und Kommilitone Joseph Ratzingers – als die in diesem Kontext maßgeblichen erachtet:

- *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*[826]

  Dieses Buch gibt im wesentlichen die Eucharistievorlesung von Joseph Pascher wieder.[827]

- *Theologie des Kreuzes*[828]

  Dieses Werk geht auf die abendlichen Vorträge der sog. Puncta zurück, in denen Pascher seinen Alumnen die Liturgie erschloß.[829]

- *Die Liturgie der Sakramente*[830].

---

824 Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 55.

825 Vgl. autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1). Sie dazu auch das Urteil von Verweyen am Ende unserer Darstellung der Theologie Paschers.

826 Wir folgen bewußt der Ratzinger während seiner Studienzeit zugänglichen *ersten* Auflage: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947. Die spätere wäre: Ders., Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster/Freiburg 1953[2].

827 „Ihr [sc. der Messe, Anm. S.C.] Wesen hatte er [sc. Pascher, Anm. S.C.] uns in einer großen Vorlesung im Sommer 1948 erschlossen, die unter dem Titel ‚Eucharistia' bereits 1947 als Buch erschienen war." Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 63.

828 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948.

829 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

830 Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951.

2.3.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Joseph Pascher

2.3.2.2.1 Der liturgietheologische Ansatz von Joseph Pascher

Wie wir bereits gesehen hatten, steht Pascher in einem Zeitkontext, der den lange herrschenden starren Rubrizismus zu überwinden suchte. Bislang war die Aufmerksamkeit beim liturgischen Vollzug auf die akkurate Ausführung der Kultgesetze gerichtet. Nun wollte man sich den hinter diesen zeremoniellen Vollzügen stehenden Inhalt erschließen.[831] In diesem Sinne ist das bereits angeführte von Pascher geprägte geflügelte Wort entstanden, sich nun der *nigrica* des liturgischen Buches zuzuwenden. Das vollständige Zitat in seinem Vorwort zum Buch *Eucharistia* lautet wie folgt:

> „Um den würdigen Vollzug zu gewährleisten, sind den heiligen Texten Anweisungen beigegeben, die ‚rubricae', so genannt nach dem Rot der Schriftzeichen, in denen sie zwischen die Texte eingefügt sind. Mit der Beobachtung dieser verbindlichen Vorschriften ist jedoch noch nicht alles getan. In der Gestalt der Texte und der ganzen Feier liegt mehr Anspruch als in den Rubriken. Man darf über dem Rotgeschriebenen das Schwarze nicht vergessen, über der ‚rubrica' nicht die ‚nigrica'. Insbesondere die Texte sind verpflichtend. Geprägt von Geist, stellen sie Gebilde dar, die man ‚objektiven Geist' nennen kann. Will man diesen objektiven Geist wieder mit Leben erfüllen, so verlangt das eine sinnvolle Einfügung in das geistige Gefüge der Texte."[832]

Pascher also verweist einerseits auf einen objektiven Geist der Liturgie und andererseits auf das die Liturgie vollziehende Subjekt. Der Geist stelle dabei einen Anspruch an das Subjekt, der für den Vollzug nicht unwesentlich sein könne. Dabei wehrt Pascher aber ausdrücklich Subjektivismen ab. Es geht ihm vielmehr um das Erschließen des Objektiven,[833] damit das Subjekt dieses Objektive *existentiell* vollziehen könne. Anders ausgedrückt geht es Pascher

---

831 Hans Bernhard Meyer charakterisiert die Entwicklung in der Neuzeit diesbezüglich wie folgt: „Das Trienter Konzil. Pius V. und die mit der Reform der liturgischen Bücher beauftragten Bischöfe und Theologen haben jedoch eine so umfassende *Uniformisierung* und langandauernde Erstarkung der römisch-lateinischen Liturgie, wie sie faktisch seit dem Ende des 16. Jh. eingetreten ist, *nicht beabsichtigt*. Man hatte ja ausdrücklich Raum gelassen für alte Eigentraditionen – der dann freilich wenig genutzt wurde – und wollte zunächst nur den Unsicherheiten und der Willkür steuern, die vor allem in dem halben Jh. seit dem Beginn der Reformation um sich gegriffen und eine Situation geschaffen hatten, in der die notwendige Einheit bei der Feier der Liturgie, diesem Kernstück kirchlichen Lebens, schwer gefährdet erschien. Aber nachdem diese Einheit in einem kaum vorhersehbaren Ausmaß wieder errungen war, wollte man sie nicht von neuem aufs Spiel setzen und versuchte, sie auch für die Zukunft zu sichern. Dies erschien umso notwendiger, als alle Versuche, die Kirchenspaltung zu überwinden, gescheitert waren, und es lag umso näher, als die Kirchenleitung nicht von der Tendenz zu einer zentralistisch-absolutistischen Herrschaftsform unberührt blieb, die sich im politischen Leben der Zeit durchzusetzen begann, in das der Papst als Souverän des Kirchenstaates eng verflochten war. So entstand zwar nicht gegen, aber doch über die unmittelbare Intention des Konzils und der ihm folgenden Reformpäpste hinaus eine starke Neigung zur zentral überwachten Wahrung des Erreichten. … Ein wichtiges Instrument im Dienst dieser Tendenz wurde die von Sixtus V. (1585–1590) zusammen mit 15 anderen Kongregationen … geschaffene Ritenkongregation. … Bei dieser Sachlage ist es nicht verwunderlich, daß zwar die Erforschung und Herausgabe liturgischer Quellen seit dem 16 Jh. bedeutende Fortschritte machte, daß aber ansonsten die Wissenschaft vom Gottesdienst der Kirche, soweit sie nicht ohnedies in die Dogmatik verlagert war, zu einer subtil-oberflächlichen rubrizistischen Kasuistik herabsank, von der keine Impulse für eine theologische Vertiefung oder gar Erneuerung des Verständnisses und der Feier der Liturgie zu erwarten waren." Hans Bernhard Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 267f.

832 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 8f.

833 Dieses Objektive ist ihm prinzipiell ein „Reichtum" und er mahnt zur Studienzeit Ratzingers durchaus zur Vorsicht beim „Ruf nach Vereinfachung". Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 106.

um den „subjektive[n] Vollzug …, der sich ohne Subjektivismus in die objektive Gegebenheit willig einfügt.“[834] Markus Roth kommentiert von daher mit Recht:

> „Die äußere Form dieses Geschehens [sc. der Liturgie, Anm. S.C.] gilt es zu beachten und nicht mutwillig zu verändern, doch reicht eine solche Äußerlichkeit nicht aus. Die innere Haltung der bei der Liturgie Anwesenden ist mindestens genauso wichtig.“[835]

Pascher stellt sich somit einem Problem, das bereits zuvor Romano Guardini thematisiert hatte[836] Beiden geht es im wesentlichen um dasselbe, um die Zusammenführung von Objektivität und Subjektivität im liturgischen Vollzug. Während Guardini dabei sehr die formbildende Objektivität der Liturgie betont hat, zielt die Stoßrichtung des Liturgikers eher darauf, den personalen Charakter der Liturgie hervorzuheben. „Das Opfer ist in reiner Objektivität nicht denkbar, es ist überhaupt nur, weil es Opfer einer Persönlichkeit ist.“[837] Dieses personale Anliegen ist bei Pascher in zweifacher Hinsicht vorhanden. Einerseits im schon beschriebenen persönlich-personalen Vollzug, andererseits aber auch in einer personalen Struktur der Liturgie selbst, was wir bei der Frage der ‚Liturgie als Drama‘ weiter unten noch berücksichtigen werden. Für Paschers Methodologie ist noch wichtig zu bemerken, daß sich nach ihm der objektive Geist des liturgischen Vollzugs in der „Sinngestalt“ offenbart. Er sagt:

> „Wenn es nach all dem als eine vordringliche Aufgabe der Seelsorge anzusehen ist, daß die Christenheit sich sinngemäß in den objektiven Gottesdienst der Kirche einfügt, so erhebt sich notwendig die Forderung, daß die Sinngestalt der liturgischen Feier untersucht und dargestellt werde.“[838]

2.3.2.2.2 Die liturgische Grundgestalt

2.3.2.2.2.1 Allgemein

Im Werk von Joseph Pascher finden wir sehr häufig den Begriff der Gestalt. Die Erfassung der Liturgie hat bei ihm durchaus etwas mit Ästhetik zu tun (vgl. die Wandlung des Gestaltbegriffs im 18. Jh). Er schaut auf das Äußere der Liturgie, das stets Ausgangs- und Bezugspunkt seiner Liturgiebetrachtung ist. Diese Ästhetik muß freilich im Dienst der Innerlichkeit

---

834 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 178. Konkret sagt er dies hier vom Vollzug des Meßkanons.

835 Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 109.

836 Vgl. etwa: Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 19-110, hier: 91.

837 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 102.

838 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 11.

stehen.[839] Vom Äußeren der Liturgie spricht „die Verpflichtung der objektiven Gestalt".[840] Diese soll „im Vollzug Form des Subjektes … werden".[841] Pascher schaut beim Begriff der Gestalt aber nicht nur auf das Ganze der Liturgie, auch die Details sind davon geprägt. So geht er etwa auch auf die „objektive Gestalt des liturgischen Wortes"[842] ein. Die nach Pascher objektive äußere Form gliedert sich also in viele einzelne Vollzüge auf, die ihrerseits wiederum einen objektiven Anspruch an die sie vollziehenden Gläubigen haben. Dabei baut sich die Liturgie durch viele objektive Details zur „Gestalt des Ganzen"[843] auf. Dabei darf man nicht die Riten oder Texte isoliert betrachten, sondern so, wie sie im Idealfall auch gefeiert werden. Dies erkennt man aus der starken Betonung des gesungenen Vollzugs der Liturgie[844], der mit ihrer Sinngestalt in engem Zusammenhang steht. Es gibt demgemäß eben Dinge, die sich erst durch den Vollzug der Musica sacra im Vollsinn eröffnen und nachvollziehbar werden. Rupert Berger etwa bezeugt, wie sein Lehrer Pascher in der Vorlesung liturgische Texte gesungen hat, und zwar, um ihren Sinn zu erschließen.[845]

Letztlich also meint der Begriff der Gestalt der Liturgie bei Pascher die objektive, ideale Feierform der Liturgie, und zwar so, wie sie als Anspruch dem feiernden Subjekt entgegentritt.[846] Auf sie bezieht sich seine theologische Erklärung des Gottesdienstes:

> „Darum richten wir in der folgenden Untersuchung an die römische Meßliturgie als ganze und an ihre Teile die Frage nach ihrer Sinngestalt und sind gewillt, die gewonnenen Ergebnisse als Regeln des Vollzugs anzuerkennen."[847]

---

839 „Doch wäre es verfehlt, die Sorge um das Äußere mit Veräußerlichung zu verwechseln oder zu glauben, es gehe um ein rein ästhetisches Anliegen. Auch wenn wir nur auf das Äußere schauen, vergessen wir das Innere nicht". Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 8.

840 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 9.

841 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 9.

842 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 10.

843 „Was wiederum jede Einzelheit des Kultes fordert, das verlangen auch die höheren Zusammenhänge bis hinauf zur Gestalt des Ganzen. Überall erfährt das Subjekt ein Gesetz von der Seite des Objektiven." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 11.

844 Siehe beispielsweise: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 229. Vgl. auch: „Darum singt man von der Herrlichkeit Gottes, die er in der Höhe hat, auf daß sie im gesprochenen, nein gesungenen Wort, in die Sichtbarkeit trete." Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 10.

845 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).
Vgl. dazu auch die folgenden Bemerkungen Paschers nach einer Ausführung über das Singen der Psalmen: „Der Bischof von Limburg, der uns vor mehr als 50 Jahren die Weihe gab, war kein weicher Mann, er galt im Gegenteil als hart. Wenn Bischof Augustinus in dem großen Garten neben dem Priesterseminar auf- und abging und das Brevier betete, hörten wir manchmal mit Staunen, daß er sang – sicher ohne akademische Überlegungen von der obigen Art. Tat er es aus dem unmittelbaren Gespür für das Richtige? Oder war auch sein Herz tiefer angerührt als, [sic!] wir ahnten?" Joseph Pascher, Singen vor Gott. Um den Sinn des Psallierens, in MthZ 17 (1966), 163-172, hier: 172.

846 Ähnliche Formulierungen finden wir auch bei seiner Erklärung des Rosenkranzes: „Das ist von der Gestalt her gesagt. Man muß den Vorgang aber auch von der Gnade her sehen." Joseph Pascher, Der Rosenkranz, in MthZ 3 (1952), 209-302, hier: 302.

847 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 12.

Dies alles hat für Pascher also sehr praktische Konsequenzen. Er äußert sich beispielsweise zu manchen Praktiken, wie sie damals in der Liturgischen Bewegung sehr weit verbreitet waren, fast alle Meßgebete von allen sprechen zu lassen. Dagegen betont er, der Sinngestalt gemäß gebe es eben Gebete, die nicht von allen, sondern nur vom Priester gesprochen werden.[848] Pascher stellt dabei fest, „daß gesteigerte Gemeinschaft nie durch einen Verstoß gegen die Sinngestalt erkauft werden kann und darf.“[849] Der Pastoraltheologe Pascher gewinnt also nicht aus apriorischen Festlegungen wie etwa pastoralen Erfordernissen[850] seine „Anregungen für den praktischen Gottesdienst“,[851] sondern deduziert diese aus der Sprache der Riten. Dies ist eine wichtige sowie liturgietheologische als auch methodologische Weichenstellung. Manche Diskussionen über die spezifische Frage nach der Grundgestalt der Eucharistie als ganzer haben vielleicht dazu beigetragen, den Blick auf das hier geäußerte Grundsätzliche seiner Methodologie zu verstellen.[852]

2.3.2.2.2.2 Die Grundgestalt der Messe

Bei der Frage der Grundgestalt der Eucharistiefeier ist Pascher in einen Diskurs mit Guardini eingetreten, wobei die Frage Kontroversen, in weiterer Folge auch mit Joseph Ratzinger, hervorgerufen hat. Joseph Pascher interpretiert die Grundgestalt der Messe prinzipiell ganz vom Letzten Abendmahl her und betont, „daß ihre Sinngestalt die eines Mahles ist.“[853] Immer wieder äußert er diesen für sein Eucharistieverständnis grundlegenden Gedanken. Er steht hier gegen die sententia communis seiner Zeit, aber im Gleichklang mit Romano Guardini und Pius Parsch (1884–1954).[854] Auf Guardini bezieht er sich in der Auflage von 1947 ausdrücklich,[855] setzt sich aber auch zugleich von ihm ab.[856] Er versteht Guardini so

---

848 Vgl. auch Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 210. Pascher meint hier konkret die Gebete vor der Kommunion.

849 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 210.

850 Er nennt Zeit und Psyche. Siehe: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 12.

851 Ebd.

852 Markus Roth geht in seiner umfassenden Arbeit über Pascher auf diese grundlegende Methodologie nicht ein. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011.

853 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 183.

854 Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 222. Vgl. ebd. 222-224.

855 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 19.

856 Paschers Position ist bereits aus der ersten Auflage von Eucharistia zu ersehen. Dies ist übrigens auch das Buch, auf das Ratzinger sich später bezieht, als er Paschers Theorie zusammenfaßt. Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-382, hier: 362, Vgl. 360. Insofern ist Hauke hier ein wenig ungenau, wenn er sagt: „Ratzinger bezieht sich hier auf ein Werk Paschers über »Gestalt und Vollzug« der Eucharistie aus dem Jahre 1947.“ Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FKTh 2/2012, 81-110, hier: 90. In der Fußnote vermerkt er dann korrekt: „Ratzinger zitiert hier keine der eben aufgeführten Arbeiten, bezieht sich aber im Kontext auf Pascher, Eucharistia (1947)“. Ebd., 90[68]. Es gibt neben Eucharistia kein anderes Werk Paschers über ‚Gestalt und Vollzug‘ der Eucharistie aus dem Jahr 1947.

oder formuliert zumindest, als könne man ihn so verstehen, daß seiner Meinung nach „die Opferdarbringung fehle in der Symbolik des Abendmahles“[857]. Demgegenüber bemerkt er:

> „Nicht nur das Hingegebene ist sichtbar, sondern auch die Hingabe ragt herein, insofern der tote Christus dargestellt wird: Die eucharistische Doppelspeise ist ein symbolischer Crucifixus, der den Opfertod kündet.“[858]

Das eucharistische Mahl ist nach Pascher nicht schlechterdings nur ein einfaches Mahl.[859] Um dies zu verstehen, müssen wir genauer auf seine soeben angeklungene Interpretation des Letzten Abendmahles schauen. Dieses Mahl sieht er im Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte als Übergang vom Alten Bund zum Neuen und wendet dabei auch alttestamentliche Symbolik an. Es gibt also durchaus zwischen Alten und Neuem Testament eine heilsgeschichtliche Kontinuität, wobei alles auf Christus zuläuft und in ihm seinen vollen Sinn findet.[860] Pascher deutet in diesem Sinne das Letzte Abendmahl eher als Paschamahl.[861] Dem ritualisierten Vollzug des Paschamahls ging die Schlachtung und Opferung der Lämmer und die rituell-opfernde Ausgießung des Blutes der Lämmer im Tempel voraus.[862]

> „Die abendliche Feier Christi mit seinen Jüngern war darum nach dem Gesetz ein Opfermahl, das als Abschluß zu dem Nachmittagsopfer im Tempel zu rechnen war“.[863]

---

857 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 19. Der Kontext lautet: „Von da erheben wir nun die Frage, ob Christus seinen Tod beim Abendmahl als Opfertod gesehen haben will. Da ein Darbringungsritus ganz fehlt, kann man sagen, die Opferdarbringung fehle in der Symbolik des Abendmahles, und dies ist vielleicht, was Guardini sagen will: ‚Ihre (der Messe) Gestalt ist das Mahl; hinter welcher aber – nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung – das Opfer steht‘ (Besinnung vor der Feier der heiligen Messe 2, S. 77). Aber es ist doch wohl nicht ganz genau der Sachverhalt, wenn es heißt: ‚Das Brot, der Leib Christi, wird uns nur als der ‚dahingegebene‘ gereicht, und sein Blut im Kelch als das ‚vergossene‘. So steht hinter der ganzen Handlung der Opfertod des Herrn; dennoch ist ihre tragende Gestalt nicht das Opfer, sondern das Mahl.‘ (a.a.O. S. 78).“ Ebd., 19f.

858 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 20.

859 Diesen Ansatz führt der Schüler Paschers Rupert Berger fort. Siehe dazu etwa: Rupert Berger, Die Feier der heiligen Messe. Eine Einführung, Freiburg / Basel / Wien 2009, besonders: 14-46.

860 „Obwohl alle Schriften des Neuen wie des Alten Testamentes Wort Gottes sind, so haben sie doch nicht alle den gleichen Rang. Höher steht das Neue Testament und hier wieder das Evangelium. … Die Offenbarung des Alten Testamentes dient weithin der Vorbereitung des Neuen. Das heißt jedoch nicht, daß in dieser Vorbereitung etwas Falsches dargeboten werden könnte. Die Offenbarung des Alten Bundes kann keineswegs außer acht gelassen werden, und vieles kann im Neuen Testament erst in der durch das Alte gebotenen Unterbauung verstanden werden.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 97.
Vgl. auch: „Mit Überraschung nimmt die Betrachtung des Kreuzes wahr, daß die Geschichte, aus der Jesus von Nazareth hervortritt, ganz auf ihn gerichtet ist. … Markante geschichtliche Persönlichkeiten, Ereignisse und ganze Abläufe innerhalb der Zeiten erhalten erst ihren Sinn von Christus und seinem Kreuz her.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 38f.

861 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 14. In der ersten Auflage sind die Vorbehalte gegen eine Festlegung noch ein wenig zu spüren. In der zweiten Auflage bezeichnet er das Mahl Jesu dann entschiedener mit diesem Begriff. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953^{2}, 18.

862 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 14.

863 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 14.

Von hier ergibt sich für Pascher nun mit Blick auf die Parallele zum Pascha die Symbolik, „daß der Herr sich an die Stelle des Osterlamms der Väter setzte.“[864] Pascher weist darauf hin, daß das Kelchwort auch besser mit ‚ausgießen‘ zu übersetzen sei, was theologisch an das Ausgießen des Blutes der Lämmer im Tempel anknüpft.[865] Somit ergibt sich für Pascher, daß das Mahl selbst die Zeichen des Opfers in sich trägt oder, wie er selbst formuliert:

> „In noch stärkerem Maße als das alte Passahmahl verdient die neue Feier die Bezeichnung O p f e r m a h l. Sie ist nicht nur ein Mahl anschließend an ein Opfer, sondern ein Mahl mit Opfer. Der feierliche Ritus des Mahles hat das Opfer in sich hereingenommen.“[866]

Dabei entspricht der Vollzug des Kanons „der Darbringung des Osterlammes im Tempel“.[867] Die Messe trägt aber auch die Symbolik der Auferstehung in sich. Das Kommunionmahl ist nach Pascher in strikter Anwendung des Auferstehungsgedankens die Verleihung des übernatürlichen Lebens.[868] Somit ist auch klar, daß Pascher mit seiner Betonung der Grundgestalt der Eucharistie als Mahl nicht den Opfercharakter relativieren will.[869] Er wird, wie Manfred Hauke, richtig bemerkt „methodisch ausgeklammert“.[870] Allerdings sieht Pascher im Mahl als Grundgestalt der Eucharistie den Garanten dafür, den Eindruck zu vermeiden, „hier werde eine neue Hingabe vollzogen.“[871]

Seine Theorie vom Mahl als Grundgestalt der Messe bezieht sich nicht nur auf die Eucharistietheologie als solche, sondern prägt auch die Interpretation der beiden Hauptteile der Meßfeier. In diesem Sinne ist auch die Wortliturgie ein Mahl.[872] Nach Pascher

> „ist die heutige Eucharistiefeier in einem Doppelmahl aufgebaut, der Eucharistie des Wortes und der Eucharistie von Leib und Blut des Herrn.“[873]

WortVerkündigung und Kommunion sind hier in strikter Parallelität zu sein.[874]

---

864 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 17.

865 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 16.

866 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 183.

867 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 184.

868 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 184f.

869 „Denn wenn in diesem Mahle wirklich das Opfer des Herrn gegenwärtig gesetzt wird, so daß das Mahl zugleich wahre Opferfeier wird, dann verlangt die Würdigung dieses einzigartigen Kultmahles notwendig ein vertieftes Opferverständnis.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 23.

870 Manfred Hauke, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FKTh 2/2012, 81-110, hier: 91.

871 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 183, 22. In der völlig überarbeiteten Fassung des Einleitungskapitels von 1953 wird dann sehr die Darbringung der Messe betont: „Erst auf diesem Wege ergibt sich, daß die heilige Eucharistie personal gesehen auch eine echte Opfergemeinschaft ist, in der nicht vom Priester allein, sondern auch von jedem Gliede gesagt werden kann, daß es Gott das wahre Opfer darbringe.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 38.

872 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 239.

873 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 239.

874 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 240.

Trotz der Grundgestalt des Mahlopfers betont Pascher die Zelebrationsrichtung gen Osten.[875] Sie entspricht nach ihm der prinzipiellen Ausrichtung der Liturgie *ad Patrem*.[876] Dabei würdigt er durchaus auch eine gewisse Hinwendung zum Volk, da es bei manchen Vollzügen eben um eine Hinwendung zu den Gläubigen gehe. Vor allem nennt er dabei die „Akklamationen“[877]. Pascher macht die folgende interessante Beobachtung:

> „Die Wendung zum Volk hat in der Eucharistie an und für sich einen sehr alten ursprünglichen Vorrang, weil dies der Tischgemeinschaft entspricht. Es wird kaum beachtet, daß diesem Anspruch in der heiligen Messe von heute genügt wird, wenn der Priester die eigentliche Speisung vornimmt, das heißt bei der Austeilung der heiligen Kommunion. Man ist gewohnt, diesen Vorgang als eine Unterbrechung der Feier anzusehen und es als einen Zufall ohne sinnbildliche Bedeutung zu betrachten, daß der Priester sich mit dem Kelch umkehrt und zum Volke geht. Und doch wird gerade nun der Grundcharakter der Eucharistie, das Mahl, sichtbar. Nun sitzt man um den gemeinsamen Tisch und wendet sich das Angesicht zu.[878]
>
> Nun treten Priester und Volk wieder in ihre eigentliche Symbolik ein. Sie sind sichtbar wieder Darstellung des Liebesbundes zwischen Christus und Kirche, wirksame, sakramentale Darstellung, wie sie in der Grundgestalt der hierarchischen Ordnung angelegt ist.“[879]

Es gibt seiner Interpretation nach zudem Gebete, er nennt jene „des Kommunionteiles“, die „was die Ostung betrifft, nur mehr zufällig in dieser [sind]“.[880]

Für einen Autor, der gleichzeitig so zentral für die Messe die Grundgestalt des Mahles betont, ist diese Sicht der Dinge erstaunlich. Die Betonung des Ostens (aufgrund der prinzipiellen inneren Ausrichtung der Liturgie) sowie der Umstand, daß Pascher in der aktuell damals vorgeschriebenen Praxis die liturgische Grundgestalt dennoch verwirklicht sah, ist besonders vor dem damaligen Zeithintergrund interessant, wo nicht wenige Vertreter der Liturgischen Bewegung und durch sie geprägte Priester bereits seit langem fraglos den sogenannten Volksaltar verwendeten.[881]

---

875 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 234f.

876 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 235.

877 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 235.

878 Hier Absatz im Original.

879 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 235. Diese Sicht behält er auch 1953 bei. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 305.

880 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 263.

881 Romano Guardini schreibt beispielsweise über die Situation, die er 1928 in einer Studentengemeinde in Berlin vorfand: „Der Altar stand frei auf einer erhöhten, aus Backsteinen gebauten Estrade, auf deren Stufen die Gläubigen niederknieten, um die Kommunion zu empfangen. Er war ebenfalls aus Backsteinen gemauert, mit einer einfachen Platte aus weißem Sandstein, auf welcher sich nur das Kruzifix, zwei Leuchter und liegende Kanontafeln befanden. An ihm konnte die heilige Messe an beiden Seiten, also auch nach dem Volke zu gelesen werden. …
Der Gottesdienst bestand immer in der lateinischen ‚*missa recitata*‘, streng und ohne jedes Zugeständnis an Volkstümlichkeit gehalten. Das konnte geschehen, da die Gläubigen zum größten Teil Akademiker und der lateinischen Sprache mächtig waren. Der Seelsorger, Dr. Pinsk, hatte von vornherein die heilige Messe der Gemeinde zugewendet gelesen. Es war die Zeit, in der man Derartiges noch tun konnte, ohne gleich zurechtgewiesen zu werden, und so blieb es denn auch.“ Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, herausgegeben von Franz Henrich 116), Düsseldorf 1984, 106f.
Vgl. auch die Praxis von Pius Parsch in den 1930er Jahren, Boleslaw J. Krawczyk, Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch (Pius Parsch Studien 6), Würzburg 2007, 22.

2.3.2.2.3 Liturgie als Drama

Pascher ist sehr geprägt von der Spieltheorie, wie sie Romano Guardini auf die Liturgie angewandt hatte.[882] Er selbst widmet sich diesem Zugang besonders in seiner Sakramentenlehre:[883]

> „Wenn das Sakrament Symbol ist, genauer, symbolische Handlung, dann rückt es in die Nähe des darstellenden Dramas. Für die Liturgie ist das Sakrament ein Kultdrama.“[884]

Dabei bestimmt Pascher auch den Inhalt dieses Dramas:

> „Das Grundthema der sakramentalen Dramatik ist stets Tod und Auferstehung Christi.“[885]

Interessant ist ein Blick auf die im kultischen Drama dargestellten Personen. Der formale Aspekt des Dramas und die ihm eigene Symbolik sind nämlich bei Paschers Sakramentenlehre so stark, daß er die handelnden Personen stets als Darsteller in einer Dramaturgie sieht. Aus dieser Dramaturgie zieht er dann Rückschlüsse darüber, wen die Personen im sakramentalen Geschehen darstellen, auch wenn die Sakramententheologie einhellig Christus als den eigentlich in den Sakramenten Handelnden bezeugt. Dies sei kurz verdeutlicht am Beispiel der Taufe. Pascher bejaht durchaus das alte Axiom, daß „Christus ist, der tauft“.[886] Zugleich sagt er aber, daß genau dieser Aspekt nicht im Drama dargestellt würde.[887] Im Drama erscheine der Täufling als der, der mit Christus stirbt. Deswegen symbolisiere der Täufling selbst im Drama Christus. Der Priester stelle den Vater dar, der das neue Leben schenkt.[888] Prinzipiell, kann man sagen, spielt in der sakramenten-dramatischen Dar-

---

882 Dies wird nicht zuletzt von Joseph Ratzinger bezeugt: Romano Guardini „hat … als erster Theologe die Frage des Spiels aufgeworfen...“ „[S]päter hat Joseph Pascher … das Thema wieder aufgegriffen“. Joseph Ratzinger, Homo Ludens. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie 1954), in Mitteilungen 2010, 11-27, hier: 12f.

883 Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951. Vgl. dazu: Joseph Ratzinger, Homo Ludens. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie 1954), in Mitteilungen 2010, 11-27, hier: 12f.

884 Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 9. Zum Begriffes Symboldrama und seiner Übernahme durch Pascher: Siehe: Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 252f.

885 Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 10.
Dabei gilt von den Sakramenten, daß in ihnen „die Gnade seines Todes und seiner Auferstehung unter uns wirkt.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 229.

886 Pascher zitiert es, siehe: Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 14. Die Formulierung geht aus einer Reflexion des hl. Augustinus über die Taufe Jesu hervor, Vgl. Augustinus, In Ioannem 6, 7f.

887 Vgl. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 14f.

888 Vgl. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 15. Bei der Firmung sieht er den Firmling als Sohn und den Bischof als Vater. Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 177f.
In bezug auf die Bischofsweihe spricht er vom Bischof als „Darstellung des thronenden Pantokrators“ Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 199. Der Pantokrator ist bei Pascher aber prinzipiell der Vater. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 191f. Vgl. auch Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 25-27.
Beim Weihesakrament generell entspricht der Spender dem Vater, der Empfänger dem Sohn. Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 198.
Bei der feierlichen altkirchlichen Bußpraxis sieht Pascher im Bischof entweder Christus „der das unwürdige Glied ausstößt“ oder den Vater, der den Pönitenten richtet, wobei dieser den Sohn darstellt: „Man kann aber auch den all-

stellung Paschers der Vater eine sehr zentrale, oft ungeahnte Rolle, dargestellt im Amtsträger oder Spender des Sakramentes.[889]

Die Fokussierung auf die Vatergestalt mag auch damit zusammenhängen, daß das liturgische Drama prinzipiell auf den Vater ausgerichtet ist. Hier trifft sich die dramaturgische Deutung mit der Ausrichtung der Liturgie als Ganzer, gemäß der altkirchlichen Ordnung[890] *per filium in spiritu ad Patrem*.[891] Immer wieder insistiert Pascher mit Nachdruck auf diesem Punkt, den er unbedingt mit allen Konsequenzen gewahrt wissen will.[892] Er konstatiert mit Blick auf die Geschichte starke Tendenzen, diese Regel zu umgehen oder aufzuheben, vor allem im altgallikanischen Liturgietyp.[893] Dabei sieht er aber in einigen geschichtlichen Entwicklungen durchaus auch Positives. Beispielsweise erkennt er – freilich sehr vorsichtig – eine gewisse Hinwendung zu Christus im Kommunionritus[894] als natürlich an.

---

herrschenden Vater in ihm [sc. dem Bischof, Anm. S.C.] sehen, der am Sünder das Kreuzesgericht vollzieht." Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 247.
Beim Ehesakrament vertritt der Bräutigam Christus, die Braut aber die Kirche. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 268f.
Bei der Letzten Ölung (den Begriff der Krankensalbung verwendet er der damaligen Praxis gemäß nicht): Der Leidende entspricht dem leidenden Christus (Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 249), der Priester als Arzt vollzieht die Rolle des Vaters, „der dem Gekreuzigten das Leben der Auferstehung verliehen hat." Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 250

889 In der zweiten Auflage von Eucharistia hat Pascher die Dramaturgie in bezug auf die Eucharistie noch gesteigert. Ein besonderes Problem ergibt sich hier für ihn bei der Deutung des Einsetzungsberichtes der Eucharistie als eigenes Drama. Seiner Meinung nach gehe hier ein „Kurzdrama" in das „Hauptdrama" (Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 143.) ein, was er als ein stilistisches Mittel zur Steigerung der Intensität ansieht. Rupert Berger erklärt, was für Pascher hierbei das entscheidende Problem war: „Auf der einen Seite trägt der Priester Gott-Vater den Lobpreis vor und auf der anderen Seite ist er im Moment der Konsekration in der Rolle Christi, d.h. der Priester handelt immer in persona Ecclesiae und in persona Christi." (Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1). Die Schwierigkeit bestand also der Logik der dramaturgischen Deutung gemäß in diesem Wechsel der Perspektive bzw. der dramaturgischen Rolle innerhalb einer einzigen Handlungseinheit.
Durch das Hineinschalten eines Kurzdramas „wird … die dem Drama innewohnende Vergegenwärtigungstendenz verstärkt" Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 143. Erst so sieht Pascher garantiert, daß die Worte der Konsekration in persona Christi gesprochen werden. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 144, weil der Zelebrant aus der Erzählerrolle in die Christusrolle schlüpft. Nur unter dieser Voraussetzung lassen sich „die Worte Christi" als „eine indikatorische Sakramentsformel" verstehen. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 144.

890 Pascher verweist auf can 21 der Synode von Hippo (393), siehe: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 244. Hier wird festgelegt, daß man ‚ad altare' nur zum Vater" beten dürfe. (Zitat Pascher, ebd.).

891 Vgl. ähnlich formuliert bei Pascher: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 253.

892 Pascher spricht von einem „Richtungsgesetz". Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 247.

893 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 247.

894 „Die Kommunionfeier in der Messe vollzieht vom Agnus Dei an die Wendung auf Christus hin". Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 248. Pascher begründet dies: „Aber der Christ tritt beim Empfang der Opferspeise doch in so enge Verbindung mit dem verklärten Herrn, daß es fast unmöglich scheint – uns heutigen Abendländern wenigstens – diesem Herrn nicht auf Du und Du gegenüberzutreten." Ebd. Pascher verweist an derselben Stelle aber auch darauf, daß altrömisches Verständnis auch bei diesem Teil der Messe eher gewesen sei, „daß der Vater … mit dem Leib und Blut des Sohnes speise". Ebd.

Die Orientierung *ad patrem* hat Konsequenzen für die kultische Verehrung der anderen göttlichen Personen. Das kultische Verhältnis zu Christus[895] ist nach Pascher jenes der „Ich-verbundenheit“.[896] Das bedeutet:

> „Seite an Seite mit dem verklärten Herrn, ja in ihm und durch ihn wird der Kultakt zu allererst möglich. So vollzieht er sich. Christus ist sein Lebensmittelpunkt, und dessen ist sich die feiernde Gemeinde bewußt. Sie weiß, daß sie in ihm dem Vater zujubelt. … Daß das Haupt als Person der Sohn Gottes ist, wird in diesem Kultakt von den Feiernden erschüttert erfaßt. Das gibt der Memoria als Kultakt die Prägung des Latreutischen, das Gott allein gebührt.“[897]

In ganz ähnlicher Weise erklärt Pascher auch, in welcher Weise die Liturgie den Heiligen Geist verehre.[898] Es handelt sich eher um eine Verehrung, die wir vielleicht als indirekte definieren können und die sich wiederum aus der prinzipiellen Zielrichtung der Liturgie *per filium ad Patrem* ergibt. Dabei stellt Pascher heraus, daß die Verehrung des Hl. Geistes, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht direkt auf ihn ziele, die Gläubigen also nicht in ein Verhältnis „auf Du und Du“[899] zum Hl. Geist stelle. Der Kult des Geistes vollziehe sich vielmehr „auf ein Art wundervollen Ichbewußtseins, in dem der Feiernde sich mit dem Heiligen Geist verbunden weiß“[900]. Im letzten ist also Pascher tatsächlich Liturgie immer heiliges, auf den Vater ausgerichtetes Drama.

Grundlage dieses liturgietheologischen Schwerpunktes stellt eine bei Pascher sehr präsente Leib-Christi-Theologie dar: „Die Liturgie sieht den einzelnen Menschen in der Eingliederung in Christus. Das ist ja auch sein Geheimnis in der Gemeinschaft der Kirche.“[901] So wird die Liturgie im Sohn vollzogen; sie ist Beteiligung am „Beten des Gottmenschen, so daß wir mit ihm sprechen.“[902] Diese Eingliederung in Christus ist dynamisch zu verstehen, und deshalb wird sie uns nochmals beim Ziel der Liturgie beschäftigten.

2.3.2.2.4 Der Träger des liturgischen Dramas

Wenn wir nun die Frage nach dem Träger des liturgischen Dramas stellen, so meinen wir damit die Frage nach dem, der konkret die Liturgie vollzieht. Diese Problematik unterscheidet sich also von der bisher dargelegten, wo es um die göttlichen Personen ging, die dargestellt werden. Vielmehr richten wir unseren Blick nun mit Pascher auf die Darsteller

895 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 247-251.

896 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 251.

897 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 251.

898 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 251-254.

899 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 155.

900 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 155f.

901 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 225.

902 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 135.

selbst. Ist die Beteiligung aller gleichwertig? In welcher Beziehung stehen die Gläubigen zum eigentlichen Vollzug des Opfers? Wer ist im strikt theologischen Sinne Träger der Liturgie? Pascher hat nach Mediator Dei seine diesbezügliche Haltung in der zweiten Auflage von Eucharistia präzisiert.[903] Gemäß unserer Fragestellung gehen wir nun dem nach, was Ratzinger von ihm gehört hat. Dabei geht er im Gegensatz zur zweiten Auflage nicht im Einleitungskapitel auf die Frage ein, sondern bei der Behandlung der Opferbereitung und des Hochgebetes. Grundsätzlich ist sein Ansatz jener der hierarchisch gestuften Gemeinschaft. Mit Blick auf den Einleitungsdialog der Präfation stellt er heraus,

> „daß zunächst einmal die hier und jetzt versammelten Gläubigen Träger des Gebetes sind. Der liturgische Gruß am Anfang will die Gläubigen und den Priester in innige Vereinigung mit dem Herrn setzen und dadurch auch untereinander zu einer vom Heiligen Geiste beseelten Einheit zusammenschließen. Diese Gemeinschaft ist es, die in der eucharistischen Feier vor den Vater tritt. Ihr Haupt ist der geweihte Priester, der in der Symbolik des heiligen Mahles Christus darstellt, den Gottmenschen, der einst der Herr des ersten eucharistischen Liebesmahles war und als solcher die damals versammelte Schar zur organischen Einheit verband."[904]

Ansatzpunkt ist also die eine Gemeinschaft, wobei der Priester das Haupt vertritt und die Einheit garantiert. Deswegen insistiert Pascher auch auf dem *einen* Priester und äußert sich eher kritisch zur Konzelebration.[905] Die hierarchische Strukturierung der Opfernden geht aber noch weiter. Pascher verweist auf die Gestalt der feierlichen Liturgie:

> „Es ist die durch die Paramente in Erscheinung tretende Scheidung in Klerus und Volk. Den Klerus in betontem Sinne ‚Diener Gottes' zu nennen, ist ein altkirchlicher Brauch. Der Aufbau der Opfergemeinde, überbrückt durch die Zwischenschaltung der Kleriker verschiedener Grade, läßt die Stufenfolge sichtbar werden, in der die heilige Tischgemeinschaft aufgebaut ist. Das ändert jedoch nichts an dem Grundgefüge: Ein Priester und das Volk."[906]

Dennoch unterscheiden sich die Stufen auch im Opfer. Pascher nennt den Diakon.[907] Dabei sei bemerkt, daß Pascher des öfteren darauf zu sprechen kommt, wie sich rechtliches Gefüge und sakramentale Struktur nicht widersprechen, sondern vielmehr entsprechen.[908] Wie

---

903 Vgl. zu einer systematischen Sicht Paschers in diesem Punkt: Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 230-239. Roth schildert ausführlich die meist sehr positive Haltung Paschers zu Mediator Dei (Vgl. ebd., 105-116) und erwähnt, daß er in der Beurteilung der Äußerungen Pius XII. zur Messe als Opfer und Mahl schwankte (Vgl. ebd., 113), kommt aber nur in bezug auf die Beteiligung der Gläubigen auf die großen Umstellungen zu sprechen, die es zwischen der ersten und der zweiten Auflage von Eucharistia gab (vgl. ebd., 232.). Das heißt, die fast völlige Überarbeitung des Eingangskapitels „Das Osterlamm des Neuen Bundes" unter Bezugnahme auf Mediator Dei übersieht er.

904 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 125.

905 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 126. Die Konzelebration war damals freilich nur bei der Bischofs- und Priesterweihe praktiziert, aber die Diskussionen über eine Ausweitung der Praxis wurden bereits geführt.

906 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 127.

907 „Ja, man wird das Mitopfern des Diakons gegenüber dem des Laien höher werten müssen." Er gibt im folgenden mehrere Gründe dafür. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 199.

908 „Auch diese Rechtsgestalt versteht man am besten als eine Art sakramentalen Zeichens, unter dem die eine tiefe Lebenswirklichkeit zum Ausdruck kommt. … Die Tischgemeinschaft und die Rechtsordnung sind nebeneinander quasisakramentale Zeichen, und es ist die eine selbige Lebenstiefe, die sich unter beiden birgt." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 231.

stehen nun die Gläubigen zum Vollzug des Opfers? Alle – sowohl Priester als auch Volk – haben Anteil daran. Diese Teilnahme ist aber eine gestufte. Pascher sagt:

> „Man muß nur begreifen, wie unfaßbar groß es ist, daß der Getaufte, der Gefirmte, der Geweihte, jeder nach seiner Art und nach seiner Stufe des Geistbesitzes, Leib und Blut des Herrn zu opfern berufen sind.“[909]

Der zweiten Auflage von Eucharistia fügt Pascher einen eigenen Abschnitt über das Mitopfern der Gläubigen an.[910] In der Erstauflage von 1947 spricht er im wesentlichen darüber in den Ausführungen zur Opferbereitung. Aufschlußreich ist seine Deutung des Opferganges:

> „Die Bereitung des Tisches ist Opferbereitung und zwar so sehr, daß die opfernden Gläubigen besonders innig als Mitopfernde in das Opfer Jesu Christi eingehen.“[911]

Schon das Schriftbild unterstreicht die Bedeutung, die Pascher diesen Worten geben will. Und in der Tat waren diese Worte *vor* Mediator Dei nicht unbedingt selbstverständlich. Es geht um das Mitopfern der Gläubigen. In direktem Bezug auf die Enzyklika Mystici Corporis betont Pascher, daß die Gläubigen das unbefleckte Lamm durch die Hände des Priesters darbringen[912] und möchte vor allem klären, was dies bedeutet. Der Gegenbegriff zum Mitopfern sei das schlichte Beiwohnen.[913] Mitopfern bedeute, die Gläubigen seien „M i t t r ä g e r d e s g o t t m e n s c h l i c h e n K u l t a k t e s“[914]. Pascher verweist auf die Unterscheidung des Catechismus Romanus zwischen innerem und äußerem Priestertum.[915] Dies führt ihn zu folgenden Differenzierungen:

> „Das wirkliche äußere Opfer, wie es die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers ist, muß in jedem Falle auch aus einem inneren Opferakt beseelt sein. … Wenn daher der Zelebrant in der heiligen Messe das äußere Opfer in irgendeinem wirklichen Sinne selbst opfert, so muß in seinem Innern ein Opferakt vollzogen werden. Dieser muß sich auf Leib und Blut des Herrn erstrecken. Dazu ist dem Priester durch das Weihesakrament eine besondere Eingliederung in das Priestertum Jesu Christi gegeben worden. Wie immer sich der Anteil der Laien auch darstellen mag, hier ist dem Priester etwas unvergleich-

Vgl. auch: „Die Kirche, die im Heiligen Geiste gründet, ist Kirche der Liebe und Kirche des Rechtes, weil ihr Recht Form der Liebe ist und ihre Liebe wahrhaft würdig und recht. Sie ist die Kirche des Gekreuzigten, und darum gibt es den Gegensatz zwischen Rechts- und Liebeskirche – wenn es ihn gibt – nur aus dem Bösen.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 69.
Im Papst sieht er „den, der in dem ganzen sichtbaren Leibe Christi das gottmenschliche Haupt im unsichtbaren Corpus der Auferstandenen vertritt.“ Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 199.
Vgl. auch über die Hierarchie: Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 91.

909 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 122. Diese Formulierung erinnert an das von Casel vorgelegte Stufenmodell. Vgl. Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 91-93.

910 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster / Freiburg ^{2}1953, 270-283.

911 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 67.

912 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 70. Vgl. Papst Pius XII., Enzyklika Mystici Corporis, in: AAS 35 (1943), 193-248, hier: 232f.

913 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 71.

914 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 72.

915 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 72.

bar Höheres verliehen. Das darf in der Betonung des allgemeinen Priestertums nicht verdunkelt werden.“[916]

Auffallend ist, daß Pascher einem veräußerlichten Opferbegriff wehren will und auch dem Priester als äußerem Vollzieher des Meßopfers notwendigerweise einen seinem äußeren Handeln zugrundeliegenden Opferakt zuspricht. Für das Mitopfern der Gläubigen sieht er folgende Lösung:

„Es käme auf die Herstellung einer besonderen Einheit zwischen Priester und Volk hinaus, in der sich das innere Priestertum der Gläubigen mit dem besonderen des Weiheträgers verbände, so daß das innere Opfern des Geweihten erweitert würde durch das ihm angegliederte ebenfalls innere Opfern der Gläubigen. Beide zusammen in der mit dem Weihegrade bestimmten Unterordnung wären dann der Träger des äußeren Opfers. Dabei bliebe jedoch durchaus gewahrt, daß der Priester allein den Opferakt äußerlich setzt.“[917]

An anderer Stelle beschreibt er das Tun des Priesters im Unterschied zu den Mitfeiernden als das, „was in Stellvertretung Christi geschieht“, konkret: „die Gesten, die den Herrn nachahmen und die Einsetzungsworte als K o n se k r a t i o n“.[918] Hier ist aber nicht direkt vom Opferakt als solchem die Rede.

Nebenbei soll festgehalten werden, daß Pascher in der zweiten Auflage nicht mehr auf die soeben geschilderte Darstellung des Mitopferns der Gläubigen eingeht, sondern dies nur mit den Worten von Mediator Dei unspekulativ wiedergibt.

Kritisch bemerken könnte man vor allem ab der zweiten Auflage, daß Pascher in manchen Detailfragen bei den Trägern der liturgischen Vollzüge nicht genug unterscheidet. So würdigt er zwar, wie wir bereits festgestellt hatten, durchaus den in der damaligen Liturgieform noch zumindest in den Klöstern stark präsenten Niederen und Höheren Klerus in den verschiedenen Weihestufen, aber sein Blick ist so sehr beherrscht vom theologischen schlichten Gegenüber von Priester und Volk,[919] daß er diese Gedanken über das Diakonenamt hinaus näher ausführen würde.[920]

Bei all seinen Bemühungen um Differenzierung (vor allem in der ersten Auflage) zeigen aber andere Formulierungen auch wieder die Absicht, den Schwerpunkt der Opferdarbrin-

---

916 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 73.

917 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 73f.

918 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 179.

919 So bemerkt er nicht, daß die Entlassung der Messe eigentlich ureigenste Aufgabe der Diakone ist, wenn er sagt: „Der Bischof oder der Priester spricht eine E n t l a s s u n g s f o r m e l und gibt darauf, aus der Kirche ausziehend den S e g e n.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 299f.

920 Deutlich wird dies z. B., wenn er über den Lektor spricht. Der Charakter einer Weihe, wie sie ihm damals gegeben war, wird nicht gewürdigt; ein funktionales Element überwiegt deutlich. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 53f.

gung auf die Gemeinde zu verschieben, wenn er Formulierungen wie die folgende (auch in der zweiten Auflage *nach* Mediator Dei nicht geänderte[921]) gebraucht:

> „Gesprochen von dem Munde des irdischen, im symbolischen Mahle Christus vertretenden Priesters, hat das Wort die Kraft Christi und wirkt, was es sagt, und das Opfer Christi wird so durch die Gemeinde gegenwärtig gesetzt."[922]

Fragwürdig erscheint, daß nach Pascher die Konstituierung der Tischgemeinschaft als solcher erst das Opfern des einzelnen Gläubigen ermöglicht, wenn er auch hier den Zusammenhang zwischen dem Opfern des Priesters und dem der Gläubigen würdigt.[923] Andererseits darf nicht vergessen werden, daß er durchaus auch den einzelnen Gläubigen als Individuum im liturgischen Geschehen würdigt, dieser also nicht schlechthin in der feiernden Versammlung aufgeht.[924] Es ist nun grundlegend für Paschers Liturgietheologie, daß diese *hic et nunc* versammelte Gemeinde selbst einen Zeichencharakter hat, der über sie hinaus weist. Pascher nennt deswegen die Gemeinde „sakramentale Darstellerin"[925]. Sie stellt die Universalkirche dar, die wiederum im eigentlichen Sinne Trägerin der Liturgie ist. Pascher betont:

> „Als den eigentlichen sichtbaren Träger des eucharistischen Geschehens muß man die Gesamtkirche bezeichnen. … Die engen Grenzen des kleinen Kreises jener Menschen, die im Gotteshaus unmittelbar die Symbolik setzen, weiten sich zu wirklicher Katholizität"[926].

Pascher wendet sich ähnlich wie Romano Guardini zuvor[927] massiv gegen den „geschlossenen Krei[s]"[928] und bezieht sogar ausdrücklich die *ecclesia triumphans*, Engel[929] und Heilige[930] als Vollzieher der Liturgie mit in seine Ausführungen ein. Irdische Liturgie öffnet sich zur himmlischen hin.[931]

---

921 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 169.

922 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 135.

923 Vgl. „Es ist die [Rolle, Anm. S.C.] des Priesters, die Jesus Christus unmittelbar innehat, der Geweihte aber »in Christus« oder durch Teilnahme an seinem Priestertum. ... Erst indem die Gläubigen mit ihm zu einem Leibe der Tischgemeinschaft verbunden sind, haben auch sie Anteil am Priestertum und vollziehen mit ihm das Opfer des Leibes und Blutes des Herrn." Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 9.

924 „Immer ist in der Eucharistie bei aller tiefen Verbundenheit im Verbande der Opfergemeinde das persönliche Ich erhalten." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 209.

925 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 130.

926 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 131.

927 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76.

928 Wörtlich: „Gerade für die Frage, ob die innige Verbindung der Feiernden sich jemals mit irgendeinem Recht in der seligen Einsamkeit des geschlossenen Kreises erschöpfen dürfe, erhalten wir ein ‚N e i n' von denkbarer Entschiedenheit. Wenn es wahr ist, daß wir opfern, können wir uns unter keinen Umständen in liturgischer Gemeinschaft absondern. Je ernster wir es mit dem Geist der Liturgie nehmen, desto dringender müssen wir jede Enge sprengen." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 294.

929 In bezug auf die Engel sagt er wörtlich: „Die das Sanctus vor dem Throne Gottes singen, werden als Mitwirkende beim heiligen Opfer gewertet." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 132.

930 In bezug auf die Heiligen sagt er wörtlich: „Sie sind dem verklärten Christus in der Ewigkeit verbunden und damit auch dem Opfer, das auf Erden gegenwärtig gesetzt wird." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 132.

931 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 132f.

Als praktische Konsequenz aus den Gedanken über die Träger der Handlung kann man Paschers Zustimmung für eine gewisse Öffnung der hl. Liturgie für die Landessprache sehen.[932]

In der Sicht der Kirche als Trägerin der Handlung gibt es prinzipiell eine Nähe zu Michael Schmaus[933], wobei dieser vielleicht noch stärker von der konkreten Gemeinde abstrahiert.[934]

2.3.2.2.5 Die λογικὴ θυσία

Für Pascher steht der Opfercharakter der Eucharistie außer Frage. Eigens widmet er sich seiner worthaften Natur.

Als Hintergrund müssen wir dabei die Worttheologie Paschers berücksichtigen. Über die Inkarnationslehre kommt Pascher zur worthaften Natur der Kirche selbst: „Die Kirche lebt im Wort, ihr ganzes Leben ist worthaft geprägt, weil sie der mystische Leib des Fleisch gewordenen Gotteswortes ist.“[935] Daraus ergeben sich sowohl die Verkündigung als auch das antwortende Gebetswort als zentrale Vollzüge kirchlichen Lebens.[936] So kann sie „in die Wortnatur zwiefach eingehen.“[937]

Hinzukommt eine worthafte Charakterisierung der Soteriologie. „Der Akt des Todes hat bei Christus Wortcharakter und kündet die Wahrheit über Gott und Mensch und Teufel“[938].

Worin liegt aber nun der worthafte Opfercharakter der Eucharistiefeier? Gemeint ist konkret folgende Problemstellung: Das Eucharistiegebet (in der weiten Bedeutung bei Pascher) ist in sich ein Gebet des Dankes und Lobes. Bei der Eucharistia komme aber nun das Eigene des Opfers hinzu.[939] Somit stellt er die Frage nach dem Opfercharakter dieses Gebetes selbst. Zur Beantwortung holt Pascher sehr weit aus[940] und verweist auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Zeit Christi. Diese sei geprägt von einer sehr kritischen Auseinandersetzung mit den Tieropfern. Pascher spielt hierbei auf die Kultkritik der Pro-

---

932 „Warum sollte das heilige Wort nicht in Lateinisch und Deutsch zur Verkündigung kommen?“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 55.

933 Vgl. etwa: Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 256f.

934 Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 374f.

935 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 95.

936 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 95.

937 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 95.

938 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 49.

939 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94.

940 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94f.

pheten an, die prinzipiell eine „Vergeistigung und Verinnerlichung“[941] der Opferidee gegenüber den materiellen Tier- und Gabenopfern zum Ziel hatte. Dies konnte sowohl in sittlich gutem Handeln als auch im Gotteslob erfolgen und erfüllte „den Begriff der ‚λογικὴ θυσία‘, des ‚geistigen Opfers‘“.[942] Jüdisch-hellenistische Philosophie wie Mystik strebten beide nach der Vergeistigung der Opferidee.[943] Nach Pascher ist „[d]er gereinigte Opferbegriff … von … Allgemeingeltung in der Welt der Eucharistiegestalter“[944] gewesen. Die Eucharistie der Christen wurde demnach auch als λογικὴ θυσία betrachtet. Aufgrund der Gefahr, den Leib und das Blut des Herrn als Opfer zu verdinglichen, habe das frühe Christentum dieses geistige Opfer so betont. So habe sich der Kult auch der Form nach als Eucharistie entwickelt.[945] Dabei sind Pascher λογικὴ-werden und eucharistiert werden synonyme Begriffe.[946] Das ‚Sprechen-über‘ der Epiklese, das Eucharistieren, das durch sie erfolgt, drücke das geistige Opfer aus. Das Hochgebet also, in seiner allgemeinen und nicht auf die Messe beschränkten Bedeutung, ist von Bedeutung, „indem es in der äußeren Gestalt die λογικὴ θυσία sichert.“[947] Es ist als ganzes Opferhandlung. „Die Präfation ist bereits Opfergebet, das über die Gaben gesprochen wird.“[948]

Das Besondere des Hochgebetes der Eucharistiefeier bestehe aber im Unterschied zu anderen Hochgebeten darin, daß es eine solche Wirkung auf die Gaben gebe, daß diese selbst zur Eucharistie werden.[949] Auf diesem Hintergrund kommt Pascher zu einer umfassenden Deutung des Eucharistischen Hochgebetes:

> „Der Kanon ist nicht eine Ausschmückung des Opferaktes wie andere Meßgesänge, sondern er gilt als Epiklese, durch die nicht bloß Christus gegenwärtig gesetzt, sondern auch die Gegenwart seines höchst vergeistigten Opfers ausgedrückt und bewirkt wird.“[950]

Pascher faßt den Begriff der Epiklese also in seiner ursprünglich weiten Bedeutung. Dabei unterscheidet er sich ausdrücklich vom ostkirchlichen Sprachgebrauch, wenn er sagt:

---

941 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94.

942 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94.

943 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94.
Für einen möglichen Einfluß heidnischer Vorstellungen auf die Ausbildung der Theologie des Hochgebetes verweist Pascher ausdrücklich auch auf die einschlägigen Studien: Odo Casel, Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, in: JBLW 4 (1924). Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 98 und Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg ^{2}1953, 124.

944 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 96.

945 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 96 und 96f.

946 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 97.

947 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 97.

948 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 102.

949 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 97.

950 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 97.

„Was wir heute in den Eucharistien der Ostkirche Epiklese nennen, ist nicht Epiklese im eigentlichen Sinne, sondern die aus dieser herausentwickelte Bitte. Das Wesen dieser Bitte ist im Grunde auch trinitarisch, insofern der Vater gebeten wird, den Heiligen Geist auf die Gaben herabzusenden, damit sie Leib und Blut des Sohnes werden.“[951]

Um die eingangs erwähnte Fragestellung Paschers, inwieweit das Opfer im Wort seinen Ausdruck findet, noch einmal ausdrücklich zu beantworten, so müßte man seinen Gedanken gemäß sagen, daß es das Eucharistiegebet der Messe selbst ist, in dem der Opfercharakter der Form nach gründet. Dieses Gebet als ganzes ist wesentlich eine Epiklese des Gottesnamens über die Gaben, die eine Eucharistierung der Gaben bewirkt. Dabei entspricht die Epiklese der gereinigten Opferidee der λογικὴ θυσία, die durch das eucharistische Hochgebet selbst vollzogen wird. Was also hier vordergründig an dinglichen Gaben geschieht, vollzieht sich in Wirklichkeit als ein geistiges Opfer. Die Gaben selbst werden Fleisch und Blut des Logos, sind also in gewisser Weise auch wieder vergeistigt:

„Das ganze Hochgebet wird als Epiklese über den Opfergaben von Brot und Wein bzw. von Leib und Blut des Herrn gesprochen. Der strahlende Gesang der Verherrlichung erschallt über dem Opfer der Gemeinde, mit jubelnder Siegesgewißheit eucharistierend, was stumpfe Materie ist, und alles zur λογικὴ θυσία machend. … Christus frohlockt in den Herzen, und Er verwandelt.“[952]

Wenn wir abschließend den Blick auf die Behandlung der λογικὴ θυσία bei Pascher wenden, so verdient noch ein Punkt festgehalten zu werden. Die Grundeinsicht in die Liturge als λογικὴ θυσία wird ihm gewissermaßen Interpretationsmaßstab der einzelnen liturgischen Vollzüge selbst. Dies kann man an seiner durchaus nicht nebensächlichen Behandlung des *Alleluia* erkennen. Sowohl mit Blick auf dessen Inhalt und als auch auf die Art und Weise des gesungenen ‚Vollzugs‘ wie auch mit Blick auf die historische Entwicklung seines Gebrauchs weist Pascher die Wechselwirkung zwischen überbordender Freude und *Wortgemäßheit* auf. Gregor der Große unterlegte den ursprünglich mellismatischen Gesang mit Texten, aus denen der jeweilige *versus alleluiaticus* entstanden ist. Pascher bemerkt:

„Es macht die wunderbare Feinheit dieser Komposition aus, daß das wortlose Ausströmen der Freude wieder das Wort finden darf oder – tiefer gesehen – daß sich aus der Seelenmitte das Mysterium meldet“[953].

Wieder in das Wort finden ist aber nichts anders als eine Vergeistigung, eine Rückbindung des überströmenden Gesangs an die ratio des Wortes. Vergeistigt ist der Gottesdienst eben nach Pascher auch in all seinen Einzelmomenten.

---

951 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 100.

952 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 179f.

953 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 274.

2.3.2.2.6 Opferbegriff und Eucharistie

Wir haben durch die Betrachtung der λογικὴ θυσία bei Joseph Pascher bereits zentrale Punkte seiner Opferlehre angesprochen. Das Opfer der Christen ist wesentlich ein geistiges, das die blutigen Opfer der Vorzeit überwindet. Wenn es der Form nach geistiger Gottesdienst ist, worin besteht es dann eigentlich? Joseph Pascher betont die Identität zwischen dem eucharistischen Opfer und dem Opfer Christi am Kreuz. In ihm sieht er das Zentrum des christlichen Glaubens und zugleich den Zielpunkt des Strebens der menschlichen Geschichte.[954] Um das eucharistische Opfer in seinem Wesen zu erkennen, muß man also das Kreuz verstehen.

Was aber lehrt Pascher über das Kreuzesgeheimnis? Ein Schlüssel zu seinem Verständnis ist folgende Bemerkung:

> „Kreuz heißt nicht Tod und Vernichtung, sondern Hingabe und Leben. Es heißt auch Tod, aber Tod der Hingabe, die des Lebens Christi voll ist.“[955]

Pascher bemerkt, daß dieses Opfer am Kreuz getragen war von Gehorsam und Liebe.[956] Der Gehorsam war notwendig als Folge der Sünde.[957] Als Vertreter des gefallenen Menschengeschlechts gibt Jesus sich sühnend hin.[958]

Christus schenkt sich in Liebe hin. „Doch auch die Liebe ist noch nicht das Opfer, obwohl wir fühlen, daß wir ihm hier ganz nahe sind.“[959] Das Opfer besteht vielmehr *in dem*, was der Herr *aus* Gehorsam und *aus* Liebe tut. Was also tut er aus Gehorsam und aus Liebe? Er übereignet sich selbst Gott. Aus Liebe hat Christus die äußere Handlung der Hinrichtung, die ihm angetan wurde, die also an ihm passiv vollzogen wurde, in einen aktiven Akt der Darbringung seiner selbst an den Vater umgewandelt.[960] Darin liegt das Opfer.[961]

---

954 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 5. Das Kreuz ist in Paschers Denken so zentral, daß er in „Theologie des Kreuzes“ ja den Versuch unternimmt, die gesamte Theologie vom Kreuzesgeheimnis her zu entwickeln. Roth verweist zurecht auf die inhaltliche Nähe der Kreuzestheologie Paschers zu einem späteren, zentralen theologischen Leitbegriff des II. Vaticanums, dem Paschamysterium. Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 212.

955 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 280.

956 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

957 Das Opfer hat mit Blick auf die Erbsünde den Charakter des Gerichts. Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 36f. Siehe dazu auch: „Der Akt des Todes hat bei Christus Wortcharakter und kündet die Wahrheit über Gott und Mensch und Teufel, er ist der Triumph der Wahrheit. ‚Keineswegs werdet ihr sterben!“ Doch! Der Tod ist auf die Sünde gesetzt! Der Sohn Gottes hat die Sünde auf sich genommen und der Vater schont seiner nicht.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 49.

958 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 51.

959 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

960 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

961 „Man hat ihn getötet. Das hat er erlitten. Aber er hat diesen Tod und dieses Leiden ergriffen und hat daraus eine wahre Darbringung gemacht. … Er litt aus Gehorsam und Liebe. Aber er schritt über das Leiden hinaus in höchster Aktivität und brachte dem Vater die Gabe des Leibes und Blutes und in beiden die Gabe des ganzen Wesens.“ Jo-

Genau hierin unterscheidet sich das Opfer Christi von allen Opfern zuvor, bei denen irgendwelche Gaben als „Symbol“[962] geopfert wurden, nicht aber das Selbst, obwohl man darum wußte, daß dies im Grunde genommen erforderlich wäre. Hieraus ergibt sich der unvollkommene Charakter dieser Opfer, die durchaus auch jene der Offenbarung des Alten Bundes umfassen.[963] Deutlich wendet Pascher sich gegen unzureichende Opferbegriffe, deren Kern nicht die Liebe ist.[964]

Dabei ist noch wichtig zu bemerken, wie er auf der Aktivität des Opfernden insistiert, die aber dem opfernden Geschöpf von Gott verliehen wurde.[965]Das Opfer Christi ist als Sühneopfer der Wendepunkt, bei dem der Mensch wieder auf Gott hin orientiert wird.[966] Die liebende Hingabe hatte die Liebe Gottes zur Antwort, eine Liebe, die Leben verleiht.[967]

Dabei ist von großer Bedeutung, daß Pascher in seiner Opfertheologie auf das innertrinitarische Leben verweist. Wenn Opfer Übergabe an den Vater bedeutet, dann ist eben zu bedenken, daß diese Übergabe des Logos an den Vater ewiges Heute in der Trinität ist. Dies ist gewissermaßen der größere Rahmen für die heilsgeschichtliche Tat des Gottmenschen auf Erden. Pascher sagt:

> „Man müßte verstehen, mit welcher Hingabe der ewige Sohn dem Vater entgegentritt. Denn die Opfertat am Kreuz ist in die ewige Übergabe im Schoße der Gottheit hineingezogen, mit der der Sohn die zeugende Tat des Vaters erwidert.“[968]

Dadurch übersetzt gewissermaßen das Kreuzesopfer etwas vom innertrinitarischen Leben ins irdisch-sichtbare. Dieses innertrinitarische Leben garantiert auch den eigentlichen Opfervollzug[969] und das Fortbestehen von etwas, was wir als den himmlischen Opferakt

seph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

962 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 9.

963 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8f., siehe auch 39.

964 „‚Darbringung einer sichtbaren Gabe, um Gott zu ehren‘ ist eine allzu dürre Auffassung vom Opferkult. … Die Liebe will anbeten und verherrlichen. Ja, das ist nicht einmal alles, was sie will. In dem Akt der Hingabe möchte sie ihr eigenstes Wesen verwirklichen, sich hingeben, durchdringen zu Gott, eingehen in das unzugängliche Licht, in dem er wohnt.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 24.

965 „Das Opfer ist höchste Aktivität des Geschöpfes hin zu Gott. In Christus ist die opfernde Schöpfung, von Christus erfaßt, über alle Begriffe hinaus in der Kraft dieses Tuns erhöht. Aber die Erhöhung wird ihr im Ergriffensein. Ihr Opfern ist Gnade, ihre Aktivität geschenkte Aktivität.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 13.

966 „Auf Golgotha steht die in Adam sündige Menschheit unter dem Gericht. Aber hier vollzieht sich auch die Wendung, weil die Menschheit in Christus wieder wahrhaft liebe- und hingabefähig wird, weil Christus ‚für die Vielen‘ sühnend das vollendete Opfer vollzieht.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 38.

967 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 13.

968 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 53.

969 „Es wird klar, daß die Liebe des Hohenpriesters in jener Liebes-‚Bewegung‘ steht, mit der der ewige Sohn sich dem Vater zurückgibt, der ihn gezeugt hat.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 60.
„Der Glanz des Hochopfers Christi hat seinen letzten Urgrund in der Tatsache, daß es Mysterium der Dreifaltigkeit ist. Unter einem sichtbaren Zeichen in der vollendeten Hingabe des menschgewordenen Gottessohnes birgt sich die Liebe des Sohnes zum Vater, die in Gott der Heilige Geist ist. Darin liegt auch die innere Sicherheit des Opfers, daß es sein Ziel erreicht, daß es wirkliche Übergabe wird und nicht bloß ein fragwürdiger Versuch, ein Hineinrufen in

Christi bezeichnen können.[970] Sein Opfer hat er in der Gottesschau vollzogen.[971] Vor diesem Hintergrund ist die Gabe des Kreuzes aber auch in gewisser Hinsicht eine Folge der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Das Opfer wäre ohne dieses Sich- Schenken nicht möglich, und es ist dieses Schenken, was am Kreuz eine neue Dynamik gewinnt.

Im Kontext dieses Abschnitts über das eigentliche eucharistischen Opfer müssen wir noch einige Einzelfragen vorstellen, die Joseph Pascher in seiner Eucharistielehre behandelt. Nachdem das Wesen des Opfers geklärt ist, muß die Frage gestellt werden, wie es sich in der Liturgie vollzieht. Hier betreten wir den Bereich, den man traditionellerweise unter den Meßopfertheorien zusammenfaßt. Pascher folgt prinzipiell der Auffassung, die den Opferakt durch die getrennten Gestalten verwirklicht sieht, worauf er des öfteren eingeht.[972] Um die Einmaligkeit des Opfers Christi im Verhältnis zum Meßopfer zu betonen bevorzugt er den Begriff der Wiederdarstellung.[973] Nebenbei sei bemerkt, daß er eine wichtige Formulierung in der zweiten Auflage ändert. Die Formulierung „Darbringung von Brot und Wein“[974] ersetzt er durch „Darbringung von Leib und Blut Christi“[975].

Pascher vertritt in bezug auf den Moment der Konsekration klar die westliche theologische Tradition und vom Magisterium definierte Lehre.[976]

Was sich bereits in seiner Lehre über die Grundgestalt der Messe abzeichnete, hat auch für die Frage Konsequenzen, was beim eucharistischen Opfer Gegenwart wird. Der Mahlcharakter verdankt sich nach Pascher nämlich nicht nur der *hic et nunc* zu vollziehenden Setzung durch die feiernde Gemeinde. Christi Abendmahl wird nach Pascher ebenfalls im Vollzug der Doppelkonsekration gegenwärtig.[977]

Es ist allerdings nicht ganz klar, was Pascher meint, wenn er einmal davon spricht, die Passion würde gegenwärtig:

---

die Weite des Kosmos nach dem unbekannten Gott.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 73.

970 „Nie hat der Herr aufgehört, in göttlicher Mächtigkeit die O p f e r h i n g a b e an den Vater zu vollziehen; niemals hat er dem zum Zeichen die Wundmale abgelegt, die von seiner Opferliebe sichtbar Zeugnis geben.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 298f.

971 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 54. Vgl. zum Opfer in der Gottesschau auch S. 245f.

972 Z. B. „In letzter Tiefe ist es das Opfer Christi, das in der symbolischen Darstellung unter den getrennten Gestalten in die Gegenwart eintritt.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 110.
Vgl. auch Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 123.

973 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 88.

974 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 175.

975 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953^{2}, 215.

976 Vgl. z. B. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 111.

977 Siehe auch im nächsten Abschnitt.

> „Kein Christ wird in der Tat verkennen, daß die Eucharistie in sich die ganze Fülle faßt, ist sie doch sogar wahre Vergegenwärtigung der erhabenen Passion des Herrn, des Opfers, in dem alles übertroffen wird, was man irgendwie von Gottes Herrlichkeit dankend und lobsingend sagen kann.“[978]

Meint er hier Passion im caselianischen Sinne oder gebraucht er dieses Wort synonym für Opfer? Es könnte schlicht im Sinne der „memoria passionis“[979] gemeint sein.

Pascher unterstreicht den eschatologischen Charakter der Eucharistie. In diesem Sinne weist sie letztlich über sich selbst hinaus, ist also alles andere als ein statischer Akt:

> „Sie läßt den Christen in die Dynamik des Opfers eintreten, das die eigentliche Macht der Geschichte des Lammes und seiner Welt ist, und sie gibt ihm im Mysterium bereits das Ende der Geschichte, das Kommen des Herrn.“[980]

2.3.2.2.7 Das liturgische Gedächtnis

Der Kult hat, wie wir gesehen haben, die Ausrichtung *per filium in spiritu ad Patrem*. Das bedeutet, daß im eigentlichen und direkten Sinne in der Liturgie nur der Vater kultische Verehrung erfährt. Wie aber geht die Liturgie mit Christus um, den sie ja nennt? Einiges hatten wir dazu schon bei der Frage der Dramaturgie der Liturgie gesehen. Hier diene uns nun die Fragestellung als ein Einstieg, um zu ersehen, wie Pascher den Begriff des liturgischen Gedächtnisses faßt. Joseph Pascher entwickelt in der Tat eine reiche Theologie des liturgischen Gedächtnisses, der memoria. Kult gegenüber Christus ist jener des Gedächtnisses.[981] Dieser Kult wird in Christus und mit ihm vollzogen. Pascher wendet den Begriff der memoria auf die Eucharistie als ganze an.[982] Um sie zu erklären wagt er eine Transposition eines psychologischen Ansatzes in die Ontologie:

> „Es ist dem Gedächtnis eigen, daß es dem Herzen des Menschen die Vergangenheit mehr oder weniger nahe bringt. Es ist, als ob einmal Geschehenes wieder und wieder in die Gegenwart einträte. Nicht als ob es zum zweiten Male geschähe. Das wäre etwas anderes. Sondern als ob eben dieses identische Damals wieder Jetzt würde. Das ist jedoch nur die psychologische Sicht der Dinge, und wir Abendländer sind gewöhnt, die Erinnerung nur so psychologisch zu sehen. Der Herr hat jedoch diese Memoria zu dem Wege ausersehen, ontologische Wiedervergegenwärtigung zu schaffen. In letzter Tiefe ist es das Opfer Christi, das in der symbolischen Darstellung unter den getrennten Gestalten in die Gegenwart eintritt. Aber zunächst und deutlicher wird auch das letzte Mahl des Herrn lebendiges Heute.“[983]

Erstaunlich bei diesem Ansatz ist, daß durch die Doppelkonsekration auch das letzte Abendmahl als solches gegenwärtig wird. Natürlich zeigt sich hier nur die letzte Konsequenz der Lehre von der Grundgestalt. Im weiteren Abschnitt erwähnt er sogar, daß die kon-

978 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 109.

979 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 110.

980 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 206.

981 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 250f.

982 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 110.

983 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 110.

stituierte Mahlgemeinschaft theoretisch genügen würde und es nicht des Einsetzungsberichtes bedürfe. Letzterer sei aber sehr angemessen als „Form..., unter der sich die Memoria sprachlich gibt“.[984] Memoria bei Pascher meint den Christuskult, der sich am Altar mit der Begegnung gegenüber dem Vater (auf Du und Du) verbindet. Man steht also vor dem Vater und begeht das Gedächtnis des Sohnes. „Auf diese Weise verbinden sich Vater- und Christuskult zu einer unlöslichen Einheit, die für die christliche Liturgie wesentlich ist.“[985]

Aus diesen Gedanken ist eine gewisse Nähe zur Mysterientheologie Odo Casels ersichtlich. Markus Roth bemerkt allerdings zu Recht:

> „Doch wäre es zu weit gegriffen, eine Gleichsetzung zu behaupten. Casel konstruiert seinen Ansatz um den Begriff und die Tatsache des Kultmysteriums herum, wogegen Pascher seinen Ausgang vom danksagenden Aspekt der *Eucharistia* nimmt.“[986]

Ebenso sei Paschers Ansatz ursprünglicher, insofern er an den Wiederholungsbefehl anknüpft.[987] Dem ist noch hinzuzufügen, daß bei Pascher der Tendenz nach das sacrificium proprium der Messe stärker gewahrt scheint als bei Casel. Wir haben bereits gesehen, wie er ausführlich auf die Darbringung durch den Priester und das Mitopfern der Gläubigen eingeht. Allerdings ergibt sich bei ihm von daher auch eine gewisse Spannung zur Memoria-Lehre, die sehr die schlichte Vergegenwärtigung der vergangenen Heilstat als solcher betont.[988] So stellt sich letztlich beiden dasselbe Problem, nämlich, die Frage der ontologischen Möglichkeit der Wiedervergegenwärtigung von facta historica. Insofern bei Pascher auch das Letzte Abendmahl gegenwärtig wird, stellt sich das Problem sogar a fortiori.

Der Begriff des Gedächtnisses beschränkt sich aber nicht auf die Eucharistietheologie. In einem weiteren Sinne definiert Pascher ihn auf die folgende Weise: „Immer geht es bei näherem Zusehen darum, jemand als Mitträger der heiligen Handlung zu erklären.“[989] Aus

---

984 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 110.

985 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 256. Den bei Pascher gemeinten entscheidenden Punkt der Verbindung von Vater- und Christuskult (vgl. die angeführte Synode von Hippo) scheint Roth nicht ganz zu treffen, indem er statt Vater fast durchgängig von Gott spricht. Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 242-244.

986 Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 242. Zur Nähe des Begriffes Symboldrama zu Casels Mysterientheologie siehe: Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 254.

987 Vgl. ebd.

988 In der Tat macht Pascher hier einen gedanklichen Sprung von der Person zu ihrer Tat: „Wir sagten bereits, dem Gedächtnis sei es eigen, den Geehrten gegenwärtig zu denken. Nirgend ist das so stark der Fall wie in der Eucharistie, die ja innerlich wesentlich eine Gegenwärtigsetzung ist, eine Gegenwärtigsetzung Christi in seinem Leiden und in seiner Auferstehung.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 256f.

989 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 131.

diesem Grund gibt es eben ein Gedächtnis der Lebenden, der Hierarchie, der Heiligen und der Toten.[990]

Die Liturgie ist nach Pascher nicht nur in ihrem Wesen selbst in mehrfacher Hinsicht Gedächtnis. Auch einzelne ihrer Elemente haben den Charakter des Gedächtnisses, wie etwa die zum Tag passende Wahl der Schrifttexte.[991]

2.3.2.2.8 Pneumatologie

In der Liturgietheologie Joseph Paschers nimmt der Hl. Geist als dritte göttliche Person eine hervorragende Stellung ein. Um seine Rolle in der Liturgie zu eruieren, fragt Pa-scher nach dem innertrinitarischen Sein und Wirken des Geistes. Er ist „das B a n d der Liebe in der Dreifaltigkeit,“[992] ja die Trinität selbst könne man nach einer gängigen Formel als „‘Einheit des Heiligen Geistes‘“[993] sehen, was „Einheit der Liebe“[994] meine. Dies hat natürlich Konsequenzen für das Verständnis der liturgischen Formel ‚in unitate Spiritus Sancti‘. Diese Formulierung sieht – nach Pascher – die drei innertrinitarischen Personen nicht linear, wodurch ja nichts weiter als ein Herrschen aller drei Personen ausgedrückt würde. Die liturgische Formel wolle demnach mehr besagen. Pascher bemerkt dazu:

> „Es ist ein Leben und Herrschen aus der Liebeseinheit und ihrer wunderbaren Kraft. Wo immer beides vor den Menschen in Erscheinung tritt, da will es in erster Linie als Ausfluß der Liebe verstanden werden.
>
> Da es sich in diesen Lobpreisungen um das Leben und Herrschen Christi handelt, so wird sich die Betonung des trinitarischen Zusammenhanges besonders auf die heilige Menschheit des Erlösers beziehen. Das gerade soll hervorgehoben werden, daß die Menschennatur des Herrn an diesem Leben und Herrschen aus der Einheit und in ihr teilhat, daß auch sie in die Liebeseinheit mit dem Vater gebunden ist, und zwar durch den Heiligen Geist, der auch die Gottheit des Sohnes so dem Vater eint.“[995]

Pascher wendet dies auch auf alle Verherrlichung an, die dem Vater durch den Sohn erwiesen wird,[996] dann – in einem weiteren gedanklichen Schritt – auf das Gotteslob der Kreatur.[997] Das Opfer des Christen wird in eigentlicher Weise erst so angenommen. Pascher formuliert dies sehr plakativ und prägnant, wenn er sagt: „Die ontologische Grundlage dafür, daß das Opfern des Christen mit dem Jesu Christi angenommen werde, ist die Liebe des

990 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 130f.

991 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 53.

992 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 58.

993 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 149.

994 Ebd.

995 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 149.

996 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 150.

997 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 150f.

Heiligen Geistes.“[998] In einem letzten Schritt vollzieht Joseph Pascher, ohne das bisher Gesagte zu relativieren eine Abstraktion, indem er die Formulierung „Einheit des Heiligen Geistes“, die – wie wir sahen, grundlegend für den Vollzug des Kultes ist – auf die Kirche anwendet.[999]

Pascher bringt die Auferstehungssymbolik der Messe mit dem Heiligen Geist in Verbindung und nimmt dazu Anregungen aus der Theologie von Michael Schmaus auf.[1000] Dessen Sicht ergänzt Pascher durch einen ostkirchlichen Gedanken, bei dem der Heilige Geist als „das Prinzip der Heiligung, also als Konsekrator von persönlicher Bestimmtheit her“[1001] erscheint. In diesem Sinne macht Pascher beim Vollzug der Messe eine zweite Konsekrationen aus, insofern der Ritus der Immixtio neben der Symbolik der Einheit[1002] auch „einen Akt der Geisterfüllung darstellen sollte.“[1003]

Der Heilige Geist ist auch das Bindeglied zwischen Opfer und Leben. In dieser Hinsicht kann man sagen, daß er die im vorigen Abschnitt genannte Dynamik des Opfers vorantreibt.[1004] Pascher bemerkt:

> „Kraft dieser innerlich vergöttlichten Liebe fließt alles Handeln des Menschen aus den letzten Quellen, als Folge des einmaligen Opfers Jesu Christi und zugleich als Eingehen in dieses Opfer. Es ist Hereinholung der Welt in das Geheimnis, das seit Christus Mittelpunkt der Welt ist.“[1005]

Pascher betont das Handeln des Heiligen Geistes bei allen Sakramenten[1006] und hebt vielfältige Zeichen der dritten göttlichen Person bei den liturgischen Vollzügen hervor. So deutet er das Öl[1007] als Zeichen des Geistes. Ebenso die Handauflegung, sei es die eigentlich sakramentale[1008], sei es die rituelle[1009] in den begleitenden Zeremonien.

---

998 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 151.

999 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 151.

1000 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 196f.

1001 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 197.

1002 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 200.

1003 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 198.

1004 Pascher bringt auch die Notwendigkeit der Lösung der sozialen Frage in Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer. Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 280.

1005 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 254.

1006 Für die Firmung siehe etwa: Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 109.

1007 Vgl. „Es braucht kaum einen Hinweis, daß liturgisch wieder der Heilige Geist im Sinnbild des Salböls zu erblicken ist.“ Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 104.

1008 Vgl. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 92.

1009 Vgl. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 26.

2.3.2.2.9 Ziel der Liturgie

Die Formulierung des Zieles der Liturgie nach Pascher ergibt sich aus den wesentlichen bisher dargestellten Punkten, in denen dieses Ziel bereits immer angeklungen war. Pascher sieht die Theologie der Sakramente strikt in ihrer Beziehung zu Tod und Auferstehung Christi. Dabei ereignet sich im Kultdrama der Sakramente das heilende Handeln des Vaters an seinem Sohn, indem er ihn dem Gericht überliefert und in der Kraft des Heiligen Geistes das neue Leben schenkt. Aber auch die nicht strikt sakramentalen liturgischen Handlungen sind darauf hingeordnet letztlich auch die leblose Schöpfung zu erneuern.[1010] Dabei geht es unmittelbar um [d]ie Durchdringung der Welt mit dem Leben des Auferstandenen".[1011] Hier ersehen wir die bei Pascher sehr wichtige kosmische Dimension sowohl der Heilstaten Christi selbst wie auch des kultischen Handelns der Kirche. Im personalen Bereich müssen wir aber noch einen Schritt weiter gehen, wenn wir das Ziel der Liturgie skizzieren wollen. Wir hatten gesehen, daß der Kern des Opfers Christi die Übergabe seiner selbst an den Vater ist. Dieser Übergabe schließt sich die Kirche an, wenn sie die Eucharistie feiert. Diese Übergabe ist für die gesamte Schöpfung von Bedeutung. Genau hier berühren wir wieder die kosmische Dimension der Liturgie. Die ganze Schöpfung wird gewissermaßen durch das Kreuz in Christus zusammengefaßt. Pascher sagt:

> „Der immer schenkende Gott, schenkend bis zur Hingabe seines Eingeborenen, faßt die ganze Schöpfung im Kreuze zu einem einzigen in der Liebe gründenden Kosmos zusammen."[1012]

Dies bleibt aber bei Pascher durchaus nicht so allgemein stehen. Die Trinität, die bereits mehrmals im Zentrum seiner Überlegungen stand, beeinflußt in gewisser Weise wiederum die Wirkung des Opfers. Denn als unmittelbare Wirkung ist den Menschen gegeben, in die Einheit des Gottmenschen[1013] aufgenommen zu werden und so eine neue Gemeinschaft zu

---

1010 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 13f.

1011 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 240.

1012 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 61. Pascher faßt die Wirkungen des Opfers in seiner „Theologie des Kreuzes" unter dem Oberbegriff der Antwort zusammen. Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 73-231.
Ein Blick in die Gliederung auf diese Antwort als Folge der Annahme bezeugt die Weitläufigkeit dieses Punktes. Er reicht von der „Verherrlichung Christi" (74-79) über die „Mitverherrlichung der Gläubigen" (79-88) zur „Kirche" (88-231). Dies veranschaulicht sein Bemühen, tatsächlich die Theologie aus dem Kreuz heraus vollständig zu entwickeln.

1013 Vgl. „Unter Wahrung unserer, der Beter, Einzelpersönlichkeiten münden wir mit unserem Beten in das Beten des Gottmenschen, so daß wir mit ihm sprechen und daß dieses ‚mit ihm' näherhin als ein ‚durch ihn' erscheint, weil unsere Stimme durch ihn vor Gott gelangt. Dieses ‚durch ihn' aber wird wieder über jede bloß rechtliche Vorstellung erhöht, indem es als ein ‚in ihm' gekennzeichnet ist. Denn als Glieder sind wir ‚in ihm'." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 135f.

bilden, die von ihm her lebt.[1014] Pascher betont die hohe Qualität dieser neuen Einheit, wenn er sagt:

> „Durch die Teilnahme an der göttlichen Natur sind wir wahrhaft Kinder Gottes. Dadurch aber sind wir eine Einheit in weit höherem Sinne als irgend eine natürliche Einheit von Personen. … Diese Einheit des Heiligen Geistes lebt in ihrem Haupte – durch es, mit ihm und in ihm – in Liebe zum Vater hin, und das ist die Grundrichtung ihres Lebens und der letzte Sinn ihres Daseins.“[1015]

Hier deutet sich schon an, daß diese neue Einheit der neuen Gemeinschaft nach dem Bild der Trinität entsteht, so wie ja auch das Kreuzesopfer von hier geprägt ist.[1016] Diese Gemeinschaft tritt durch die Feier der Liturgie immer tiefer in einen dynamischen Prozeß ein, der sie mit dem Handeln ihres Hauptes verbindet. Dies hat nicht nur die Verherrlichung zur Folge, sondern begründet auch den eschatologischen Charakter der Liturgie.[1017] Die Gemeinde vor Ort stellt die mit Christus Erstandenen dar.[1018] Die Eucharistie „hat die irdische Kirche machtvoll in die Hingabe hineingezogen.“[1019] Das Ziel dieser „Dynamik“[1020] ist „die Übergabe des Reiches“[1021] an den Vater, „‘damit Gott alles in allem sei‘“[1022] (1 Kor 15,24).

Diesem starken Bild des Prozesses und der Dynamik der Hingabe können wir bei Pascher aber noch ein anderes entgegenstellen, das ebenso sowohl den liturgischen Vollzug wie auch dessen Ziel beschreibt. Liturgie ist prinzipiell ein Ruhen. „Diese Ruhe ist wie die Ruhe Gottes, von der sie ein Bild ist.“[1023] Somit können wir im Letzten das Ziel der Liturgie nach Joseph Pascher in der vollkommenen im Heiligen Geist nach dem Vorbild der Trinität gewirkten Einswerdung der Kreatur mit Gott sehen, in dem sie ihre Ruhe und letzte Bestimmung findet. Diese Einswerdung ist Frucht der Hingabe des Herrn und Ziel des sich dieser Hinga-

---

1014 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 137. Hier der Verweis auf das Gleichnis vom Weinstock.

1015 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 152. Ausdruck dieser Einheit ist in besonderer Weise die Pax, der Friedenskuß. Pascher findet ihn in der Messe gleich mehrfach vor, und zwar nicht nur bei der eigentlichen Stelle vor der Kommunion. Durch den Wechselgruß zwischen Zelebrant und Volk „Dominus vobiscum“ – „Et cum spiritu tuo“ ist ihm die Pax immer angedeutet. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 63. Sie auch:125f.

1016 Für den Gläubigen gilt: „Er ist in geheimnisvoller Weise hereingenommen in das innere Lebensgeheimnis Gottes und vollzieht die Liturgie als eine dienende Teilnahme an jener Liebesbewegung, in der das Herz des Sohnes dem ewigen Vater entgegenschlägt, jener Liebesbewegung, in der auch das Opfer steht, das, auf Golgotha einmal gefeiert, in jeder Eucharistie auf den Altären gegenwärtig gesetzt wird.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 225.

1017 Vgl. „Die Verherrlichung ist die liebende Antwort des Vaters auf die Hingabe im Opfer, und sie ist zugleich Vollendung der Opferhandlung und Eingehen in das ewige Heute des anderen Äons.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 105.

1018 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 130.

1019 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 299.

1020 Ebd.

1021 Ebd.

1022 Ebd.

1023 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 267.

be anschließenden Prozesses, in dem die Glieder der Kirche Teilhaben an der Hingabe des Hauptes.

2.3.2.3 Der Einfluß von Joseph Pascher auf die Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger

2.3.2.3.1 Grundsätzliche Bemerkungen der Rezeption der Lehre Paschers durch Joseph Ratzinger

Es ist zunächst einmal sehr auffällig, daß sich Joseph Ratzinger sehr selten auf Joseph Pascher in direkter Zitation bezieht. Er bezieht sich auf ihn zumeist rein darstellend.

Auffallend ist des weiteren seine häufige Betonung des methodologischen Grundanliegens von Pascher, der Würdigung der nigrica. Wir hatten bereits gesehen, wie Rupert Berger genau dieses Zitat als sehr zentral für jene Prägung erwähnt, die Pascher bei seinen Alumnen hinterließ.[1024]Berger bemerkte, daß Ratzinger öfter darauf verwiesen habe. Daraus können wir ersehen, daß Ratzinger sich genau dieses Anliegen seit seiner theologischen Jugend zu eigen gemacht hat, nämlich subjektiv dem inneren Wesensgehalt der Liturgie auch zu entsprechen.[1025]

Es kommt vor, daß er den alten Lehrer interpretiert und mit dieser Interpretation Aspekte seines Denkens positiv übernimmt, wenn er auch Kritik am Kontext der Aussagen vorbringt. So bringt Ratzinger selbst wichtige Kritikpunkte an der Theorie vor, Liturgie als Spiel zu sehen. Allen Autoren, Pascher wurde dabei ausdrücklich genannt[1026], die sich bislang mit der Frage auseinandergesetzt haben, wirft er aber mangelnde Differenzierung vor.[1027]

Manchmal geschieht dieser Verweis auf den alten Lehrer aber auch, um Paschers Position zu überwinden. Hier wäre beispielsweise Paschers Auffassung von Mahl als Grundgestalt der Eucharistie zu nennen.[1028] Zudem scheint es, daß Ratzinger sich kaum mit der spezifi-

---

1024 Rupert Berger, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Regensburg 2009, 78-90, hier: 82. Vgl. auch die Bemerkung im autorisierten Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

1025 Vgl. die Zwischenüberschrift: „Die subjektive Entsprechung zum objektiven Wesen der Liturgie“ in: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier, in JRGS 11, 383-395 (1978), hier: 389.

1026 Joseph Ratzinger, Homo Ludens. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie 1954), in Mitteilungen 2010, 11-27, hier: 12.

1027 Joseph Ratzinger, Homo Ludens. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie (1954), in: MIPB 3/2010, 11-27, hier: 13.

1028 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 360 und 362.

schen Sakramentenlehre Paschers auseinandergesetzt zu haben scheint (Liturgie als Kultdrama[1029]).

Zusammenfassend muß man aber vor allem festhalten, daß viele *liturgietheologische Grundorientierungen* Joseph Paschers für Ratzinger absolut prägend waren. Diese wurden wohl durch die Vorlesung, aber vielleicht noch mehr durch die abendlichen ‚Puncta' für die Betrachtung am nächsten Morgen vermittelt und haben sich tief in das Denken des Schülers eingesenkt.

An erster Stelle zu nennen wäre die Leib-Christi-Theologie, die in der Darstellung Paschers eine Klammer bildet zwischen der Grundlage und dem Ziel der Liturgie. Liturgie ist Beteiligung am Beten des Sohnes und somit innertrinitarisch grundgelegt. Sie zielt auf die Vergöttlichung des Kosmos, auf die das Leben des Corpus Mysticum als eine opfernde Dynamik ausgerichtet ist.

Zentral ist dabei das vergeistigte und personale Opferverständnis. Das Opfer besteht nicht per se im äußeren Erleiden der Qualen oder in einer Zerstörung, sondern vielmehr in der freien Hingabe der Person. Das Ziel dieser Hingabe ist die Übereignung der Person an Gott und eine neue kosmische Einheit. Pascher legt wert darauf, daß das Opfer von Gott ausgeht. Christus schenkt sich in freier Wahl den Seinen. Damit betont er, daß nicht jene den Opferakt setzen, die die Hinrichtung sichtbar vollziehen.[1030] Das Opfer ist aber auch Gericht, in dem sich die Wende des Geschickes der Menschheit vollzieht.

Im eucharistischen Opfer ist die Kirche Mitopfernde. Liturgie ist logike thysia. Der vorchristliche Kult ist demgegenüber Stückwerk.[1031] Eucharistie ist universalkirchlich geprägt und darf sich nicht im kleinen Kreis einschließen. Sie wird gen Osten gefeiert.

Mit Blick auf diese Grundgedanken kann man Hansjürgen Verweyen recht geben, wenn er sagt: „Man braucht nur zwei Titel zu nennen, um auf den Kern von Ratzingers Eucharistieverständnis geführt zu werden."[1032] Er nennt „Eucharistia" und „Theologie des Kreuzes".

1029 Außer am Rande in: Joseph Ratzinger, Homo Ludens. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie 1954), in Mitteilungen 2010, 11-27.

1030 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8. Hier ergibt sich eine Ähnlichkeit zu: Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

1031 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 9.

1032 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger ..., 139.

2.3.3 Gottlieb Söhngen (1892–1971)

2.3.3.1 Bezug zu Joseph Ratzinger

Gottlieb Söhngen, der Doktor- und Habilitationsvater Joseph Ratzingers war, wie wir bereits gesehen hatten, auch einer jener Lehrer, die Ratzinger selbst als besonders prägend dafür erachtet, daß ihm die Liturgie in seinem eigenen theologischen Werk so zentral geworden ist.“[1033] Im Rückblick würdigt er Söhngen als einen Theologen, der den Blick auf die Quellen gerichtet habe und

> „sich nie mit einer Art von theologischem Positivismus begnügte ..., sondern mit großem Ernst die Frage nach der Wahrheit und so auch die Frage nach der Gegenwart des Geglaubten stellte.“[1034]

Im Rückblick auf die gemeinsame Studienzeit bezeugt Berger die existentielle Theologie, die Söhngen den Studenten erschlossen habe:

> „Söhngen legte Wert auf ein Verständnis der Theologie als *intellectus fidei*. Bei Thomas sah er eher ein Verständnis der Theologie als *scientia credendorum*. Seine Vorlesung über die Theologie sagt, daß dies notwendig sei, aber wenn diese *scientia* das alleinige Regiment führe, dann sei die Theologie zerstört.“[1035]

Zunächst sei kurz auf Leben und Werdegang Söhngens eingegangen, den wir wohl den wichtigsten Lehrers Joseph Ratzingers nennen können.[1036] Clemens Gottlieb Söhngen wurde am 21. Mai 1892 in Köln geboren. Das Abitur machte er 1911[1037] am Kaiser-Wilhelm-Gymnasium seiner Vaterstadt. Danach begann er das fünfsemestrige philosophisch-theologische Grundstudium in Bonn. Mit dem Wintersemester 1913/14 wechselt er mit dem Schwerpunkt Philosophie nach München. Wichtige Lehrer waren Oswald Külpe[1038] (1862–1915)[1039], Mitbegründer des kritischen Realismus und Vertreter einer ‚induktiven Metaphysik‘, und Clemens Baeumker (1852–1924), Erforscher mittelalterlicher Philosophiege-

---

1033 Vgl. Papst Benedikt XVI., Zum Eröffnungsband meiner Schriften (2008), in: JRGS 11, 5-8, hier: 6.

1034 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 63.

1035 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1). Siehe dazu die sorgfältige Analyse von Söhngens Interpretation des Wissenschafts- und Erkenntnisbegriffes bei Augustinus und Thomas in: Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 91-140, vor allem: 91-107.

1036 Soweit nicht anders angegeben, folgen wir dafür Wolfgang Klausnitzer, Söhngen, Clemens Gottlieb, in: BBKL XXI (2003), 1446-1454.

1037 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts.Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 17.

1038 Graulich schreibt irrtümlich Oskar Külpe. (Ebd.)

1039 Vgl. Stephan Bitter, Külpe, Oswald, in BBKL Band XXX, Nordhausen 2009, 822-846.

schichte. Mit seiner Dissertation „Über analytische und synthetische Urteile“[1040] bei Oswald Külpe[1041] wurde Söhngen zum Doctor philosophiae promoviert. Während er durch Baeumker und dessen Nachfolger Joseph Geyser (1869–1948), den er aber nicht mehr persönlich gehört hat, im Sinne einer aufgeklärten Neuscholastik geprägt wurde, war sein Interesse auch stark auf Kant ausgerichtet.

Nach Vollendung des Studiums der Theologie trat Söhngen 1915 ins Erzbischöfliche Priesterseminar zu Köln ein, mußte aber bis Ostern 1916 Militärdienst leisten.[1042] Im Jahr 1916 empfing er die Ordines Minores und wurde am 10. August 1917 zum Priester geweiht.[1043] Es folgten die Kaplanszeit in Essen, St. Peter (1917–1921), und eine Zeit als Religionslehrer am Ursulinen-Lyzeum in Köln-Mühlheim (1921–1924). Im Sommersemester 1924 ist er zunächst Repetent am Erzbischöflichen Collegium Albertinum zu Bonn, bevor er im Herbst 1924 die Leitung der Albertus-Magnus-Akademie[1044] übernimmt.[1045]

Während dieser Zeit, genauer von 1926–1929, verfaßte Söhngen seine theologische Dissertationsschrift über das scholastische Axiom „Ens et verum convertuntur“, die von Paul Simon (1882–1946), Professor für Philosophie und Apologetik in Tübingen in der Tradition von Baeumker und Geyser, betreut wurde. Diese Dissertation[1046] wurde am 7. November

---

1040 Gottlieb Söhngen, Über analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K.-Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Köln 1915.

1041 Klausnitzer gibt irrtümlich Baeumker als Doktorvater an. Er war aber der Zweitgutachter. Vgl. Gottlieb Söhngen, Über analytische und synthetische Urteile. Eine historisch.kritische Untersuchung zur Logik des Urteils. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K.-Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Köln 1915, Innenseite des Buchdeckels mit der Genehmigung der Dissertation auf Antrag der Professoren Oswald Külpe und Clemens Baeumker und dem Vermerk des 13. November 1914 als Datum der mündlichen Prüfung.

1042 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 17.

1043 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts.Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 18.

1044 Vgl. zu all diesen Tätigkeitsorten: Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts.Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 18.

1045 Die Angaben variieren: Markus Graulich datiert diese Tätigkeit auf 1924-1929. Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 18. Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita datiert sie von 1924-1931 und beruft sich auf Söhngen selbst. Vgl. Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 44[168]. Vgl. Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, VII.

1046 Veröffentlicht unter: Gottlieb, Söhngen, Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom Ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln 2), Münster 1930.

1929 von der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen.[1047] Es handelt sich um eine

> „Arbeit, die von tiefen philosophischen Kenntnissen und zugleich von einer tiefen Kenntnis der Scholastik zeugt“[1048].

Im Jahr 1931 habilitierte sich Söhngen bei Arnold Rademacher (1873–1939)[1049] an der Katholischen Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn für Philosophische Propädeutik und Fundamentaltheologie. Seine Habilitationsschrift „Teilhabe am göttlichen Wissen“ wurde nicht als ganze, sondern nur in Teilstudien veröffentlicht. Anschließend war Söhngen als Privatdozent in Bonn tätig.[1050] Von 1936 bis 1942 gab er gemeinsam mit seinem Habilitationsvater die Reihe „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie“ heraus.[1051] Durch Kontakt zu Domkapitular Robert Grosche (1888–1967)[1052] kam Söhngen während seiner Bonner Zeit in näheren Kontakt mit der evangelischen Theologie. Gemeinsam mit Grosche gab er ab 1958 bis zu seinem Tod die Zeitschrift „Catholica“ heraus.

Im Sommer 1937 wechselte Gottlieb Söhngen erst vertretungsweise an die Katholisch-Theologische Fakultät der Staatlichen Akademie Braunsberg in Ostpreußen, wo er ab 13. September desselben Jahres bis zum Wintersemester 1944/45 ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie war.[1053]

Durch die Bombardierung Braunsbergs verlor er seine gesamte Bibliothek.[1054] Nach seiner Flucht aus Ostpreußen übernahm er eine Gastprofessur für christliche Philosophie und Fundamentaltheologie in Bonn.[1055] Im selben Jahr lehnt er einen Ruf nach Göttingen auf den

---

1047 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 18.

1048 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 19.

1049 Vgl. Johannes Madey, Rademacher, Arnold, in: BBKL Band XVI, Herzberg 1999, 1310-1311.

1050 Nach Klausnitzer bis 1937, nach Graulich bis Ostern 1936. Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 20.

1051 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 20.

1052 Vgl. Harald Wagner, Art. Grosche, Robert, in in: LThK^3 4 (1995), 1063.

1053 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 20.

1054 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 5.

1055 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 20.

Lehrstuhl für Religionsphilosophie mit dem Lehrauftrag für patristische und scholastische Philosophie und für katholische Religionsphilosophie ab, obwohl dort zeitgleich auch Nicolai Hartmann lehrte.[1056] Mit Hartmanns Philosophie hatte er sich schon vor seiner Priesterweihe sehr beschäftigt.

Söhngen geht stattdessen im Jahr 1947 bis zu seiner Emeritierung 1958 als einer der Neubegründer der Katholisch-Theologischen Fakultät an die Ludwig-Maximilians Universität München[1057], wo er den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Philosophische Propädeutik einnahm. Einen Ruf an die Päpstliche Lateran-Universität als Professor für Apologetik und Fundamentaltheologie, vorgebracht durch den damaligen Rektor und späteren Kardinal Antonio Piolanti (1911–2001), schlägt Söhngen aus gesundheitlichen Gründen aus.[1058]

Am 4. April 1969 wird Söhngen zum Päpstlichen Hausprälaten ernannt. Am 14. November 1971 verstirbt er in München. Er wird in seiner Vaterstadt Köln begraben. Joseph Ratzinger predigt zur Feier des Requiems (19. November 1971).[1059]

Da es sich um den Doktor- und Habilitationsvater von Joseph Ratzinger handelt[1060], sei noch kurz die prinzipielle akademische Ausrichtung Gottlieb Söhngens umrissen.

Söhngen steht in seiner akademischen Tätigkeit im Kontext „der liturgischen Bewegung, der ökumenischen Bewegung, der Erneuerung der Scholastik und … der Rückkehr zu den Quellen.“[1061] Dabei stand er in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Philosophen und Theologen.[1062] Dies bezeugt einerseits eine große Offenheit des Geistes und des Interesses[1063], andererseits kann es auch im Kontext der Arbeit gesehen werden, der

---

1056 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 20.

1057 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 20f.

1058 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 21.

1059 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 22.

1060 Eine knappe, aber interessante Darstellung wichtiger Schüler Söhngens findet sich in: Manuel Schlögl, Gottlieb Söhngen, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 107-119, hier: 112-115.

1061 Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 44.

1062 Vgl. die ausführliche Aufzählung in: Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 45.

1063 Diesen Horizont und stilistische Charakteristika Söhngens faßt zusammen: Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens

er sich in den 1920er Jahren als Leiter der Albertus Magnus Akademie zu Köln gewidmet hatte, die sich an Albertus Magnus und seinem Schüler Thomas von Aquin orientierte.

> „Das Proprium des Institutes hatte darin zu liegen, die klassische Philosophie des Mittelalters zu studieren und die Geistesströmungen der Zeit vor diesem Hintergrund zu betrachten, um Verbindungen festzustellen und Altes und Neues miteinander ins Gespräch zu bringen."[1064]

Im Prinzip charakterisiert diese Haltung auch einen wesentlichen Aspekt der wissenschaftlichen Position Gottlieb Söhngens. Inhaltlich kann mit gutem Recht das akademische Wirken Söhngens sowohl der Philosophie als auch der Theologie zugerechnet werden. Er selbst gibt einen Einblick in sein Verständnis der Zuordnung beider Wissenschaften:

> „Ein noch so langer Weg über die Philosophie ist niemals ein Umweg zur Theologie; man kann eher zu früh als zu spät sich in die eigentlich theologische Arbeit begeben. … Das beängstigende Übermaß an einer gewissen erbaulichen Theologie in unseren Tagen, die dann auch noch reißenden Absatz findet, hat seine tiefste Wurzel in einem Nachlassen philosophischer Schulung und philosophischen Denkens und wissenschaftlich-kritischer Vernunft überhaupt, bei den Urhebern und bei den Lesern. Echte, verständige Erbauung, auch durch die Theologie, soll damit gerade nicht getroffen sein, wohl aber eine Erbaulichkeit, die als Theologie und Wissenschaft auftritt und den wissenschaftlichen Charakter der Theologie und auch der Philosophie – denn es gab und gibt auch ‚erbauliche' Philosophie – bis auf den Grund verfälscht."[1065]

Als umfassende Idee des philosophisch-theologischen Schaffens Gottlieb Söhngens bezeichnet Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita die „Einheit in der Theologie"[1066], nicht ohne Grund lautet so auch der Titel einer Festschrift für Söhngen.[1067] Einheit bedeutet hier

> „nicht Uniformität, sondern umfassende Einheit als Leben, als Zusammenhang, als Struktur, als Kommunikation, als Dialog – mit allem, worauf sich Theologie bezieht"[1068].

Welche Einheit gemeint ist, lassen die Gliederungspunkte des Inhaltsverzeichnisses von „Die Einheit in der Theologie" erkennen:

– „Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Theologie"
– „Die Einheit von historischer und systematischer Theologie"
– „Die Einheit des eigentümlich Christlichen und des allgemein Menschlichen"[1069]

(Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 43-48.

1064 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 18.

1065 Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, VIIf.

1066 Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 46.

1067 Vgl. Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952.

1068 Heinrich Fries, Söhngen, Gottlieb, in: Wilfried Härle, Harald Wagner (Hg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, München 1987, 220. Zitiert nach: Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 46.

Söhngen war zudem dem ökumenischen Anliegen stark verbunden und suchte hier einen echten akademischen Dialog, vor allem im Ökumenischen Arbeitskreis.[1070] Josef Graf hat in seiner eingehenden Untersuchung des Werkes von Söhngen als dessen „Grundanliegen" hinter der Suche nach der Einheit in der Theologie die „Suche nach einer heilsgeschichtlich orientierten Theologie"[1071] ausgemacht. Dabei könne man eine biblisch orientierte Linie und jene der Fragestellung „von Heil und Geschichte"[1072] ausmachen. Heil und Geschichte aber treffen sich im Christusmysterium. Graf bemerkt:

> „Das Christusmysterium verfügt über eine heilsgeschichtliche Grundstruktur. Es ist heils-g e-s c h i c h t l i c h, weil es sich in einer geschichtlichen Person verwirklichte. Und es ist h e i l s-geschichtlich, weil es göttliches Heilshandeln am Menschen, mysterium salutis ist."[1073]

Manuel Schlögl sieht in Söhngens heilsgeschichtlichem Ansatz „eine echte theologische Revolution", näherhin „eine »anthropologische Wende« vom Menschen als Empfänger göttlicher Weisungen hin zum Menschen als Teilnehmer an der Geschichte der Selbstmitteilung Gottes."[1074]

Letztlich wird Söhngens theologische Sicht der Liturgie schon von seinem eigenen denkerischen Rahmen her wesentlich von der Frage der Gegenwart des Christusmysteriums geprägt. Die Mysterientheologie mußte ihn von daher faszinieren.

1069 Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, XI-XII. Vgl. die folgende Analyse: Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 51. Vgl. auch: Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 46-50.

1070 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 22 und 29f.

1071 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 70.

1072 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 70.

1073 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 309.

1074 Manuel Schlögl, Gottlieb Söhngen, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 107-119, hier: 112.

2.3.3.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Gottlieb Söhngen

Methodologisch sei daran erinnert, daß es uns hier um die Frage geht, inwieweit der akademische Lehrer Gottlieb Söhngen *seinen Studenten* Joseph Ratzinger in der Frage der Kulttheologie geprägt hat. Daraus ergibt sich unsere methodologische Beschränkung auf den Beitrag, den Söhngen während der Studienzeit Ratzingers zur dementsprechenden Fachdiskussion gegeben hat.

Alfred Läpple schrieb über Söhngen: „Aus Ehrfurcht vor dem Mysterium führte Söhngens Weg als Priester hin zur Mysterientheologie von Odo Casel.“[1075] Söhngen war kein Fachliturgiker wie Joseph Pascher. Wenn wir uns nun der Kulttheologie Gottlieb Söhngens widmen, um ihren möglichen prägenden Einfluß auf das Denken seines ‚Meisterschülers‘ (Läpple) Joseph Ratzinger in liturgicis zu ersehen, so bedeutet dies im wesentlichen eine Darstellung seiner theologischen Rezeption der Liturgischen Bewegung und vor allem der Mysterientheologie. Wir unterteilen die Darstellung seines diesbezüglichen Denkens in drei Unterpunkten mit unterschiedlicher Gewichtung. In einem ersten Punkt soll gewissermaßen als eine Grundlage seines liturgietheologischen Denkens auf seine Fassung des Verhältnisses von Wort und Sakrament eingegangen werden. In einem zweiten Punkt geht es dann um die Frage der Gegenwart Christi durch den Glauben und schließlich um seine Meßopferlehre im Kontext der Debatte um die Mysterientheologie

2.3.3.2.1 Das Verhältnis von Wort und Sakrament – ein Einstieg in die Kulttheologie Gottlieb Söhngens

Markus Graulich hat in seiner Dissertation darauf hingewiesen, daß Söhngen zu den Pionieren der Zuordnung von Wort und Sakrament gehört.[1076] Dabei gehe er zur Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament von der Ekklesia als Gemeinschaft des Kultes aus.[1077] Diese Bestimmung von Kirche „betont Söhngen seine ganze Schaffenszeit über in enger Anlehnung an Casel.“[1078] Das Verständnis der Kultgemeinschaft birgt Implikationen für jenes des Kirchengebäudes:

1075 Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 80.

1076 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 58.

1077 Vgl. ebd.

1078 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 322.

„Das, was den Kirchenraum zum Haus Gottes macht, ist nicht in erster Linie die Gegenwart Christi im Tabernakel, wie sie von der mittelalterlichen Frömmigkeit hervorgehoben wird. Das Gotteshaus erhält seine christliche Bedeutung dadurch, daß sich in ihm die zum wahren Gottesdienst aufgerufene Christengemeinde als Versammlung Gottes trifft. Das Gotteshaus wird Kultraum der Christusgemeinde, die durch das Wort Gottes aus der Welt heraus- und zum wahren Gottesdienst aufgerufen wird.“[1079]

Neben dem hier klar ausgedrückten theologischen Vorrang der den Kult vollziehenden Gemeinschaft kommt ebenso der Aufbewahrung des Allerheiligsten ihre Bedeutung zu. Auch diese mache eine Kirche zu einem Gotteshaus. Söhngen spielt also das eine nicht gegen das andere aus. Vielmehr führen ihn diese Gedanken zum Konzept einer doppelten Christusgegenwart.[1080] Diese werde „durch die Einheit von Wort und Sakrament bewirkt, aus der sich die Kultwirklichkeit der Kirche aufbaut.“[1081] Ihm selbst geht es um die nähere Bestimmung dieser Einheit.[1082]

Bei der Zuordnung von Wort und Sakrament ist bei Söhngen, der wesentlich zur Wiedergewinnung des Zeichenbegriffs in der Sakramentenlehre beigetragen hat,[1083] ihr Charakter als Zeichen von Bedeutung. Dabei sieht er „Begriffswörter“ als „s*igna formalia*“ und „die Sakramente“ als „*signa instrumentalia*“[1084].

Der gemeinsame Charakter von Wort und Sakrament als Zeichen weist bereits auf eine innere Verwiesenheit beider hin, die mithilfe der augustinischen Sakramentendefinition noch offensichtlicher wird. Sie beinhaltet bekanntlich bereits das Wort und bestimmt es als sacramentum audibile, das Sakrament aber als verbum visibile.[1085] Die Verwirklichung des-

---

1079 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 58.

1080 Vgl. Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 323.

1081 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 323.

1082 Vgl. Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 324.

1083 Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 475.

1084 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 60.

1085 Augustinus, In Evangelium Ioannis tractatus, 80, 3. Angeführt nach: Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 324. Vgl. auch: Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 60.

sen, wovon das Wort kündet, geschieht also im Sakrament, während dieses vom Wort her seine Deutung erfährt.[1086]

Graulich verweist in seine Analyse der Theologie Söhngens auf das Wort als „*verbum fidei*“ und als „*verbum sacramenti*“[1087]. Dabei ergeben sich als Bezugspunkte „Wort und Element im Verhältnis zum Sakrament und Wort und Sakrament im Verhältnis zu Kult und Kultgemeinschaft.“[1088] In diesen Polen von Wort, Element, Sakrament und Kultgemeinschaft besteht nach Söhngen folgende Analogie:

> „Es verhalten sich Wort und Element (oder Materie) analog zum Sakrament, nämlich gleichsam wie die Form zum Stoff, und Wort und Sakrament analog zum Kult, nämlich gleichsam wie dessen Geistigkeit und Wirklichkeit; und es verhalten sich Wort und Element im Sakrament analog zu Wort und Sakrament im Kult.“[1089]

Damit hat der Kult selbst aber einen worthaften Charakter. Er ist „nicht ohne Geistigkeit“ und zugleich ist diese wiederum nicht absolut zu setzen, denn „Geistigkeit [ist] stets Wirklichkeit“[1090].

Josef Graf sieht genau diese Zuordnung „von Geistigkeit und Wirklichkeit … als grundlegend bedeutsam … für Söhngens nähere Erörterungen zu den verschiedenen Weisen der wirklichen Gegenwart des Mysteriums.“[1091] Und in der Tat hat diese Zuordnung eine innere Entsprechung dazu, wie der Lehrer Ratzingers vom Logos, also vom Wort her, das Christusmysterium im Abgrenzung vom Mythos beschreibt. Während lezteres ein „Logos … jenseits der Geschichte“ sei, betont er bei ersterem das Historische und zwar so, daß es an seine Betonung des Wirklichen bei der Zuordnung von Wort und Sakrament erinnert:

> „Das Christusmysterium ist nicht das reine mysterium divinum von einem ewigen Logos bei Gott, sondern das mysterium divinum simul et factum historicum des fleischgewordenen Logos. Der Logos, der ewig bei Gott war, hat sich in die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit und Zeitlichkeit hineinbegeben“[1092].

1086 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 60.

1087 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 59.

1088 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 59.

1089 Gottlieb Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV), Bonn, ^{2}1940, 18.

1090 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 325.

1091 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 325.

Den Hintergrund von Söhngens Zuordnung von Wort und Sakrament bildet sein Zugang zur Offenbarungstheologie, die er mit der Terminologie der Mysterienlehre beschreibt.[1093] Seine Bestimmung von „*Wort*offenbarung“ birgt dabei die folgenden Implikationen:

> „Das Wort Gottes ist, weil Gottes Wort, Tat, sozusagen Tatwort; und die Tat Gottes ist, weil Gottes Tat, Wort, sozusagen Geisttat. Das Im-Werke-sein ist die göttliche Wirklichkeit des Wortes Gottes; und das Im-Worte-sein ist die göttliche Geistigkeit der Taten Gottes.“[1094]

Und genau diese Struktur prägt das Verhältnis von Wort und Sakrament in der Kirche:

> „Der lebendigen Einheit von Wort und Tat in der göttlichen Offenbarung des Mysteriums läuft gleich und soll gleichlaufen die lebendige Einheit von Wort und Sakrament in der kirchlichen Verkündigung des Mysteriums.“[1095]

Dabei haben Wort und Sakrament aber gewissermaßen Teil am Offenbarungsgeschehen, das zwar in Christus „ein für allemal“ erfolgt ist, in ihnen als den beiden Teilen kirchlicher Verkündigung aber „stete Gegenwart [wird]“[1096].

Söhngen entwickelt so eine reiche Theologie des Wortes und sieht „die Wirkmacht des Gotteswortes in der Schöpfung und Erlösung“, wobei sie „[i]n der Messe … in der kirchlichen Verkündigung am klarsten zum Tragen [kommt].“[1097] Der Herr ist von seinem Wort nicht zu, und so geht Söhngen von seiner Gegenwart in der Wortliturgie aus.[1098]

Das Verhältnis von Wort und Sakrament faßt der Lehrer Ratzingers am tiefsten als eine innere Durchdringung:

1092 Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fideii (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, VII. 342-369, hier: 348, vgl. 355.

1093 Vgl. etwa: Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fideii (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, VII. 342-369, hier: 345. Der Grund liegt in folgender Verhältnisbestimmung: „Mysterium und Offenbarung sind einander fordernde Begriffe, die sich gegenseitig bestimmen, so daß der eine Begriff nicht ohne den anderen verstanden werden kann.“ Ebd., 354.

1094 Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analyis fidei (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 342-369, hier: 355.

1095 Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analyis fidei (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 342-369, hier: 355.

1096 Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analyis fidei (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 342-369, hier: 359.

1097 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 326.

1098 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 62 und Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 325f.

> „Die Einheit von Wort und Sakrament kann im christlichen Kult nicht innerlich genug verstanden werden; wir dürfen geradezu von einer wechselseitigen Erfüllung von Wort und Sakrament sprechen.“[1099]

Dies verdeutlicht sich bei Söhngen auch in der Eucharistie.Vormesse und Opfermesse sieht er demnach als innerlich aufeinander bezogen.[1100] Josef Graf bemerkt:

> „Beachtenswert erscheint hier …, wie sehr unser Autor betont, daß die WortVerkündigung des Wortgottesdienstes bereits an der sakramentalen Wirklichkeit des Messopfers Anteil hat, weil sie auf das sakramentale Geschehen vorbereitet, ähnlich wie der Alte Bund das Kommen Christi vorherbezeugte.“[1101]

Diese Sichtweise trifft sich bemerkenswerterweise einerseits mit dem Anliegen der mittelalterlichen Messallegorese, die sogenannte Vormesse von der Christusverheißung des Alten Bundes her zu deuten[1102] und nimmt andererseits ein wichtiges Anliegen von Sacrosanctum Concilium vorweg, beide Teile der Messe als einen einzigen Kultakt zu verstehen.[1103]

Das Ziel des Gottesdienstes als einer Einheit von Wort und Sakrament besteht nach Söhngen, wie eingangs erwähnt, im Aufbau der Kirche als Kultgemeinschaft.[1104] Näherhin wirken Wort und Sakrament als „zugleich Kultformen und Heilmittel“ in dieser Kultgemeinschaft „das Heil und die Gnade“.[1105] Dabei gibt es auch ein inneres Verhältnis von Gottesdienst und Leben:

> „Das Heil, das im Kult gefeiert und zuteil wird, drückt sich in der Nächstenliebe aus, wobei das Lob, das Gott im Kult zuteil wird, und die Liebe in der Weise miteinander verbunden sind, daß der Gottesdienst den Vorrang vor dem Dienst am Nächsten hat.“[1106]

1099 Gottlieb Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV), Bonn [2]1940, 18. Vgl. auch Graulich: „Wort und Sakrament sind aufeinander bezogen und hingeordnet, sie durchdringen einander, zumal wenn es sich um das Gotteswort handelt, das da verkündet wird und zugleich Geistigkeit und Mächtigkeit, Anspruch und Gnade ist.“ Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 60f.

1100 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 61.

1101 Josef Graf, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der ‚Einheit in der Theologie‘. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991, 325.

1102 Vgl. dazu etwa: Joseph Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe I, Wien/ Freiburg/ Basel 1962, 117f.

1103 Vgl. „Duae partes e quibus Missa quodammodo constat, liturgia nempe verbi et eucharistica, tam arcte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant.“ SC 56.

1104 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 62.

1105 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 62.

1106 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 62.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Söhngens Bestimmung der Kirche als Kultgemeinschaft aus Wort und Sakrament eine gute Grundlage bildet, auch katholischerseits das Wort im Gottesdienst angemessen würdigen zu können. Seine Gedanken bieten letztlich eine Begründung für die worthafte Grundstruktur des Kultes, die Wirkmächtigkeit des Wortes[1107] und schließlich eine elementar-materiell gebundene Seite des Kultes, zum Aufbau der Kultgemeinschaft, also der Kirche.

Mit seinen Erörterungen zur Gegenwart Christi im Wort führt er zudem einen Differenzierung durch, die im Kontext der mehrschichtigen Bestimmung der Gegenwart Christi bei Söhngen steht, auf die wir nun zu sprechen kommen. Ausgangspunkt ist die Frage nach der Gegenwart Christi durch den Glauben.

2.3.3.2.2 Die Frage der Gegenwart Christi

Bei der Frage, wie Gottlieb Söhngen die Gegenwart Christi durch den Glauben näher zu fassen und im Vergleich zu anderen Gegenwartsweisen darzustellen sucht, beschränken wir uns auf seinen grundlegenden Beitrag, der auf einen Vortrag im Jahr 1949 in Maria Laach zurückgeht und in einer liturgiewissenschaftlichen Publikation veröffentlicht wurde.[1108] Dieser Artikel hat eine solche Relevanz, daß er zu Recht[1109] fast zwanzig Jahre später in unveränderter Weise nochmals vorgelegt worden ist.[1110]

A) Darstellung von „Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17)“[1111]

In einem ersten Teil widmet sich Söhngen der biblischen Grundlegung der Gegenwart Christi durch den Glauben in Eph 3,8-19.[1112] Diese Stelle liest er nun paraphrasierend im Kontext der Tempeltheologie des Epheserbriefes, wobei sich der neue Tempel aus Juden und

[1107] Söhngen spricht später auch von der Verkündigung der Offenbarung „durch das wirkmächtige Wort und das wirkmächtige Zeichen“. Gottlieb Söhngen, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg/München 1962, 98.

[1108] Erstveröffentlichung als: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe, in: Franz Xaver Arnold/Balthasar Fischer (Hg.), Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen (FS Josef Andreas Jungmann),, Freiburg 1950, 14-28.

[1109] So Heinrich Fries, Einführung, in: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 9-15, hier: 9f.

[1110] Ursprünglich gehalten auf der Zweiten Studientagung des Abt-Herwegen-Instituts zu Maria Laach vom 26. bis 28. Juli 1949, veröffentlicht unter: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 31,7). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe, in Franz Xaver Arnold / Balthasar Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung (FS Joseph Andreas Jungmann), Freiburg 1950, 14-28. Anschließend veröffentlicht in: Gottlieb Söhngen, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 324-341. Die Angaben zur Tagung und Erstveröffentlichung siehe: Ebd., 324. Der Text wurde unverändert nochmals vorgelegt in: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967. Dieser Ausgabe folgen wir.

[1111] Diese Untergliederung ist eine Hilfe zum besseren Verständnis. Sie weicht von der Hauptgliederung der Untersuchung ab und wird nicht in sie übernommen.

[1112] Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 20.

Heiden, geeint im Eckstein Christus, auf dem Fundament der Apostel und Propheten erbaue. Dieser Tempel sei der Leib Christi.[1113] Dabei erfolge der „Zutritt zu Gott durch den Glauben an Christus“.[1114] Die Formulierung „durch den Glauben“ versteht Söhngen zunächst als causa instrumentalis.[1115] Dabei sei aber im paulinischen Sinne „Glaube kein bloßer Durchgang“, sondern vielmehr auf Erden „die bleibende Lebensform, in der uns Christus gegeben ist.“[1116] Dies unterscheide sich von der Anschauung und sei damit zunächst der Hoffnung zuzuordnen.

Söhngen überträgt diesen Grundbefund in den Kontext der theologischen Klärung von wesenhafter und wirkhafter Gegenwart, wobei die erstere „für die eigentliche“[1117] gehalten wurde. In der untersuchten Epheserstelle liege aber der Akzent auf der wirkhaften, die paulinisch nicht als uneigentliche verstanden werden dürfe und „eine durchaus sittliche Prägung [hat], die nicht leicht überschätzbar ist.“[1118] So bewege dieser Gedanke den Gläubigen zu einem entschiedenen Leben der Christusnachfolge.

Spätere Theologie habe das Ontologische in das Paulinische hineininterpretiert, wobei Söhngen nicht die dahinterstehende Schlußfolgerung kritisiert, wohl aber die Zuschreibung derselben in das Gedankengut des Textes selbst.[1119]

Söhngen betont demgegenüber eine „gegenwartsschaffende Bedeutung“[1120] des Glaubens in Analogie zur Präsenz eines geliebten Menschen im Herzen: „*Christus wird unser Gedanke*. Und das kann so eindringlich werden, daß all unsere Gedanken bei Christus sind.“[1121] Er insistiert förmlich auf dieser gegenwartsschaffenden Macht des liebenden Gedankens und verweist auf ein Zitat von Thomas von Aquin zur Bestätigung des „*esse intentionale*“.[1122] Den analogen Charakter der Aussage faßt er so, daß die Gegenwart Christi durch den Glauben weitaus wirklicher sei als jene des geliebten Menschen durch den Gedanken.[1123]

1113 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 20f.

1114 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 21.

1115 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 22.

1116 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 22.

1117 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 23.

1118 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 23.

1119 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 24.

1120 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 24.

1121 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 24.

1122 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 25. Das Thomas-Zitat laute bei Söhngen: „Constat autem, quod qui credit in Christum, sumat eum intra seipsum, secundum illud Eph 3,17 Christum habitare per fidem in cordibus vestris … fide scilicet (caritate) formata, quae non solum perficit intellectum, sed etiam affectum.“ Thomas von Aquin, In Joannem 6,6. Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 25. Im Original ist das Zitat kursiv gesetzt.

1123 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 33.

Söhngen baut nun auf dem Christusgedanken „als d[er] neue[n] Denkform, die unser Leben umgestaltet in die neue Art der Christusgesinnung und des Christuslebens“[1124] weiter auf. Dieser Gedanke sei nämlich eine Gabe des Heiligen Geistes. Söhngen folgert aus der geistigen Natur des Gedankens selbst und dem eigentlichen Subjekt, dessen er ist, die Einwohnung des Geistes im Gläubigen.[1125]

Er verweist nun auf den Kontext der Epheserstelle, wo der Geist im paulinischen Sinne erkennbar sei. Dies bedeutet für ihn, unter Bezugnahme auf 1 Kor 2,5, daß sich „δύναμις und πνεῦμα“[1126] entsprechen. Auch hier stehe also das Dynamisch-Wirkende und nicht das Ontologisch-Substantielle im Vordergrund:[1127] „Der paulinische Geistbegriff ist ein Kraft- und Tatbegriff, freilich ein Begriff personhafter Kraft und Tat.“[1128]

Söhngen möchte nun den inneren Bezug von Eph 16 und 17a über den Verweis auf Gal 4,4-7 und Röm 8,8-17 aufzeigen. Dazu kristallisiert er aus den Bezugstellen folgende Aussagen heraus: Zunächst werde die Sendung des Geistes durch Gott in unser Herz ausgesagt. Dieser Geist sei der seines Sohnes. Dieser Geist Gottes und Christi rufe in uns Abba.[1129] Schließlich bemerkt der Autor:

> „Dieser unser Vaterruf und der Sohnesgeist in unseren Herzen sind das innere Zeugnis dafür, daß wir in der Tat Söhne Gottes sind.“

Daraus folgert Söhngen die *Einwohnung* des Geistes in uns und diese bedeute „dasselbe wie: daß *Christus* in unseren Herzen wohnt“.[1130] Dabei interpretiert er aufgrund der übereinstimmenden Aussage von Eph 3,17 a und Gal 4,6 die Einwohnung Christi dahingehend, daß er „seinem Geist nach in unseren Herzen wohnt.“[1131] Schließlich verweist er auf Röm 8,8-17 und faßt eine fünffache Aussage zusammen:

- Zunächst die Einwohnung des Geistes in uns.[1132]
- Dieser Geist Gottes sei der „Geist Christi, den wir haben, so daß wir Christo angehören und Christus in uns ist.“[1133]

1124 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 25.
1125 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 26.
1126 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 26.
1127 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 26.
1128 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 26f.
1129 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 27f.
1130 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 28.
1131 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 28.
1132 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 29.
1133 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 29.

- Dieser „einwohnenden Geist Gottes und Christi ist das (neue) Leben unseres Geistes“[1134], das zugleich gottgefällig ist als auch ausgerichtet auf die Verlebendigung nach dem Tod.
- Es handelt sich um „de[n] Geist unserer Sohneseinsetzung“[1135]. Indem er aus uns zum Vater ruft, bezeugt er, daß wir Kinder Gottes sind.
- Dieser Geist bewirkt „Gleichgestaltung mit dem Bilde des Sohnes“[1136], und zwar im Leiden, was der Abtötung entspreche, und auch in der nicht nur eschatologisch zu verstehenden Verherrlichung.[1137]

Söhngen faßt das Wechselverhältnis von Sohn und Geist in bezug auf die Einwohnung im Herzen des Gläubigen wie folgt:

> „Wo der Geist Gottes, da wohnt und wirkt in uns Christus; und wo Christus, da wohnt und wirkt in uns sein Geist. Denn »der Herr ist der Geist«, wie das kurze inhaltschwere Wort von 2 Kor 3,17 lautet.“[1138]

Dieses Wechselverhältnis versteht er ganz im bereits beschrieben Kontext einer dynamisch-wirkenden Präsenz.

Mit Verweis auf verschiedene Schriftstellen behandelt Söhngen zunächst den Empfang des Geistes durch Glaube und Taufe, die immer zusammengesehen werden müßten, um dann schließlich zur Präsenz der Liebe zu kommen, die ebenso durch den Geist gemäß Röm 5,5 unseren Herzen innewohnt.[1139] Söhngen kommentiert, dies wieder auf die Epheserstelle rückbeziehend:

> „Ohne Liebe gibt es aber keine echt christliche Erkenntnis; und die Agape, die Christusagape, ragt über die Gnosis hinaus. … Glaube und Liebe, Erkenntnis und Glaube, Erkenntnis und Liebe lassen sich im Christenleben nicht trennen.“[1140]

Dies führt Söhngen zur Formulierung einer These, in die er seine Interpretation von Eph 3,17 kleidet:

> „*Der Christusgeist wohnt in unserem inneren Menschen als personhafte Denk- und Lebenskraft durch den Christusglauben, der sich solcherweise in Liebe und Erkenntnis auswirken soll zu unserer Erfüllung mit Gottesfülle*.“[1141]

1134 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 29.

1135 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30.

1136 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30.

1137 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30.

1138 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30.

1139 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 31.

1140 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 31f.

1141 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 32.

Auf den Punkt gebracht, handelt es sich also um „eine geisthafte, keine leibhafte Christusgegenwart“,[1142] die deswegen aber nicht weniger wirklich sei. Söhngen plädiert in scharfer Weise dafür, daß man die Gegenwart Christi nicht auf die leibliche einengen dürfe. Zunächst weist er darauf hin, daß man sonst in „jenes kapharnaitische Mißverständnis“[1143] geraten würde, gegen das sich Joh 6, 63f[1144] richte. Des weiteren verweist er darauf, wie Thomas den Empfang der Kommunion im Unterschied zum bloß leiblichen Essen als ein geistiges Ereignis charakterisiert.[1145]

Söhngen schließt den bibeltheologischen Teil seiner Untersuchung mit zwei Gedankengängen. Der erste bringt das Verhältnis zu Christus auf den Punkt, das durch die Einwohnung des Geistes durch den Glauben entsteht:

> „Christus und wir sind durch den Glauben nicht zwei in einem Fleisch, aber wirklich zwei in einem Geist, in dem einen Gottesgeist, der auch der Geist Christi ist und in uns Wohnung nimmt durch den Glauben an Christus.“[1146]

Zudem zieht er Folgerungen für den Begriff des Glaubens selbst. Indem er nämlich die Gegenwart Christi bewirke, sei er gemäß dem paulinischen Schriftbefund alles andere als ein bloßes Fürwahrhalten.[1147]

Nach dem Schriftbefund wendet sich Söhngen der theologischen Durchdringung der Frage der Christusgegenwart durch den Glauben zu. Dazu identifiziert er sie mit der Gegenwart durch die Gnade[1148]. Theologisch würde diese Gnadengegenwart auf eine zweifache Weise differenziert. So unterscheide sie sich von der Allgegenwart, die der göttlichen Natur Christi zukomme. Im Gegensatz zu dieser also bedeute die Gegenwart durch die Gnade jene

> „besondere Gegenwart, wie sie dem Herrn als dem gottmenschlichen Mittler eignet auf Grund seines erlösenden Heilswerks, vorzüglich seines Opfertodes am Kreuz und seiner Auferstehung. Durch Christus den gottmenschlichen Mittler ist dessen Gnadengegenwart im erlösten Menschen zugleich auch eine solche Gottes und des Heiligen Geistes.“[1149]

1142 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 32.

1143 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 33.

1144 Im Text steht hier irrtümlicherweise 5,63,64.

1145 Söhngen zitiert den Aquinaten: „Spiritualis est ita manducatio, per quam quis percipit effectum huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coiniungitur per fidem et caritatem.“ STh III 80 1. Im Original ist der Text kursiv gesetzt. Das Zitat ist durch Söhngen leicht umformuliert. Als weiteren Zeugen verweist er auf Augustinus: In Evangelium Ioannis tractatus 25,12.

1146 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 34.

1147 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 34.

1148 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 37.

1149 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 37.

Zweitens unterscheide man von den gerade genannten Gegenwartsweisen Christi noch die sakramentale, gemeint die substantielle eucharistische.[1150] Söhngen möchte nun untersuchen, in welchem Verhältnis die Gegenwart durch den Glauben zu dieser sakramentalen steht. Die übliche Unterscheidung, die sakramentale Gegenwart als wesentlich und jene in der Gnade als geistig zu fassen, bejaht Söhngen, sieht darin aber zugleich auch die Gefahr, die gnadenhafte Gegenwart „als weniger wirklich und letzterdings uneigentlich“[1151] zu verstehen. Diese Gefahr konkretisiert er sodann mit Verweis auf das Mittelalter und dem Gegensatz von aristotelischem und augustinischen Denken. Thomas von Aquin selbst habe in diesem Punkt

> „gut augustinisch geschrieben und … die heilige Überlieferung von den Aposteln und Vätern her treu weitergegeben“.[1152]

Zu seiner Zeit habe allerdings schon eine gegenteilige Bewegung begonnen, die im Spätmittelalter stark geworden sei und eine starke Relativierung der Gegenwart durch die Gnade gegenüber der eucharistisch-sakramentalen Gegenwartsweise Christi gebracht habe.[1153]

Söhngen geht nun auf eine Stelle der Vorlesung Luthers zum Galaterbrief ein[1154] und vergleicht diese in differenzierter Weise mit Thomas von Aquin.[1155] Der Unterschied zu Luther besteht demnach im Glaubensbegriff insofern, als die fides caritate formata nach katholischem Verständnis die Gegenwart Christi bewirkt.[1156]

Beim direkten Vergleich der Gegenwart Christi durch den Glauben und der sakramentalen verweist Söhngen auf den schon genannten Unterschied zwischen geistiger und wesenhafter Gegenwartsweise. Zum besseren Verständnis dieser Unterscheidung betont er vor einer weiteren Klärung,

> „daß auch im übernatürlichen Bereich der Wirklichkeitsbegriff mehrschichtig liegt, wie es nicht anders im natürlichen Bereich der Fall ist. Je einem anderen Wirklichkeitsbegriff wird aber je ein anderer Gegenwartsbegriff entsprechen.“[1157]

1150 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 37f.

1151 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 38.

1152 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 38.

1153 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 38f.

1154 Die Angaben lauten: Martin Luther, Galaterbrief-Vorlesung vom Jahre 1535: Weimarer Ausgabe, Bd. 40, I. Halbband, 228, 31-229,31. Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 39.

1155 SCG III, 40. und In Ioannem 6,6.

1156 Söhngen verweist dazu auf die Lehrentscheidung Trients. D800 = DH 1531. Er ergänzt die Stelle um das Zitat von Röm 5,5 aus DH 1530. Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 41.

1157 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 41. Er verweist hier auf seine Unterscheidung von Substanz und Aktualpräsenz, die wir bei seiner Meßopferlehre noch darstellen werden.

Die weitere Klärung erfolgt dann in Form von Thesen, die auf der Grundüberzeugung aufbauen, daß

> „beide [Gegenwartsweisen, Anm. S.C.] etwas ebenso Geistiges wie Wirkliches besagen, freilich in verschiedenem, aber je eigentlichem Sinne.“[1158]

Im ersten Thesenkomplex versucht er die gnadenhafte Gegenwartsweise als eine durch den Hl. Geist bewirkte geistige und reale zu fassen. Die „*praesentia spiritualis*“ sei „*geistbewirkte*“, „*geistwirksame*“ Gegenwart, ja „*Geistesgegenwart*“.[1159] Sie sei zudem eine „praesentia realis“ der „gratia increata“,[1160] wobei der Heilige Geist Gleichförmigkeit mit dem Geist und dem Leben Christi „in Erkenntnis und Liebe“[1161] bewirke und uns so dem Herrn eine.[1162]

Die Einigung der Gläubigen mit dem Heiligen Geist sei nicht analog zur hypostatischen Union zu verstehen, sondern sie sei accidentialiter und auf der Ebene des

> „*esse intentionale* in seinem übernatürlichen Vollsinn und so in seiner Art von wirksamer Wesenhaftigkeit zu begreifen.“[1163]

Damit bleibt Söhngen prinzipiell bei der Bestimmung der Gnade als Akzidenz, wie Thomas von Aquin sie vornimmt.[1164]

1158 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 42.

1159 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 43.

1160 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 43.

1161 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44.

1162 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44.

1163 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44.

1164 Vgl. STh I II 110 2 ad 2. Zum esse intentionale bei Thomas von Aquin siehe: Dominik Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt am Main 2004, 43f.

Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita beklagt: „Genauer bespricht Söhngen den Begriff der akzidentiellen und intentionalen Einheit leider nicht.“ Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 183, vgl. auch 183[145]. Hierauf ist zu erwidern, daß die Begriffe, die Söhngen verwendet ganz normale Fachbegriffe scholastischer Theologie bzw. Philosophie sind. Man kann einem Autor wie Söhngen, der sich auf seine Weise um einen Verlebendigung des scholastischen Ansatzes in seinem ganzen akademischen Leben müht, nicht vorwerfen, scholastische Terminologie zu verwenden. Es ist keine Sonderbegrifflichkeit, die Söhngen hier aufstellen würde, ohne sie näherhin zu erläutern.

Derselbe Autor formuliert hier eine weitere Kritik an Söhngen, die in ihrem Kontext festgehalten werden soll: „Söhngens Anliegen aber ist uns klar, daß die Einwohnung des Heiligen Geist [sic] in uns nicht zu einer Verschmelzung, sondern zu einem gegenseitigen Ineinanderwohnen führt. Der Heilige Geist ist in uns und wir sind in ihm, ohne Vermischung der Personen. Wir sind jedoch der Meinung, daß der Begriff Söhngens ‚akzidentielle und intentionale‘ Einheit nicht hinreichend ist, um die Bedeutung der personalen Begegnung in der Glaubensgegenwart zu betonen. Denn der Begriff ‚akzidentiell‘ bewegt sich im Substanz-Akzidenz-Schema, wo die Substanz als das Wesen, das als Träger hinter den in Erscheinung tretenden und erfahrbaren Eigenschaften steht, und die Akzidentien als die Eigenschaften, die in Erscheinung treten und erfahrbar und aussagbar sind, verstanden werden. In diesem Schema kommt der personale Charakter der Begegnung zwischen Christus durch den Heiligen Geist und den Christen nicht zum Ausdruck.“ (Ebd. 183). Dazu ist zu sagen, daß der Autor hier verschiedene Ebenen miteinander vermischt. Söhngen möchte an der von ihm behandelten Stelle eine ausgesprochen ontologische Frage beantworten, die sich im Kontext einer Theologie, die zumindest scholastisch geprägt ist, sofort stellt, wenn von Vereinigung zwischen einer göttlichen Person (hier dem Heiligen Geist) und dem Gläubigen (also einem Menschen) die Rede ist. Ist dies zu erklären nach dem Modell der unio hypostatica? Offensichtlich nicht! Genau dies lehnt Söhngen ja ab. Dennoch versucht er diese Einheit mit metaphysischen Begriffen zu beschreiben, um ihre Bedeutung hervorzuheben. Die Kritik hat die Tendenz, den Akzidenzbegriff als etwas gewissermaßen Nebensächliches zu sehen, was er in der scholastischen Theologie durchaus nicht der Fall ist. Erst auf dieser Grundlage kann man nun die Frage stellen, in-

Im zweiten Thesenkomplex bestimmt Söhngen die sakramentale, eucharistische Gegenwartsform als „wirkliche, aber durchaus geistige Gegenwart des verklärten Geistleibes des Herrn."[1165] Allein an dieser Formulierung erkennt man bereits, wie er auf dem geistigen Charakter dieser substantiell-leiblichen Gegenwartsweise förmlich insistiert. Er führt dies näher aus. So handelt es sich hier um eine „*praesentia substantialis*" Christi, und zwar „seinem *leibhaftigen, gottmenschlichen Wesen nach*",[1166] also nicht rein geistig oder virtuell.[1167] Diese Gegenwart wird erklärt durch die klassische Transsubstantiationslehre. Es handelt sich um eine substantiale Gegenwart, „*sine dimensionibus loci et temporis*"[1168] unter den Akzidentien: „[D]urch Wesensverwandlung von Brot und Wein west Christi Fleisch und Blut *unter wesensfremden Gestalten"*[1169].

Zugleich handelt es sich hier um eine „*praesentia spiritualis*", sowohl der Ursache als auch der Wirkung nach. Denn sie sei „*geistbewirkt[e]*"[1170] Gegenwart des verklärten Leibes Christi. Der Wirklichkeit des verklärten Leibes entspreche aufgrund seiner Geistigkeit „seine geistförmige Gegenwart im Sakrament"[1171].

Im dritten Thesenkomplex kommt Söhngen nun auf einen Punkt zu sprechen, der auch in seiner Meßopferlehre beherrschend ist, der Unterscheidung „der *Substanzgegenwart* des *Christus passus*" von „d[er] *Aktgegenwart* der *passio Christi*"[1172]. Dabei ordnet er die Substanzgegenwart der „res sacramenti" zu, wobei diese „eine *praesentia substantialis et*

---

wieweit durch eine solche Sichtweise Söhngen eine personale ausschließt oder diese prinzipiell sogar verunmöglicht wäre. Dazu ist wiederum zu sagen, daß Söhngen gerade aufgrund des seinsmäßigen Befundes wichtige personale Akzente setzt. So betont er, wie der Heilige Geist aus uns zum Vater ruft, was eine Hineinnahme in das innergöttliche Leben und Lieben selbst besagt. Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30. Zudem enthält die immer wieder betonte Charakterisierung des Heiligen Geistes als dynamis oder Kraft ein ungemein personales Element. Sagt Söhngen doch etwa: *„Der Christusgeist wohnt in unserem inneren Menschen als personhafte Denk- und Lebenskraft durch den Christusglauben, der sich solcherweise in Liebe und Erkenntnis auswirken soll zu unserer Erfüllung mit der Gottesfülle."* Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 32. Die Kritik zielt aber darauf, das Substanz-Akzidenz Schema als solches als gegenüber einem personalen Ansatz verschlossen zu behaupten. Daß prinzipiell ein scholastisch-metaphysisches Denken ein personales nicht ausschließt, sondern sogar einschließen bzw. fordern kann, zeigt etwa die Gnadenlehre eines anderen Kölner Theologen, Matthias Joseph Scheeben (1835-1888). Vgl. dazu: P. Norbert Hoffmann SS.CC., Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendender Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben (Analecta Gregoriana series B, n. 51), Rom 1967, beispielsweise: „So erreicht auch unsere Begegnung mit dem himmlischen Vater nur dann die letzte erlebnismässige personale Tiefe, wenn er seinsmässig dadurch unser Vater wird, dass er uns seine eigene Substanz schenkt"

1165 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44.

1166 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44.

1167 Vgl. ebd.

1168 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44. Ähnlich hatte dies zuvor schon Schmaus formuliert. Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 30. Hier ist ein direkter Einfluß Casels zu sehen. Vgl.: André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 36.

1169 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 45.

1170 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 45.

1171 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 45.

1172 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 45.

absoluta“ und „nach seiner Weise eines *Selbstandwesens*“[1173] sei. Die Dauer der Gegenwart ist an die Gestalten gebunden.[1174]

Die Aktualpräsenz der passio umschreibt Söhngen wie folgt:

> „Die *memoria passionis* Christi bildet die *celebratio sacramenti*, das heißt *die Opferhandlung, in der Christi Opfertod am Kreuz dargestellt und fruchtbar gemacht wird.*“[1175]

Die Gegenwart der Passio in der Opferhandlung sei eine „*praesentia actualis et relativa*“. Damit greift Söhngen unausgesprochen eigentlich die Lehre des Tridentinums auf, die das Meßopfer als sacrificium verum et proprium[1176] *und* als sacrificium relativum[1177] bestimmt, was durch seine folgenden Äußerungen noch klarer wird. Das verum et proprium sacrificium betont er, wenn er sagt:

> „[D]as Leiden des Herrn wird vergegenwärtigt nach Weise eines *Geschehens*, nämlich in einer Opferhandlung, die sich hier und jetzt vollzieht und die das ein für allemal vollbrachte Blutopfer am Kreuz in einem unblutigen Ritus nachbildet.“[1178]

Den Charakter des Meßopfers als sacrificium relativum sieht Söhngen im Bezug auf das Kreuzesopfer, „dessen Gedächtnis es ist“ und auf „die Kirche“[1179]. Die Relation des Meßopfers zur Kirche beschreibt er als „memorative“ und „applikativ[e]“,[1180] wobei letztere in ersterer eingeschlossen sei. Das Kreuzesopfer werde durch die Applikation der fructus nicht relativiert, weil diese nur die Seite der Kirche betreffe.[1181]

Die sehr dichte, thesenhafte Formulierung der inneren Einheit beider Gegenwartsformen der Eucharistie sei hier als Ganze wörtlich wiedergegeben:

> „Von der *substantialis et absoluta praesentia Christi passi* wird die *actualis et relativa praesentia passionis Christi* getragen; und in der Aktgegenwart des Leidens Christi *erfüllt* sich die Wesensgegenwart des durch sein Leiden erhöhten Christus. Ohne die absolute Wesensgegenwart des Leibes und Blutes Christi gebräche es der sakramentalen Opferhandlung an der Wirklichkeit der Opfersubstanz; und ohne die aktuale und relative Vergegenwärtigung des Kreuzopfers käme keine wahre und eigentliche Opferhandlung zustande.“[1182]

In einem letzten Punkt geht Söhngen auf die seelsorgliche Bedeutung der Lehre von der Christusgegenwart im Glauben ein. Letztere, ja den Glaube selbst gäbe es nicht ohne die

---

1173 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 46.

1174 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 46.

1175 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 46.

1176 Vgl. DH 1751.

1177 Vgl. DH 1754.

1178 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 46.

1179 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 46.

1180 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 47.

1181 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 47.

1182 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 47.

Gegenwartsweise des Sakramentes, näherhin der Taufe. Durch das Sakrament, näherhin der Eucharistie, wird die Gegenwart im Glauben „stets aufs neue geradezu leibhaft verbürgt und sozusagen mit frischem Blute gestärkt“[1183]. Aber die sakramentale ohne die Gegenwart im Glauben wäre ein flüchtiger Moment:

> „[D]ie sakramentale Gemeinschaft mit dem Leib Christi erfüllt sich in der Glaubensgemeinschaft mit dem Christusgeist und gewinnt hierin Dauer und wird Geist und Leben im inneren Menschen.“[1184]

B) Würdigung des Textes[1185]

Gottlieb Söhngen eröffnet mit diesem wichtigen Beitrag, der 1950 erstmals publiziert, in die Studienzeit Ratzingers fällt, einen Zugang zur theologischen Bestimmung und Klärung einer mehrschichtigen Gegenwartsweise Christi im Leben der Kirche und im Glaubensleben der einzelnen Gläubigen. Auffallend ist, daß im durchaus liturgischen Kontext der Erstveröffentlichung nicht auf die Enzyklika Mediator Dei verwiesen wird[1186], die wenige Jahre zuvor lehramtlich erstmals eine differenzierte Mehrschichtigkeit der Gegenwartsweise Christi zu fassen suchte.[1187] Dies sei vor allem deshalb erwähnt, weil Heinrich Fries zufolge die Studien Söhngens „dem wichtigen, im Konzil ausgesprochenen und besonders in der Konstitution über die Heilige Liturgie artikulierten Gedanken von der vielfältigen Weise der Gegenwart Christi den Weg bereitet [haben].“[1188] Diese Behauptung scheint durch den eindeutigen Bezug des Konzilstextes auf die Enzyklika Mediator Dei in ihrer Absolutheit nicht gedeckt, zumal die Bedeutung der Einwohnung des Glaubens im Christen in Sacrosanctum Concilium keine Rolle spielt. Die Feststellung von Fries gilt aber sicher mit Blick auf Söhngens frühere Studie „Das Mysterium des lebendigen Christus“ und deren Ermöglichung einer mehrschichtigen Sicht des Christusmysteriums überhaupt. Auch hat Söhngen der nachkonziliaren Rezeption den Weg dahingehend bereitet, die Konzilskonstitutiton über die hl. Liturgie derart zu verstehen, daß sie allen Gegenwartsweisen den Charakter einer

1183 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 49.

1184 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 49.

1185 Diese Untergliederung ist eine Hilfe zum besseren Verständnis. Sie weicht von der Hauptgliederung der Untersuchung ab und wird nicht in sie übernommen.

1186 Vielleicht läßt sich dies dadurch erklären, daß Söhngen sich schon länger mit der Frage beschäftigt hatte und insgesamt nicht dazu neigt, ausgiebig das Lehramt zu zitieren. Vor Mediator Dei verfaßte er schon den wichtigen Beitrag: Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analyis fidei (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 342-369.

1187 „Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor; praesens adest Christus in augusto altaris Sacrificio, cum in administri sui persona, tum maxime sub Eucharisticis speciebus; praesens adest in Sacramentis virtute sua, quam in eadem transfundit utpote efficiendae sanctitatis instrumenta; praesens adest denique in Deo admotis laudibus ac supplicationibus, secundum illud: ‚Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum‘.“ Papst Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947) 521-595, hier: 528

1188 Heinrich Fries, Einführung, in: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 9-15, hier: 11

praesentia realis zukommen lassen will, ohne sie im einzelnen strikt univok nach jener der eucharistischen praesentia substantialis fassen zu müssen. Gnadenhafte Gegenwartsweise und wesenhafte sind beides reale Gegenwartsweisen desselben Herrn[1189], aber nicht auf dieselbe Weise. Sie bleiben innerlich zutiefst aufeinander bezogen.

Man kann sicher behaupten, daß auch Söhngens theologische Bestimmung der Zuordnung von Wort und Sakrament und der Gegenwart Christi im Wort[1190] eine Rolle dabei gespielt hat, daß Sacrosanctum Concilium genau diese Gegenwartsweise als einzige zu jenen in Mediator Dei genannten hinzufügt.

Söhngens Zugang ist sowohl biblisch als auch systematisch begründet. Interessant ist dabei, daß der Autor weitgehend auf der Grundlage scholastischer Begrifflichkeit und Ontologie argumentiert, ohne an eine Schule in sensu stricto gebunden zu sein. Gerade so gelingt ihm ein neuer Zugang zur Frage der Gegenwartsweise Christi, ohne die eucharistische Gegenwart der Gefahr einer Relativierung auszusetzen.

Söhngen gelingt dies als große Zusammenschau gewisser pneumatologischer und christologischer Aspekte. Der Herr, der durch seinen Geist in der Eucharistie handelt und in den Gotteskindern wirkt, steht dabei im Mittelpunkt. Als Pionierleistung ist dabei zu sehen, daß Söhngen noch vor den später weithin rezipierten Studien von Heribert Mühlen

> „im gesendeten Heiligen Geist das Prinzip erkennt, das eine liturgische Gegenwart des Herrn überhaupt und speziell ihre verschiedenen Verwirklichungsweisen von einem einheitlichen Grundgedanken her denkbar macht.“[1191]

Dabei unterscheidet er aber sehr genau und entzieht sich modernen Vereinfachungen. So lehrt er klar, daß die eucharistische Konsekration „vom Heiligen Geiste bewirkt [wird]“, aber bemerkt, daß diese Feststellung „nicht zu verwechseln ist mit der Frage, ob die Konsekration durch die Epiklese bewirkt wird oder nicht“[1192].

Der Geist wird im Sinne der lebendigen Kraft charakterisiert, woraus sich ein sehr realer Bezug zum existentiellen Glaubensleben ergibt, das sakramental begründet wird und sich in der Dynamik des Lebens im Geiste entwickelt.

1189 Vgl. auch: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 420.

1190 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 60-62.

1191 Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 703. Eisenbach betont hier aber stärker das Werk Mühlens.

1192 Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analyis fidei (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 342-369, hier: 360.

Die konkrete Frage der Substanzgegenwart und der Aktgegenwart bedarf einer Klärung im nächsten Abschnitt.

2.3.3.2.3 Die Frage der Meßopferlehre und der Mysterientheologie

Söhngen hat sich in seiner akademischen Tätigkeit oft zu Fragen der Mysterientheologie und zum Wesen des Meßopfers geäußert.[1193] Sein für die Studienzeit Ratzingers relevanter und ausführlicher letzter Beitrag wurde im Jahr 1946 veröffentlicht. Im selben Jahr hat Theodor Filthaut[1194] seine von Joseph Pascher betreute Dissertation über die Kontroverse Söhngen–Casel abgeschlossen und in München eingereicht, die dann im folgenden Jahr veröffentlicht wurde. So ist zu erklären, daß dieser wichtige Beitrag Söhngens bei Filthaut keine Berücksichtigung mehr gefunden hatte. Nachfolgende Autoren haben sich aber nicht selten auf Filthaut verlassen, um die Position Söhngens darzustellen. So wiederum ist zu erklären, warum Söhngens Beitrag von 1946 sehr viel weniger rezipiert worden ist als seine Schriften zuvor. Söhngen selbst sieht in dieser Untersuchung keinen Bruch zu den vorangehenden Veröffentlichungen. Jenseits der Kontroverse mit Casel und den Mysterientheologen seiner Schule möchte er aber Fragen klären, die bislang offengeblieben waren.[1195] Somit bietet diese Studien die während der Studienzeit Ratzingers vorgelegte reifste Frucht der Beschäftigung Söhngens mit der Eucharistielehre. Diese Darstellung war ihm selbst so wichtig, daß er in seiner letzten Studie zur Eucharistie, die Jahre später vorgelegt wurde, absichtlich viele Passagen daraus übernimmt.[1196] Aus diesen Gründen beschränken wir uns methodologisch weitgehend auf die ausführliche Besprechung des Buches von 1946. Dieses soll wegen seiner gegenüber der Zusammenfassung von Filthaut eher geringen Rezeption zunächst seinem Inhalt nach mit wenigen Kommentaren unsererseits ausführlich vorgestellt und anschließend zusammenfassend ausgewertet werden. Die zusammenfassende Würdigung soll zugleich ein Resümee sein, das einige Verdeutlichungen aus anderen Publikationen Söhngens einbezieht.

1193 Vgl. dazu auch: Sven Leo Conrad FSSP, The meaning of the celebrating priest for the actus sacrificalis missae. Outlines of an open question, in: Mariusz Biliniewicz, Agere in Persona Christi. Aspects of the Ministerial Priesthood. Proceedings of the Seventh Fota International Liturgical Conference, 2014 (Fota Liturgy Series 7), Wells 2015, 87-106, hier: 95-100.

1194 Vgl. Gerhard J. Bellinger, Filthaut, Theodor, in BBKL XXVIII (2007), 632-635.

1195 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 6.

1196 Vgl. Gottlieb Söhngen, "Tut das zu meinem Gedächtnis". Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu, in: Karl Rudolf (Hg.), Pascha Domini. Fragen zu Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 7. bis 9. Januar 1959, Wien 1959, 64-90. Später nochmals unverändert vorgelegt in: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 53-103. Söhngen selbst vermerkt hier (vgl. S. 55[2]), daß in diesem Beitrag „einige längere Ausführungen fast wörtlich“ aus folgendem Werk genommen sind: Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946.

A) Darstellung von „Das Sakramentale Wesen des Meßopfers“[1197]

Ausgangspunkt von Söhngens Erörterung über die Eucharistielehre sind die beiden Aussagen Trients, die das Meßopfer einerseits als ein sacrificium proprium[1198], andererseits als ein sacrificium relativum[1199] beschreiben und die Schwierigkeit, beide Aussagen miteinander in Einklang zu bringen.[1200] Die Betonung des sacrificium relativum hatte er zuvor schon als ein Verdienst Kardinal Billots gewürdigt.[1201] Beide Aussagen Trients versucht Söhngen mit der Formulierung zu verbinden: „Die Messe ist der sakramentale Ritus, in dem das Kreuzopfer [sic] wahrhaft dargestellt und so wirksam gemacht wird. Kurz gesagt: Die Messe ist die sakramentale Darstellung des Kreuzopfers. Oder noch kürzer: Die Messe ist das Sakrament des Kreuzopfers“[1202]. Hierin liege ihr Opfercharakter.[1203]

Dabei verteidigt er mit Bezugnahme auf Thomas (S Th III 79 7) die Lehre, auch das Opfer der Eucharistie, also nicht nur wie zumeist die bleibende Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten, ausdrücklich als Sakrament zu bezeichnen.[1204] Er unterscheidet sich aber von anderen Versuchen in der deutschsprachigen Theologie vor ihm, die im Mahl das Wesen des Opfers sah und so die Ebenen von Opfer und Sakrament nicht in ihrer unterschiedlichen Zuordnung würdigten.[1205]

Söhngen unterscheidet zur besseren Fassung der beschriebenen Wirklichkeit zwischen der „Vollbringung“ eines Opfers und seiner „erneute[n] D a r s t e l l u n g oder repraesentatio.“[1206] Als veranschaulichendes Beispiel nennt er die Aufführung einer schon komponierten Symphonie.

Söhngen betont unter Verweis auf die durch das Tridentinum verurteilte Vorstellung von der Eucharistie als einer nuda commemoratio darauf, daß die sakramentale repraesentatio des Kreuzesopfers zugleich auch eine oblatio sein müsse, wobei er sich dagegen wendet, in der

1197 Diese Untergliederung ist eine Hilfe zum besseren Verständnis. Sie weicht von der Hauptgliederung der Untersuchung ab und wird nicht in sie übernommen.

1198 Söhngen verweist (Vgl. ebd. 7) auf D 948 = DH 1751.

1199 Söhngen verweist (Vgl. ebd. 7) auf D 938 = DH 1740.

1200 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 7.

1201 Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49.

1202 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 7.

1203 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 8.

1204 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 8.

1205 Dies gilt etwa für Franz Seraph Renz. Vgl. dazu: „Der Vorschlag von Renz wurde zu Recht kritisiert, weil er die Gehalte des Opfers und des Sakramentes miteinander verwechselt. Opfer bedeutet die Darbringung an Gott, während der Begriff ‚Sakrament‘ auf die Heiligung weist, die Mitteilung von Gnade durch ein heiliges Zeichen.“ Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ‚Wesen‘ des eucharistischen Opfers, in FKTh 1/2014, 6-29, hier: 22. Auf dieser Grundlage leugnete Renz den Opferakt Christi in der Messe. Vgl. ebd.

1206 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 8. Repraesentatio ist ja bekanntlich einer der Schlüsselbegriffe des Tridentinums zur Meßopferlehre. Vgl. Conc. Trid. Sess. 22

repraesentatio bereits zugleich den Opfercharakter der Messe zu sehen. Deswegen habe er bereits den Begriff der „sakramentalen Darstellung“[1207] verwendet, da der Begriff des Sakramentes in sich schon eine Wirkung beinhalte. Söhngen unterscheidet nun im Sakrament das Symbol vom Wirklichen. Letzteres sei der Christus passus, der aber nicht allein schon durch die bloße eucharistische Gegenwart als solcher hinreichend bezeichnet sei.[1208] Anders ausgedrückt ist gemäß Söhngen nicht schon allein durch diese Gegenwart auch das Kreuzesopfer vergegenwärtigt.[1209] Das Unterscheidende des Meßopfers von der reinen eucharistischen Gegenwart formuliert Söhngen wie folgt: „Christi Gegenwart im Tabernakel und in der Monstranz ist nicht opferhaft. Auch die Messe ist also nicht bereits dadurch Opfer, daß in ihr der *Christus passus* gegenwärtig gesetzt wird.“[1210] Deswegen sei der Opfercharakter der Messe nur in der Zusammenschau der Gegenwart des Herrn „mit der Sinnbildlichkeit der sakramentalen Zeichen und des sakramentalen Ritus [zu] erfassen.“[1211]

In der Messe werde der Herr „gegenwärtig gesetzt ausdrücklich als der Christus, der sein Blut vergießt und so seinen Leib hingibt für uns zum Sühnopfer“, also „nach Weise eines Opfers, durch einen Opferritus.“[1212] Diesen Opferritus sieht Söhngen ausdrücklich in der Doppelkonsekration gegeben.[1213] In der Doppelkonsekration, die Leib und Blut sinnbildlich getrennt voneinander gegenwärtig setze, geschehe „eine Opferung“[1214], identisch mit jener am Kreuze, aber sakramental und nicht blutig. Mit dieser Formulierung wird die klassische scholastische Position beschrieben. Die Lehre Trients vom Meßopfer als eines sacrificium proprium sieht Söhngen darin gewahrt, daß dieser Opferritus der Doppelkonsekration „zwar unblutigerweise und so symbolisch oder sinnbildlich, aber nicht rein symbolisch“ sei, weil sich das Symbol auf die eucharistische Gegenwart beziehe. Deswegen werde hier „Christus selbst sakramental geschlachtet und geopfert“[1215].

Söhngen betont die Wichtigkeit der Lehre von der Messe als eines sacrificium relativum. Alles andere würde der Einzigkeit von Christi Opfer gemäß Hebr 10,14 widersprechen.[1216] Eine sakramentale Darstellung des Kreuzesopfers, wobei dieses „auf diese darstellende

---

1207 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 9.

1208 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 9.

1209 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 10.

1210 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 10.

1211 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 10.

1212 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 10.

1213 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 11.

1214 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 11.

1215 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 12.

1216 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 12.

Weise zugleich dargebracht“[1217] wird, sei aber durchaus mit dem Hebräerbrief vereinbar. Söhngen fragt nun weiter nach dem Sinn der sakramentalen Darbringung und findet ihn im Verständnis der Eucharistie als eines Opfers auch der Kirche.[1218] Dies bedeute nicht nur eine Zuwendung der Früchte des Kreuzesopfers an die Kirche, „sondern das K r e u z o p f e r selbst, das Opfer als solches soll an uns und für uns dargestellt werden“[1219].

Dies bringt Söhngen auf den Begriff der Nachfolge, den er zunächst einmal sakramental, also vor jeder ethischen Bedeutung[1220] bestimmt, was er anhand der beiden deutlichsten Beispiele aufweist:

> „Die Sakramente vollziehen an uns, was sich an Christus ereignete und was Christus tat und litt, um in seine Herrlichkeit einzugehen. … Die Taufe vollzieht an uns in sakramentaler Weise Sterben und Auferstehen Christi, so daß wir im Tode Christi aus dem Grabe der Sünde zu einem neuen Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit wiedergeboren werden (vgl. Röm 6,3-11). Und im sakramentalen Opfer der Eucharistie vollzieht sich an uns und für uns das Kreuzopfer Christi als Opfer seiner Kirche.“[1221]

Söhngen möchte nun auf den Einwand antworten, ob in diesem Konzept Christus als eigentliche Opfergabe der Messe nicht zu wenig Berücksichtigung findet. Aus diesem Grund widmet er sich nun den drei Komponenten eines jeden Opfervollzugs: Opfergabe, Opferpriester und Opferhandlung.[1222]

Opfergabe als solche seien beim Kreuzesopfer und beim Meßopfer identisch, nämlich „der Leib Christi mit seinem kostbaren Blute.“[1223] Verschieden sei aber die „Seinsweise“[1224] dieser Opfergabe am Kreuz und in der Messe. Beim Meßopfer sei die Opfergabe gegenwärtig „*in mysterio*, das heißt nach Weise eines sakramentalen oder sinnbildwirklichen Seins.“[1225] Sind in der Messe der Leib und das Blut des Herrn auch in statu gloriae gegenwärtig, so würden sie dennoch sacramentaliter als geopfert bezeichnet: „Vorübergegangen ist das blutige Leiden, die Opfertat Christi; geblieben aber ist die Opfergabe“.[1226] Söhngen betont wieder die zuvor schon herausgestellte streng sakramentale Dimension des Meßopfers, wo man Wirklichkeit und symbolisch-sakramentales Zeichen gewissermaßen in eins sehen muß.

1217 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 12.

1218 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 13-15.

1219 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

1220 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

1221 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14f.

1222 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 15.

1223 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 15.

1224 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 15.

1225 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 15.

1226 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 16.

Auf dieser Grundlage zieht Söhngen nun zwei Folgerungen, die allein dem Meßopfer im Unterschied zum Kreuzesopfer zukommen und die Messe als Opfer der Kirche betreffen. Als erstes verweist er auf den Charakter der Opfergabe als „Opferspeise und Opfertrank“,[1227] und zum zweiten sei die Gabe „Opfergabe Christi und zugleich auch der Kirche.“[1228] Die Messe fügt also letztlich den Bezug des Opfers zur Kirche hinzu. Diese Unterscheidungen werden Söhngen zum Schlüssel, um das Wesen des sakramentalen Opfers noch näher zu klären, das ja nicht in einer bloßen Wiederholung des Kreuzesgeschehens bestehen könne, denn: „Eine *nuda iteratio passionis* wäre um nichts gehaltvoller als eine *nuda commemoratio passionis*.“[1229]

In dieser Sicht erscheinen sowohl das Letzte Abendmahl als auch die Messe als „das zum Kreuzopfer gehörende Opfermahl“[1230], dessen das Kreuzesgeschehen wie jedes vollkommene Opfer bedürfe. Als *Mahlopfer* sei die Messe nun Opfer der Kirche.[1231] Das letzte Abendmahl sei in dieser Hinsicht mit Blick auf Ritus und Deuteworte „Mahlopfer als vorgreifendes Gedächtnis eines Schlachtopfers.“[1232] So ist das Abendmahl Jesu also „sakramentales Vorbild des Kreuzopfers“ und die Messe ihr „sakramentales Nachbild“.[1233]

Söhngen präzisiert, was er unter dem Begriff Mahlopfer versteht:

> „Die Messe ist, gerade vom Abendmahl her betrachtet, die Feier eines Mahles; und das Mahl ist die Gestalt, in der die Opfergabe des Kreuzes dargestellt und dargebracht wird.“[1234]

Damit klärt er ein mögliches Mißverständnis und unterscheidet diese Gedanken von der Kommunion, die als „Opfermahl … nicht das Opfer selbst“ sei, sondern „den eigentlichen Opferakt voraus[setzt]“.[1235] Letzterer sei eben die Doppelkonsekration, wie ja bereits vorher schon erläutert.

Söhngens Auffassung kann somit als eine Variante der Lehre von der Grundgestalt der Messe in der Form des Mahles gelten, bei der klar der wesentliche Opferakt nicht mit dem Mahl zu identifizieren ist. Opfer und Mahl sieht er aber innerlich eng miteinander verbunden:

1227 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 16.
1228 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 16.
1229 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 17.
1230 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 17.
1231 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 17.
1232 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 18.
1233 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 19.
1234 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 19.
1235 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 19.

> „Mit der Opferweihe beginnt hier die Feier des Mahles nach ihrer wesentlichen, eigentlich sakramentalen Gestalt; und der sakramentale Opferakt reicht bis in das Opfermahl hinein und findet dort seinen Abschluß.“[1236]

Der kirchliche Bezug des Opfers und des Mahles ist ihm wesentlich. Hier erscheinen Brot und Wein als „als unsere Gabe“[1237], wie es die Kanonstrophen vor und nach der Konsekration bezeugen. Söhngen verweist aber im Kontext der Eucharistie als des Opfers der Kirche auch auf die Bedeutung der Opferung und begründet ausführlich, warum sie gerade mit Blick auf den genannten Kontext zu den Hauptteilen der Messe gehört:

> „Der Teil der Messe, der Opferung heißt, weil hier Brot und Wein geopfert wird, liegt zwar vor dem *canon actionis* und so außerhalb des eigentlichen Opferaktes im sakramentalen Sinne. Die sogenannte Opferung nennt sich darum besser Opferbereitung oder Opferzurüstung. Und es sind nicht nur dogmatisch-sachliche, sondern auch liturgiegeschichtliche Gründe, die es uns verwehren, die ‚Opferung‘ auf die gleiche sakramentale Stufe mit der Wandlung und der Kommunion zu erheben. Dennoch ist es durchaus berechtigt, die ‚Opferung‘ mit zu den Hauptteilen der Messe zu zählen und so als die drei Hauptteile der Messe Opferbereitung, Opferweihe und Opfermahl zu nennen. Denn wenn die Opferzurüstung auch selbst kein eigentlich sakramentales Geschehen, keine *actio sacramentalis* ist, so gibt sie doch dem sakramentalen Gedanken, der die eigentliche actio durchzieht, sprechenden und sinnbildlichen Ausdruck: Brot und Wein, diese unsere Gaben, die Gott dargebracht und zugerüstet werden, um in Christi Leib und Blut verwandelt zu werden, versinnbildlichen Christi blutige Opfergabe am Kreuze als die unblutige Opfergabe der Kirche im Abendmahl der Messe.“[1238]

Gottlieb Söhngen stellt nun die Frage nach dem Opferpriester. Ausgangspunkt ist auch hier wieder konsequent die Definition der Messe als das Sakrament des Kreuzesopfers. Daraus ergibt sich für die Messe, daß auch die sakramentale Ebene ein Priestertum erfordere:

> „Christus opfert hier nicht, wie er in sich selbst west, sondern wie er im Sakramente, in der Gestalt des Sakramentes tätig ist. … Das Selbstopfer Christi am Kreuze ist in der Messe zugleich Selbstopfer der Kirche.“[1239]

Söhngen versucht auf dieser Grundlage die Einheit von Opfer Christi und Opfer der Kirche näher zu erklären. Dazu erweitert er seine ursprüngliche Definition der Messe als „Kreuzopfer im Sakrament“ wie folgt:

> „Die Messe ist das Selbstopfer Christi am Kreuze in der sakramentalen Seinsweise eines Opfers der Kirche. Oder umgekehrt gesagt: Das Sein als Opfer der Kirche ist die sakramentale Weise oder gehört wenigstens mit zu der sakramentalen Weise, in der die Messe das Selbstopfer Christi am Kreuze ist.“[1240]

Mit diesem Gedanken folgt er nicht nur seiner ursprünglichen Definition und der ihr zugrundeliegenden sakramentalen Hermeneutik, sondern er verhindert dadurch auch eine rein

---

1236 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 19f.

1237 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 22.

1238 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 22.

1239 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 23.

1240 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 24.

äußere Sicht der Messe als Opfers der Kirche, so als würde diese im Nachhinein in Christi Opfer mit eingeschlossen.[1241]

Söhngen fragt sich, inwiefern Christus in der Messe als offerens principalis der Opfernde ist und als solches gedacht werden kann, obwohl das Kreuzesopfer doch ein für alle Mal Opfervollzug gewesen sei. Bei der Beantwortung dieser Schwierigkeit verweist er wiederum auf die sakramentale Definition und folgert:

> „Christus opfert in der Messe nicht wie er in sich selbst west, sondern wie er im Sakramente, in der Gestalt des Sakramentes tätig ist. Die sinnbildliche Gestalt, durch die Christus als Opferer in der Messe handelt, ist der Priester als Diener Christi und der Kirche.“[1242]

Dazu verweist Söhngen nicht nur auf Trient[1243], sondern auch auf Thomas, der vom Priester als Bild Christi spricht.[1244] Im Unterschied zu den anderen Sakramenten handle der Priester bei der Messe nicht nur „im Auftrag und in der Macht Christi“[1245], sondern in dessen Person. Söhngen sagt mit Verweis auf die Wandlungsworte:

> „Der Priester nimmt hier die Gestalt Christi an; er redet und handelt, wie wenn in ihm Christus selbst gegenwärtigerweise rede und handle.“[1246]

Weiters betont Söhngen, daß Christus nicht nur seinen vergangenen Opferakt gegenwärtigsetze, sondern „gegenwärtiggesetzt wird der vergangene Opferakt Christi in einem gegenwärtigen Opferakte Christi“, und dies bedeute „einen Akt, der sich gegenwärtig vollzieht.“[1247] So kommt er zu folgender Definition:

> „In jeder Meßfeier opfert Christus durch einen Akt, den er gegenwärtigerweise oder hier und jetzt vollzieht und durch den er seinen am Kreuze vollzogenen Opferakt sinnbildwirklich vergegenwärtigt.“[1248]

Dieser gegenwärtige Akt müsse aber in den Grenzen des Sakramentalen gedacht werden, um der Einmaligkeit des Kreuzesgeschehens nicht zu widersprechen.[1249] Mit diesem Konzept wendet sich Söhngen sowohl gegen die Annahme eines himmlischen Opferaktes Christi, als auch eines Opferns Christi „durch einen besonderen Willensakt“[1250], beides An-

---

1241 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 24f.

1242 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 25.

1243 Vgl. Sessio 22, cap. 2. = DH 1743.

1244 S Th III 83 1 ad 3, Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 25f.

1245 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 26.

1246 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 26.

1247 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27.

1248 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27.

1249 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27.

1250 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 28.

nahmen, die wir in den klassischen nachtridentinischen Meßopfertheorien der scholastischen Manualien[1251] finden.

Zwar sei „Christi Opferakt in der Messe ein Willensakt“[1252], dies aber sakramental verstanden und nicht moralisch. Söhngen verweist darauf, daß gemäß der Definition von Augustinus[1253] das Opfer nicht allein in einem inneren Akt bestehen könne, sondern ein sacrificium visibile sein müsse. Diese sichtbare Darbringung geschehe „unter Brots- und Weinsgestalt durch die Priester“.[1254] Für das Verhältnis von Innen und Außen hält er in diesem Kontext fest:

> „Christi Opferakt in der Messe ist ein innerer Akt, aber in der sichtbaren Gestalt eines sakramentalen Geschehens; und diese sichtbare, sakramentale Gestalt ist von dem inneren Akte untrennbar. Denn in dem sakramentalen Geschehen drückt sich der innere Opferakt in seiner greifbaren Bestimmtheit aus; und wir wissen um den inneren Opferakt in seiner greifbaren Bestimmtheit nur aus dem sakramentalen Geschehen.“

Aus all dem ergibt sich eine doppeltes Verständnis des sacrificium relativum. Der Opferakt Christi in der Messe „west und wirkt … einzig aus dem Akte, mit dem Christus am Kreuze geopfert hat“[1255] und bildet zudem eine Einheit mit dem Opferakt der Kirche im Dienst der Priester. Söhngen faßt zusammen:

> „Christus opfert in der Messe modo repraesentativo et participalivo [sic, gemeint: participativo, Anm. S.C.]; das heißt er stellt mit uns seinem und unserem Vater sein bereits vollbrachtes Opfer dar und gibt uns so an diesem Opfer Anteil, nicht jedoch bringt er ein neues Opfer dar und erwirbt er ein neues Opferverdienst.“[1256]

Um wieder auf den Vergleich zu Beginn zurückzukommen, handele es sich immer um die neue Aufführung derselben und einzigen Symphonie, die deswegen erfolge, um das Werk des Künstlers „auch zum Kunstwerk seiner Kunstgemeinde zu machen.“[1257]

Söhngen faßt die Stellung des zelebrierenden Priesters in der Messe kurz zusammen. Durch ihn opfern sowohl Christus als auch die Kirche. Somit komme in Analogie zum Mittlertum Christi den Priestern auch ein Mittlertum zu.[1258] Söhngen unterstreicht mehrfach, daß die

---

1251 Vgl. etwa: Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 356-368. Dazu auch: Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ‚Wesen‘ des eucharistischen Opfers, in: FKTh 1/2014, 6-29. Hauke verweist auf die theologiegeschichtlich nachweisbare beeindruckende Zahl von 500 verschiedenen Meßopfertheorien. Vgl. ebd., 27.

1252 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 28.

1253 Er verweist auf CD X,5. Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 28.

1254 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 28f.

1255 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 29.

1256 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 29.

1257 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 29.

1258 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 30.

Priester „als Opferer oder Mitopferer tätig sind“[1259] und er verweist auf das Tridentinum, das von der priesterlichen Gewalt spreche, „den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn zu weihen und zu opfern.“[1260].

Es ist festzuhalten, daß in diesen Formulierungen sehr klar die potestas consecrandi und die potestas offerendi des ministerialen Priestertums von Söhngen als Lehre Trients bezeugt und voneinander unterschieden wird. Dies alles ist ihm nun aber Ausgangspunkt, nach einem wahren und eigentlichen Mitopfern der Gläubigen beim Vollzug des Meßopfers zu fragen, ein Mitopfern, das er mit Nachdruck und unter Verweis auf die diesbezügliche Lehre der Enzyklika Mediator Dei bejaht.[1261] Dabei kommt den Gläubigen nicht die Gewalt zur Konzelebration zu, aber sehr wohl ein echter Mitvollzug des Opfers, der freilich an jenen des zelebrierenden Priesters gebunden bleibt. Söhngen stellt dies wie folgt dar:

> „[D]ie Gläubigen werden in den Vollzug des sakramentalen Opfers hineingenommen, und zwar nicht nur moralisch auf Grund dessen, was sie mit andächtig-frommem Sinn tun, sondern sakramental auf Grund des sakramentalen Werkes, das durch den Dienst der Priester vollzogen wird. Denn der Priester führt sich in der Meßfeier wie als Bild Christi so auch als Bild der Kirche auf; er stellt den ganzen Christus dar, das Haupt und den mystischen Leib. Und indem der Priester das Opfer Christi vollzieht, vollzieht er es als Opfer der Kirche, und zwar nicht nur als Opfer für die Kirche, sondern als ein Opfer, das von der Kirche dargebracht wird.“[1262]

Die Begründung ist eine soteriologisch-gnadentheologische, wenn Söhngen davon spricht, daß es bei der Anteilnahme am Kreuzesopfer um jenes Opfer geht, mit dem der Herr die Strafe in Heilung umgewandelt habe. An diesem Opfer haben wir nicht nur durch eine äußere Anrechnung teil, sondern

> „auf eine ganz innerliche Weise, da wir in das Selbstopfer Christi auf eine geistige und geheimnisvolle Weise hineingenommen werden als mit Christus wahrhaft Mitopfernde.“[1263]

Was bedeutet aber dieses Opfern, an dem die Gläubigen durch ihr Mitopfern teilhaben? Söhngen widmet sich eigens der Frage des actus sacrificalis der Messe, obwohl vieles davon schon im Kontext der Opfergabe und des Opferpriesters erörtert worden war. Hermeneutischer Rahmen ist wieder der Ausgangspunkt vom Begriff des Sakraments und von der Messe als Sakrament des Kreuzesgeschehens und der Gewährleistung des Ausgleichs von sacrificium proprium und sacrificium relativum, den Söhngen in dieser Definition sieht. Dazu wiederholt er den Ansatz, daß die rein durch das Sakrament bewirkte Wirklichkeit

---

1259 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 30.

1260 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 31. Söhngen verweist auf Conc. Trid. Sessio XXIII, can 1 und 7 = DH 1771 und 1777.

1261 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 32.

1262 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 31.

1263 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 33.

nicht genüge, sondern „die Darstellung muß selber die Gestalt eines Opfers tragen.“[1264] Also ist auch für den Opferakt ein sakramentales Bild erforderlich. Hatte Söhngen bereits zuvor auf die sakramentale Bedeutung der Nachfolge verwiesen[1265], so thematisiert er den Begriff der Nachahmung nun bei der Frage des Opferaktes ausführlich. Wirkliche Nachahmung sei in der Messe nur gegeben, „wenn ein Ritus vollzogen wird, der in sich selbst opferhaft ist.“[1266] Auf dieser Grundlage formuliert Söhngen zehn Thesen zur Natur des Opferaktes, wobei sich viele zuvor erarbeitete Motive wiederholen.[1267]

Bei seinen Thesen geht Söhngen von der Messe als einer oblatio aus, also von der Messe als sacrificium proprium, wobei er dies sogleich mit der Lehre vom sacrificium relativum verbindet. So ist die „*oblatio*“ der Messe wesentlich und ihrem Effekt nach Darstellung der blutigen „*immolatio*“ des Kreuzesopfers Christi, wodurch die Messe „*memoria passionis Christi*“[1268] sei. Die Darstellung des Kreuzesopfers Christi ist nicht nur bildhaft, sondern es handelt sich um eine „*repraesentatio per imitationem sacramentalem*“.[1269]

Opfer „je in sich selbst“ zu sein kommt hierbei also zwei Wirklichkeiten zu: dem „*repraesentatum ut obiectum repraesentationis*“ (also dem Kreuzesopfer) und der „*repraesentatio ut actio repraesentans*“.[1270]

Daraus folgt, daß die Heilstat des Kreuzesgeschehens in der Vergangenheit verbleibt und sakramental nachgeahmt wird. Söhngen spielt hier auf die Mysterienlehre an, die er kurz darauf noch thematisieren wird.[1271] Er unterscheidet nun die Gegenwart von Leib und Blut Christi als jener „eines Selbstwesens … (*praesentia substantiae*)“ von jener „der Opfertat“ als der „Gegenwart eines Vollzuges (*praesentia actionis*), und zwar eines nachahmenden Vollzuges.“[1272] Weiters wiederholt Söhngen hier das, was er in bezug auf die Doppelkonsekration schon gesagt hatte. Bezeichnet werde hier sakramental die Hingabe am Kreuz. Söhngen sagt:

> „Er [sc. Christus, Anm. S.C.] tut hier und jetzt unblutigerweise oder *in sacramento*, was er einst am Kreuze blutigerweise oder *in facto* tat“[1273].

1264 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 35.

1265 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14f.

1266 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 36.

1267 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37-39.

1268 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37.

1269 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37.

1270 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37.

1271 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 39.

1272 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37.

1273 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37.

Das Meßopfer findet seine Sinngebung als Opfer der Kirche. War Christus am Kreuz allein der Opfernde, so sind es bei der Messe er „zusammen mit der Kirche durch den Dienst der Priester“[1274]. Dargebracht wird „[k]ein neues Opfer“[1275]. Dies wiederholt den zuvor im Zusammenhang mit dem Beispiel derselben Symphonie geäußerten Gedanken, daß das Meßopfer zum Ziel habe, der Kirche Teilhabe am Kreuzesopfer zu gewähren.

Die Messe ist „Opfermahl“, näherhin

> „das Kreuzopfer in der Grundgestalt eines heiligen Mahles (*sacrum convivium*), dessen Gaben, Leib und Blut des Herrn unter Brots- und Weinsgestalt, als die Opfergabe des Kreuzes gegenwärtig gesetzt und als Speise und Trank genossen werden.“[1276]

Daraufhin stellt Söhngen den Zusammenhang von innerem und äußerem Opfer heraus. Dabei ist die „innere Opfergesinnung“ nicht zu trennen „von der äußeren Opferhandlung“[1277], wenn sacrificium proprium und sacrificium relativum gewahrt bleiben sollen.

Nun unterscheidet er sehr differenziert: Es opfere sich in der Messe der „*Christus passus*“ als „*hostia caelestis*“, weil er nun verherrlicht sei, aber er tue es sacramentaliter. Das schließt den Gedanken eines himmlischen Opfervollzugs genauso aus wie die Gegenwart Christi „in himmlischer Gestalt“[1278]. Das Opfer werde aber durch den Heiligen Geist zum Himmel erhoben, wo Christus „das im Heiligen Geist dargebrachte Bundesblut dem himmlischen Vater vor[stellt]“, wobei diese „*praesentatio caelestis*“ und die „*acceptatio divina*“ des „*sacrificium sacramentale*“ die „*applicatio*“ der fructus bewirkt, „in der sich unsere Teilnahme (*participatio humana*) am Kreuzopfer vollendet.“[1279]

Im folgenden thematisiert Söhngen die Mysterienlehre, wobei er die wesentlichen Grundgedanken Odo Casels zusammenfaßt. Dabei betont er, daß es der Mysterientheologie bei der Frage des Opfers Christi um die wirkliche, objektive Gegenwart der Heilstat gehe, im gewissen Sinne als ein Gegenüber verstanden, und es deswegen diesem Denken nach nicht ausreiche, „daß unseres Herrn Leiden durch die Messe wirksam für uns gemacht werde.“[1280] Mit den letzten Worten spielt er auf seine eigene Position an, die als jene der effektiven Gegenwart der Heilstat in die Literatur eingegangen ist.[1281]

1274 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.

1275 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.

1276 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.

1277 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.

1278 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.

1279 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38f.

1280 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 39.

1281 Vgl. etwa: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49-54.

Söhngen bemerkt ausdrücklich, daß auch die Mysterienlehre die Opfertat nicht als vergangene wieder in die Gegenwart überführen wolle, sondern „*non in facto, sed in mysterio (= in sacramento)*“.[1282] Insofern verkennen Positionen, die ihm eine andere Rezeption von Casel unterstellen, seine Klarstellungen aus dem Jahr 1946 und bleiben beim Befund stehen, den im selben Jahr mit Blick auf die früheren Schriften Söhngens Theodor Filthaut zusammengefaßt hatte.[1283]

Söhngen will aber jene Fragen klären, die bei der Darstellung der Mysterientheologie bislang offenblieben. Er bejaht, daß in der Messe das Kreuzesopfer gegenwärtig gesetzt werde, verbindet diese Aussage aber mit vier weiteren Differenzierungen.

(1)[1284] Das Kreuzesopfer werde gegenwärtig gesetzt „durch einen sakramentalen Akt, der in sich selbst ein Opfergeschehen ist.“[1285]

(2) Dieser sakramentale Akt ist zu verstehen als ein „hier und jetzt geschehende[r] Opferakt Christi und seiner Kirche“[1286] durch symbolische Nachahmung der Opfertat des Kreuzes. Söhngen möchte diesen Gedanken auch in der Sprachform der Mysterientheologie wiedergeben und sagt:

> „Wesentlich dasselbe geschieht hier und jetzt als sakramentales Mysterium der Kirche, was sich einst am Kreuze als historisches Faktum mit Jesus ereignete.“[1287]

Auf der Grundlage dieser Aussagen möchte Söhngen zwei offene Fragen der Mysterientheologie klären. Die erste ist jene, ob das Kreuzesgeschehen in der Messe erneut geschehe. Dies beantwortet er sehr differenziert mit „Ja und Nein!“[1288]. Wenn der Tod Jesu als actio real gegenwärtig sei, dann müsse er erneut geschehen, weil Vergangenes unweigerlich Vergangenes bleibe. Er geschehe aber wegen des ‚eph hapax‘ des Kreuzesgeschehens nun „nicht wieder nach seiner eigenen Weise, das heißt nach Weise einer geschichtlichen

---

1282 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

1283 Als Beispiel für eine solche Darstellung: „G. Söhngen meint, daß für Odo Casel z. B. der *historische* Akt der Passion wieder gegenwärtig gesetzt würde. Diese Positionen kommen selbstverständlich nicht in Betracht, da sie der Vorstellung des Laacher Mönchs widersprechen.“ André Gozier, Odo Casel, Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 31. Das Werk erschien im Französischen Original weitaus früher, vgl. ders., Dom Casel, Paris 1968. Allerdings hätte sich der Autor auch damals nicht allein auf Filthaut stützen dürfen. Vgl. auch als ein weiteres Beispiel, wo Söhngens Werk von 1946 nicht rezipiert worden ist: Walter Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Band I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung, Tübingen 1966, besonders: 96.

1284 Diese Nummerierung erfolgt durch den Verfasser der Arbeit.

1285 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

1286 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

1287 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

1288 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

Tatsache und im Ablauf ihrer Ereignisse“, sondern „in der Gestalt einer geistlichen Nachahmung“ und somit „als sakramentaler Akt“.[1289]

Die zweite Frage ist jene nach der Gegenwart der passio in der Messe, näherhin, ob diese genauso real sei wie jene der eucharistischen Gaben. Söhngen antwortet erst einmal mit derselben wörtlichen Differenzierung wie zuvor. Beides werde realiter gegenwärtig, aber auf unterschiedliche Art. Die Gegenwartsweise unter den eucharistischen Gestalten sei jene der Substanz. Die Passio werde ihrer Natur gemäß als ein Akt gegenwärtig. Zum Verhältnis beider Gegenwartsweisen sagt er dann:

> „Und wie ein Akt von der Substanz, deren Akt er ist, getragen wird, so auch die Aktgegenwart des Opfergeschehens von der Substanzgegenwart Christi, der Opfergabe und des Opferpriesters. Andererseits erfüllt sich die substantielle Gegenwart Christi und seines Leibes und Blutes in der aktualen Gegenwart seiner Opfertat, nämlich als opferhafte Gegenwart.“[1290]

Das bedeutet, daß die Passio nicht in sich selbst stehend gegenwärtig, also losgelöst von ihrem Träger, sondern nur von ihm her wirklich ist. Konkret ist die Gegenwart der passio an jene der eucharistischen Gestalten gebunden, die ihrerseits als opferhaft gegenwärtig sind.

Dies zwingt Söhngen, sich nun der näheren Klärung von Substanz und Aktgegenwart zu widmen. Die substantielle Gegenwart des Leibes Christi im Himmel und unter den sakramentalen eucharistischen Gestalten ist identisch: „[E]s ist nach Wesen und Zahl ein und derselbe Leib Christi im Sakrament und im Himmel.“[1291]

Die Opferakte Christi am Kreuz und in der Messe hingegen „sind der Zahl nach zwei Akte, die aber ihrem Wesensgehalte nach übereinstimmen.“[1292] Die numerische Identität beider sei deswegen ausgeschlossen, weil das factum historicum vergangen ist, oder, um Söhngens Worte hier wiederzugeben: „Weil sonst der vergangene Opferakt dennoch aus seiner geschichtlichen Einmaligkeit herausgehoben würde!“[1293] Nun möchte er klären, wie das Problem aufzulösen sei, daß in der Messe die Opfertat Christi am Kreuz ihrem Wesen nach gegenwärtig würde, diese aber zugleich vergangen sei. Die Lösung kleidet er in folgende Formel:

> „In der Messe wird die Opfertat am Kreuze durch einen Akt dargestellt, der zwar der Zahl nach ein neuer Akt, aber seinem Wesensgehalt nach der geschichtlich-vergangene Akt ist in geistig-wirklicher Nachahmung und so in sakramentaler Gegenwart.“[1294]

1289 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

1290 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

1291 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

1292 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

1293 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

1294 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

Er schlußfolgert, daß sich die Gegenwart der Opfergabe und des Opferpriesters einerseits und jene des Opferaktes auf zwei verschiedenen Seinsebenen befinden. Sowohl dieser Unterschied als auch der Zusammenhang beider Gegenwartsweisen müsse als Ganzes im Blick behalten werden. Söhngen weist nun auf mögliche Einseitigkeiten hin: Würde man nur die substantielle, erstere betonen, so „verblaßt die Gegenwart der Passion selbst zu einer bloß bildlichen und bloß wirksamen“[1295], wie es theologiegeschichtlich seit der Scholastik geschehen sei.

Die Fokussierung der Gegenwartsweise der passio hingegen würde aber dazu führen, beide Gegenwartsweisen auf derselben Ebene zu fassen und von der jeweils anderen her zu interpretieren. Eine Interpretation der Gegenwartsweise der passio gemäß der substantiellen würde eine Verkennung der singulären und substantiellen Gegenwartsweise unter den eucharistischen Gestalten bedeuten und den Unterschied der Eucharistie von den anderen Sakramenten verwischen. Dazu vergleicht er diese ausführlich:

> „Die Taufe enthält das Heilige … in der Seinsweise eines Vollzuges … und ebenso verhält es sich mit der Firmung und den ähnlichen Sakramenten; die Eucharistie enthält aber das Heilige, nämlich den *Christus passus*, in der Seinsweise eines in sich bestehenden Wesens, nicht in der Seinsweise eines sich an uns vollziehenden Ereignisses. In dieser absoluten Weise eines Selbstandes kann ein Akt nicht wirklich werden, sondern allein nach Weise eines Vollzuges; und die Gegenwärtigkeit des Aktes beschränkt sich auf die Zeit des Vollzuges. Und da ein bereits vollzogener Akt vergangen ist und bleibt, so kann ein solcher nur auf relative Weise wieder Gegenwart werden, das heißt durch einen neuen Akt, der seinem Wesens- und Wirkgehalte nach auf jenen vergangenen Akt zurückgeht. Auf diese relative Weise darf aber die Gegenwart Christi und seines Leibes und Blutes nicht verstanden werden, soll sie nicht an eigentümlichem Wirklichkeitsgehalt verlieren und Übergewicht zum Symbolischen oder Sinnbildlichen gewinnen. Wird umgekehrt die Gegenwart des Opferaktes ähnlich den Gegenwartsweisen des Leibes und Blutes Christi gedeutet, so wird der eigentümliche, nämlich der aktuale und relative Charakter der Aktgegenwart verfehlt.“[1296]

Die Theorie eines himmlischen Opferaktes sei eine Folge der zuletzt beschriebenen Gefahr. Verlorengehe dabei der *unmittelbare* Bezug von Messe und Kreuz, weil dieser erst über den himmlischen Opferakt hergestellt werden müsse. Letztlich würde man dann drei Opferakte unterscheiden müssen.

Die Gegenwart des Kreuzesopfers im Meßopfer müsse also strikt aktual und relativ gedacht werden:

> „Im sakramentalen Opfer geschieht unblutiger – und doch wirklicherweise stets von neuem, was im geschichtlichen Kreuzopfer blutigerweise ein für allemal geschehen ist. Das besagt: die geschichtliche Opfertat wird auf aktuale und relative Weise gegenwärtig, nicht auf eine Weise, die nach Ähnlichkeit

---

[1295] Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 42. Söhngen bezieht sich hier auf STh III 83 1. Thomas würde die Gegenwart des Opfers als Bild fassen und nicht nach jener der Passio fragen.

[1296] Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 42f.

> der substantialen und absoluten Gegenwart des Opferleibes und Opferblutes gedacht werden könnte.“[1297]

Söhngen betont nochmals die innere Bezogenheit beider Gegenwartsweisen aufeinander, bei der die substantielle die aktuale und relative trage. Diese wiederum „erfüllt die substantiale und absolute Gegenwart der Opfergabe und des Opferpriesters mit lebendigem Geschehen und gestaltet sie erst zur eigentlichen Opfergegenwart.“[1298] Damit knüpft er an die anfangs geäußerten Gedanken an, daß die bloße sakramentale Gegenwart von Leib und Blut Christi noch keine Opfergegenwart wäre.

Diese Bestimmung der Gegenwartsweisen bedeutet für Söhngen auch eine Aussage über die Dichte der Gegenwart. Dabei ist „die Gegenwartsweise des Opferaktes“, weil ohne Selbstand in sich durch „weniger Wirklichkeit“[1299] gekennzeichnet. Eine solche Äußerung setzt die Analogia entis voraus. Mit seiner Bemerkung wendet er sich faktisch gegen Casel, freilich ohne ihn zu nennen, der in der sakramentalen Gegenwart des Heilswerkes Christi „nicht … eine Einschränkung der Realität“, wenn auch „ein[e] Realität eigener Art“[1300] sah.

Die Seinsweise des Opferaktes verbindet die Eucharistie mit den anderen Sakramenten. Auch diese bestünden aus einem Vollzug, der das Heilige bezeichne und bewirke.

> „Ähnlich wird das Kreuzopfer als unser Opfer dargestellt und für uns fruchtbar gemacht, indem das Sakrament des Leibes und Blutes Christi vollzogen wird. Opfer ist dieses Sakrament, sofern es vollzogen oder getätigt wird, und zwar allerwesentlich durch den Weihe- oder Wandlungsakt.“[1301]

Im Unterschied zu den anderen Sakramenten sei hier aber der Vollzug an die Gegenwartsweise der eucharistischen Gaben gebunden. Zudem weist Söhngen darauf hin, daß der latreutische Zweck bei der Messe im Unterschied zu den anderen Sakramenten der erste Zweck sei. Bei der Frage der Heiligung des Menschen unterscheidet er. In jedem Fall sieht er sie bei der Messe als dem primären Zweck untergeordnet. Jene Heiligung, die der Opferakt bewirke, ziele zunächst auf die Kirche und von ihr her auf den Einzelnen. Die Heiligung durch den Empfang der Kommunion ziele hingegen wie die anderen Sakramente auch zunächst auf den Einzelnen, aber „als Opfermahl vereinigt es die Einzelnen zur heiligen Tischgemeinschaft mit dem Herrn und miteinander.“[1302]

1297 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 43.

1298 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 43.

1299 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 44.

1300 Odo Casel, Mysteriengegenwart, in: Jlw8 (1929), 145-224, hier: 191f., zitiert nach: André Gozier, Odo Casel, Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 35.

1301 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 44.

1302 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 45.

Gottlieb Söhngen widmet sich ausführlich der liturgischen Anamnese. Dabei antwortet er auf die Grundposition der Mysterientheologie Casels, daß gemäß dem Text der Eucharistischen Hochgebete das ganze Heilswerk Christi in der Messe gegenwärtig werde.[1303] Bei der Behandlung dieser Frage geht Söhngen methodologisch genauso vor wie in den bereits besprochenen Punkten, d.h. Ausgangspunkt ist die These von der Messe als Sakrament des Opfers. Dies führt zur Präzisierung, daß es allein dem Leiden und Sterben des Herrn zukomme, Opfer zu sein. Die anderen Heilstaten, die in der Anamnese genannt werden, einschließlich also der Auferstehung, „sind keine Opfertaten nach dem eigentlichen Begriff eines Opfers.“[1304] Diese Heilstaten könnten „in der Messe erst in zweiter Linie und nur in der Weise eines Gefolges statthaben.“[1305] Söhngen wendet somit hier ähnlich wie Schmaus[1306] eine analoge Konkomitanzlehre an. Dabei finden Auferstehung und Himmelfahrt Christi besondere Beachtung, weil diese mit seinem Opfer untrennbar verbunden seien. Söhngen faßt das nähere Verhältnis dieser Geheimnisse über die Unterscheidung von „irdische[r] Opferdarbringung“ und „himmlische[r] Opferannahme“.[1307]

Söhngen betont, daß bei der Messe das Meßopfer in einer gewissen Analogie zur verklärten menschlichen Natur Christi gegenwärtig werde, die in den Opfergaben präsent sei. Er sieht hier wie bei den anderen Sakramenten einen Knotenpunkt zwischen dem lebendigen und verklärten Christus und dem Herrn in seiner Geschichtlichkeit. Während Casel von der mysterienhaften Gegenwart der übergeschichtlichen Wirklichkeit der Heilstat ausgeht[1308], so verbindet Söhngen die himmlische Existenz Christi mit seinem geschichtlichen Opfer durch das Sakrament:

> „Kein übergeschichtliches oder überzeitliches, vielmehr sozusagen ein zwischengeschichtliches, zwischenzeitliches Geschehen bildet das innere Mysterium des Meßopfers. Das sakramentale Opfer steht mitten zwischen dem geschichtlichen Kreuzestode Jesu und der Erhöhung des Gekreuzigten in den Himmel zur Rechten des ewigen Vaters.“[1309]

Auch dies sei Teil des Aspektes des Mittlertums „in der Kirche, durch die Kirche und an der Kirche.“[1310] Diese sei aber wie ihr Herr selbst in einer Bewegung des Übergangs von der

---

1303 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 45. Zu dieser Position vgl. die pointierte Zusammenfassung in: André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 28-33, besonders: 33. Vgl. auch: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 40.

1304 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 45.

1305 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 46.

1306 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941, 214.

1307 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 46.

1308 Vgl. André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 33.

1309 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 46.

1310 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 46.

Zeit zur Ewigkeit.[1311] In diesem Sinne akzeptiert Söhngen eine Gegenwart von Auf-erstehung und Himmelfahrt per concomitantiam und umschreibt sie wie folgt:

> „Der auferstandene und erhöhte Herr trägt im Heiligen Geist sein am Kreuze vollbrachtes Selbstopfer als sakramentales Opfer seiner Kirche hinauf in den Himmel zur Annahme beim ewigen Vater.“[1312]

Damit sind Auferstehung und Himmelfahrt zwar engstens mit dem Opfer Christi verbunden, gehören aber nach Söhngen nicht in den Opferbegriff selbst hinein. Dieses Konzept bedeutet freilich etwas anderes als die objektive Gegenwart der Mysterien „Auferstehung“ und „Himmelfahrt“ in einem übergeschichtlichen Sinn.

Abschließend widmet sich Söhngen nochmals dem Opferakt als solchem, wobei es sich hierbei um Wiederholungen und Präzisierungen seiner zuvor formulierten Leitsätze handelt. Dabei betont er zunächst nochmals, daß der für die Mysterienlehre zentrale Begriff der repraesentatio unbedingt der Ergänzung bedürfe durch jenen der oblatio, wodurch „[d]er Akt, durch den die Messe zum Opfer wird … also eine Doppelgestalt auf [weist]“[1313]. Die oblatio erfolge in Gestalt einer immolatio oder mactatio.[1314]

Die Messe sei also „sakramentale[s] Opfer in der Gestalt einer mystischen Schlachtung“ und, wie ebenfalls zuvor behauptet, auch „in der Gestalt eines *sacrum convivium*“ und damit sei der actus sacrificalis „ein vielgestaltiger Akt“.[1315] Mit Blick auf die Begriffsbestimmungen von Maurice de la Taille SJ, aber in Absetzung von seiner Meßopfertheorie, kommt Söhngen zu einer Reihe letzter Präzisierungen seiner Theorie des Opferaktes:

(a)[1316] Dabei wird im wesentlichen der Opfercharakter des Kreuzesopfers in der oblatio Christi als eine schenkende Hingabe seiner selbst verortet[1317] und als eine „Übereignung an Gott“[1318] gedeutet. Den grundsätzlichen Opferzweck stellt Söhngen ganz im Sinne einer klassischen, aus der Tugend der religio abgeleiteten Opferzwecklehre dar. Diese beinhaltet die Anerkennung der Oberhoheit Gottes, die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und die Bitte um Segen und Vergebung.[1319] Söhngen kann darum das Opfer als Gebet bezeichnen,

---

1311 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 46f.

1312 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 47.

1313 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 47.

1314 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 47.

1315 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 47.

1316 Wir folgen hier der Unterteilung Söhngens zum besseren Nachvollzug seiner Gedanken, übergehen aber seine Rückbezüge auf die zehn Leitsätze.

1317 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1318 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1319 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

aber nur unter der Präzisierung des „Sach- oder Tatgebet[es]“[1320]. Hatte er bereits zuvor mit Augustinus auf der Notwendigkeit des sacrificium visibile bestanden,[1321] so verweist er nun nochmals darauf, daß zum vollständigen Opferbegriff sowohl die innere als auch die äußere Seite gehörten: „In der äußeren Opferhandlung verwirklicht sich die innere Opferbereitschaft.“[1322] Dies wendet er auf das Kreuzesopfer an.

Nun stellt sich Söhngen die Frage, ob das äußere Opfer auch notwendigerweise kultisch vollzogen werden müsse, was man nur beim Letzten Abendmahl und beim Meßopfer, nicht aber in bezug auf das Kreuz behaupten könne.[1323] Die letzte Aussage läßt erkennen, daß Söhngen den Begriff kultisch hier im strengen Sinne verwendet und mit Ritus identifiziert. Die Exegese hat später oft auf die neutestamentliche kultische Interpretation des Kreuzesgeschehens verwiesen,[1324] eine Linie, die auch für Joseph Ratzinger wichtig geworden ist. Solches kommt hier nicht in den Blick.

Gemäß Söhngen sei aber auch die Passion ein Opfer, denn zum Wesen des Opfers gehöre zwar die Sichtbarkeit, aber nicht die rituelle Form. Dies ist hauptsächlich eine Erwiderung gegen de la Taille, der wegen der rituellen Form auch die Darbringung des Kreuzesopfers als solches in den Abendmahlssaal verlegt. Am folgenden Tag sei die immolatio am Kreuze geschehen.[1325]

(b) Söhngen präzisiert, daß sich am Kreuze die oblatio in ein und demselben Akte als immolatio oder mactatio vollzogen habe. Hierdurch will er einem falschen Verständnis vorbeugen, wobei er einen Gedanken äußert, den später auch Ratzinger immer wieder nennen wird:

> „Es ist nicht so, als wäre allein die Opferung die Tat Christi gewesen; und die Schlachtung stände als das Werk der Übeltäter da, die den Herrn dem Tode überantworteten und ans Kreuz schlugen. Was die Kreuziger taten, war eine Hinrichtung Christi, aber keine Schlachtung im opferhaften Sinne. Nicht als hätte nun Christus sich selbst getötet! Aber es ist Christus selbst und Christus allein, der seine Hinrichtung durch die Juden zu jenem Schlacht- und Sühnopfer machte, das er seinem himmlischen Vater darbrachte durch seine freie und gehorsame Hinnahme des Leidens und Todes für die Sünden der Welt.“[1326]

In der oblatio sieht Söhngen nun den Garanten dafür, daß das Opfer keine destructio sei:

1320 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1321 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 28.

1322 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1323 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 49.

1324 Vgl. z. B. Karl Theodor Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte: die alttestamentlich-jüdische Tradition vom „leidenden Gerechten“ und ihre Rezeption bei Paulus, Tübingen ^{2}1988, 186-188 (als Beispiel).

1325 Vgl. Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 361.

1326 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

„Ihren wahren Sinn und ihre vollkommene Gestalt hat die Hinopferung des Leibes und Lebens nicht in dessen Vernichtung zur Ehre und Versöhnung Gottes, sondern in der Umwandlung der irdischen Gabe in eine heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe.“[1327]

Auf dieser Grundlage, also verankert in der Lehre vom Opfer, sieht er

„de[n] Tod Christi … als de[n] Durchgang zu jenem neuen und ewigen Leben, das ganz von der Herrschaft Gottes, seines Geistes und seiner Liebe, erfüllt ist.“[1328]

Daraus ergibt sich als des Kreuzesopfers

„letzter Sinn … nicht die *destructio* …, sondern der *transitus* … vom Leben im Fleische der Sünde zum Leben im Geiste der Gerechtigkeit und Heiligkeit.“[1329]

Auch beim Meßopfer müsse die oblatio die Form der immolatio annehmen, die aber keine destructio zu sein brauche. Es gehe vielmehr auch hier um die transmutatio.[1330] Mit diesen Aussagen richtet sich Söhngen gegen den Gedanken der destructio, der praktisch in der ein oder anderen Weise den meisten klassischen Meßopfertheorien zugrundeliegt, wobei sie das Opfer religionsgeschichtlich zu fassen suchen.[1331]

(c) Söhngen weist auf jene Punkte hin, die mit der acceptatio divina des Kreuzesopfers zusammenhängen. Auferstehung und Himmelfahrt manifestieren diese Annahme. Christus bleibt mit seinem verklärten Leib hostia caelestis, weil die Verklärung eine Folge der Passion ist. Sowohl Darbringung als auch Annahme vollzögen sich im Heiligen Geiste.[1332]

Dies ist nicht zu verwechseln mit den Meßopfertheorien, die einen himmlischen Opferakt ausmachen wollen. Söhngen hatte dies zuvor ausgeschlossen und die hostia coelestis im Sinne einer praesentatio caelestis gedeutet, die allerdings gemeinsam mit der acceptatio divina Voraussetzung der applicatio der Messe sei.[1333] Dies führt Söhngen nochmals im nächsten Punkt aus.

(d) Der Autor erachtet zunächst einmal unter Verweis auf den Hebräerbrief (Hebr. 8,1-10 und 10,22) die Rede von der hostia caelestis als möglich.[1334] Gemeint damit könnten der

---

1327 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

1328 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 51.

1329 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 51.

1330 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

1331 „Alle [sc. Meßopfertheorien, Anm. S.C.] bestimmen religionswissenschaftlich (Destruktion) die Messe als Opfer.“ Lothar Lies, Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie, Würzburg 2005, 20. Diese Bemerkung von Lothar Lies müssen wir aber sogleich insofern einschränken, als sich die sogenannte Meliorationstheorie gezielt gegen die Annahme der destructio als Wesen des Opfers gewandt hatte. Vgl. dazu: Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 357-359.

1332 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

1333 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38f.

1334 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

verklärte Leib des Herrn als auch die praesentatio caelestis sein. Beide Wirklichkeiten meinten aber keinen im Himmel getätigten äußeren Opferakt im Sinne der oblatio, und so sei die hostia caelestis formaliter auch kein Opfer.[1335] Die Oblatio sei in der irdischen Kirche zu verorten. Er faßt das Verhältnis von irdischer und himmlischer Wirklichkeit wie folgt:

> „Der opferhaften Wiederhinstellung des Todes Christi, die auf Erden durch die Kirche geschieht, entspricht im Himmel die an sich nicht opferhafte Darbietung des hingeopferten Leibes durch Christus selbst im Heiligen Geist.“[1336]

(e) Die Beteiligung des Menschen am Opfergeschehen des Kreuzes, die durch das Meßopfer erfolge, charakterisiert Söhngen als „Teilnahme am Kreuzopfer in der Gestalt eines heiligen Mahles“[1337], wobei er die Teilhabe nicht primär in der Kommunion verortet, sondern im Opferakt. Durch das Abendmahl werde Christi einmal vollzogenes Kreuzesopfer „zum ständigen Opfer“[1338] der Kirche. Die Teilhabe konkretisiert Söhngen wie folgt:

> „So werden wir mitten in Christi Opfer selbst hineingenommen; wir opfern mit Christus und wie Christus geopfert hat. Wir sterben mit Christus seinen Opfertod, um so auch wie Christus zur Gott wohlgefälligen Opfergabe zu werden und vom fleischlichen Leben der Sünde und des Todes in das neue und ewige Leben heiligen Geistes versetzt oder verwandelt zu werden.“[1339]

(f) Die Memoria passionis der Eucharistie definiert Söhngen als ein nicht bildhaftes, sondern ein „sachhaltige[s] Andenken“[1340] im Sinne der repraesentatio passionis, und als solches müsse die repraesentatio die oblatio beinhalten, und zwar wie beim Kreuz eine solche, die zugleich immolatio ist:

> „Die blutige Selbstopferung Christi wird wiederhingestellt durch eine *imitatio sacramentalis* oder sinnbildwirkliche Nachahmung.“[1341].

Söhngen geht im Prinzip von der Mahlgestalt aus. Das „Gedächtnismahl“ sei „als solches … zugleich Gedächtnisopfer“.[1342] Beides verbindet er über den Begriff der Eucharistia, wobei er sagt, daß das „heilige Mahl als eucharistia“ gefeiert wird, und so letztlich die These von der Grundgestalt des Mahles relativiert, wenn nicht aufhebt. Ratzinger sollte ja viel später gerade die Eucharistia gegen die These von der grundlegenden Mahlgestalt der Messe richten.

1335 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 53.

1336 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 53.

1337 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 54.

1338 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 54.

1339 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 54. Söhngen wiederholt hier nochmals seine Ausführungen zur Grundgestalt der Messe. Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.

1340 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 54.

1341 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 55.

1342 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 55.

(g) Söhngen sagt ausdrücklich, daß sich die acceptatio divina auch auf das Meßopfer beziehe. Dabei wiederholt er im wesentlichen seine Feststellungen über das Verhältnis von praesentatio caelestis, acceptatio divina und applicatio.

Der Autor bietet am Ende eine Begriffsbestimmung, die auch wegen ihrer Dichte als ganze hier festgehalten werden soll:

> „Das Meßopfer ist das heilige Gastmahl, das als Gedächtnis des Leides Christi gefeiert wird in der Weise, daß der Herr durch seine Priester seinen Leib und sein Blut, die Opfergabe des Kreuzes, unter Brots- und Weinsgestalt wirklich gegenwärtig und sinnbildlich getrennt setzt und sich selbst uns zur Speise und zum Tranke hingibt; auf diese Weise stellt und bringt der Herr sein einmaliges blutiges Selbstopfer wieder dar als immerwährendes unblutiges Dank- und Sühneopfer seiner Kirche, und es werden uns die Früchte der Erlösung zugewendet.“[1343]

B) Würdigung der Meßopferlehre Söhngens und seiner Theologie des Kultes

a) Allgemein

Gottlieb Söhngen legt seine Meßopferlehre innerhalb der Koordinaten vor, die sich aus den dogmatischen Festlegungen des Tridentinums ergeben. Ausgangspunkt[1344] und durch die ganze Untersuchung hindurch bleibender theologischer Hintergrund ist die Frage des Verhältnisses von sacrificium verum et proprium und sacrificium relativum beim Meßopfer, ein Verhältnis, das durch eine innere Spannung gekennzeichnet wird, die nicht leicht aufzulösen ist. Im Prinzip kreisen um die Frage dieses Verhältnisses bereits die nachtridentinischen Meßopferlehren klassischer Art. Söhngen formuliert als Antwort auf diese Spannung gewissermaßen ein theologisches Leitmotiv, das uns immer wieder als Ausgangspunkt der verschiedenen detaillierten Fragestellungen begegnet: Die Messe ist das Sakrament des Kreuzesopfers. Er verwendet in seiner Schrift eine konstante scholastische Begrifflichkeit, oft auch in ihrem lateinischen Original. Auffallend ist, daß man im Prinzip die Schrift zur Gänze als rein spekulativ kennzeichnen kann. Biblische Theologie kommt in ihr nur am Rande vor. Ganz allgemein sei bereits an dieser Stelle betont, daß Söhngen in seinem Versuch zur Meßopferlehre zwar das grundsätzliche Anliegen der Mysterientheologie Casels teilt und die Vorstellung der Messe als einer rein äußerlichen Applicatio der verschiedenen fructus zu überwinden sucht. In nicht wenigen Punkten unterscheidet er sich aber deutlich von Casel und anderen Ansätzen der Mysterientheologie.

[1343] Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 55. Im Original alles im typographischen Sperrsatz.

[1344] In seiner späteren, in weiten Teilen identischen Schrift zum Meßopfer, wird die Anamnese der Ausgangspunkt sein: Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 53.

Jede Unterteilung der Darstellung des Resümees wird diskutabel bleiben. Einer besseren Übersichtlichkeit halber nehmen wir aber dennoch eine solche vor, im Wissen, daß sich die einzelnen Punkte wie selten bei einem Thema überschneiden.

b) Der Begriff des Opfers

Söhngen setzt zunächst einmal die Formalstruktur eines religionsphilosophischen Opferbegriffs voraus, wie es die scholastische Tradition generell tut. Es ist hier nicht die Stelle, die gegenwärtige Diskussion über das Verhältnis von christlichem Opferbegriff zu allgemein menschlichen Vorstellungen zu thematisieren. Sicher ist nur, daß es sich hier um eine der hauptsächlichen Diskussionen neuerer Liturgiewissenschaft handelt.[1345] Man hat der scholastischen Terminologie vorgeworfen, einen zu wenig christlichen spezifischen Ausdruck zu wählen, um die Wirklichkeit des Opfers Christi zu fassen. Man kann den religionsphilosophischen Opferbegriff aber auf zwei verschiedene Arten zu charakterisieren suchen, einerseits auf einer prinzipiell philosophischen Grundlage, andererseits auf einer inhaltlich-rituellen Grundlage. Der erste Zugang ist jener von Gottlieb Söhngen, den zweiten verfolgt Odo Casel.[1346] Damit versucht Casel rein methodologisch, christlichen Gottesdienst nach dem Ritualverständnis der Mysterien zu fassen, während Söhngen schlicht die philosophische Formalstruktur des Opfers verwendet, um sich dem Opfer Christi und dem Meßopfer anzunähern, ohne beide Opferwirklichkeiten zu stark von einem nicht christlichen Verständnis her zu interpretieren. Was aber meinen wir, wenn wir hier auf die philosophische Formalstruktur des Opfers verweisen? Gemeint sind einige formale Elemente, die erfüllt sein müssen, um überhaupt von einem Opfer sprechen zu können, nicht zuletzt auch, um dieses vom Gebet abzugrenzen. Söhngen nimmt eine solche begriffliche Abgrenzung vor, indem er das Opfer als „ein Sach- oder Tatgebet“[1347] beschreibt. In diesem Zusammenhang mag auch darin erinnert werden, daß man Casel vorgeworfen hat, keine wirkliche Idee eines Opfers zu haben.[1348]

1345 Vgl. etwa: Helmut Hoping, Kreuz und Altar. Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie, Dominus-VerlagAugsburg ²2012. Arnold Angenendt, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut-Sündenbock-Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien, 2011.

1346 Dies schließt eine übergeordnete Systematisierung in und unter das Eigentliche des Christlichen nicht aus. Auf eine solche weist Schilson hin und plädiert, dafür, das Verhältnis von antiken Kultmysterien und christlichen Mysterien im Sinne einer Analogie zu fassen. Vgl. Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 254-264.

1347 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1348 Vgl. „Die Theorie [sc. der Mysterientheologie, Anm. S.C.] bietet keine *faßbare* und innerlich *widerspruchslose Opferidee*.“ Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 356-363.

Das Opfer hat eine innere und eine äußere Seite, Opfergesinnung und Opferhandlung, und beide müssen zusammenkommen, damit wir überhaupt von einem Opfer sprechen können.[1349] Der Vollzug eines Opfers kann einem Ritus folgen, er muß es aber nicht, um die äußere Handlung zu einem Opfer zu machen.[1350] Zum Formelement des Opfers gehört auch gemäß der Darstellung Söhngens die Anerkennung der Oberhoheit Gottes, die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und die Bitte um Segen und Vergebung.[1351] Hiermit greift Söhngen das klassische Opferverständnis auf, das sich von der virtus religionis herleitet.

In bezug auf das Kreuzesgeschehen unterscheidet Söhngen das innere Opfer als oblatio terminologisch vom äußeren Vollzug, der sich als immolatio / mactatio ereignet habe.[1352] Das Opfer vollziehen dabei aber nicht die Henker, sondern Christus wandelt durch seinen inneren Opferakt das, was an ihm geschieht, zu einem Sühnopfer.[1353] Das innere Wesen des Opfers sieht Söhngen nicht in der destructio, sondern im transitus[1354] und in der transmutatio hin zu einer Gabe, die Gott geweiht, also übereignet ist.[1355] Auf beides wird sein Schüler Joseph Ratzinger auffallend oft zu sprechen kommen.

c) Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer

Unter Berücksichtigung der Koordinaten Trients wendet Söhngen den Sakramentenbegriff mit Verweis auf den hl. Thomas (STh III 79 7 c) ausdrücklich auf den Vollzug des Meßopfers an und nicht nur auf die bleibende eucharistische Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein.

In der Frage der Zuordnung und der inneren Einheit von Kreuzesopfer und Meßopfer liegt dann auch ein sehr wichtiger Punkt, wo sich Söhngen und Casel unterscheiden. Casel reduziert beim Meßopfer gewissermaßen das sacrificium verum auf das sacrificium relativum und bestimmt die Messe nur insofern als Opfer, als das Kreuzesopfer gegenwärtig gesetzt wird. Es handelt sich bei Casel um numerisch denselben Akt in einer anderen Erscheinungs-

1349 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1350 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 49.

1351 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

1352 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

1353 „[E]s ist Christus selbst und Christus allein, der seine Hinrichtung durch die Juden zu jenem Schlacht- und Sühnopfer machte, das er seinem himmlischen Vater darbrachte durch seine freie und gehorsame Hingabe des Leidens und Todes für die Sünden der Welt.“ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

1354 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 51.

1355 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

form.[1356] Damit ist die immolatio faktisch auf die repraesentatio, die Messe auf die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers reduziert.

Söhngen hingegen betont mit Nachdruck, daß es sich beim Kreuzesopfer und beim Meßopfer „der Zahl nach“ um zwei Opferakte handelt, „die aber ihrem Wesensgehalte nach übereinstimmen.“[1357] Es handelt sich ausdrücklich nicht um eine schlichte Gegenwärtigsetzung, sondern es handelt sich beim actus sacrificalis um „einen Akt, der sich gegenwärtig vollzieht“,[1358] um eine „opfernde Gegenwärtigsetzung eines vollbrachten Opfers“.[1359] Und um jedes Mißverständnis restlos auszuschließen, fügt er hinzu: „Ein Akt, der gegenwärtig geschieht, ist etwas anderes als ein geschehener Akt, der vergegenwärtigt wird.“[1360]

Die Begründung, die er dazu liefert, steht im Kontext der Mysterientheologie. Wenn es sich nämlich auch der Zahl nach um einen einzigen Akt handeln würde, dann würde in der Messe eben doch der vergangene Akt aus der Vergangenheit hervorgeholt werden müssen.[1361] Dazu kommt ein weiterer Aspekt. Söhngen nimmt die Verurteilung des Eucharistieverständnisses als einer nuda commemoratio, wie sie das Tridentinum vorgenommen hat, ausdrücklich mit in seine Überlegungen hinein. Seiner Meinung nach wäre von einer solchen Verurteilung auch die Vorstellung einer nuda iteratio betroffen.[1362] Söhngen verwendet den Begriff der repraesentatio des Kreuzesopfers deswegen immer derart, daß er diesen Begriff mit der oblatio und immolatio verbindet und oblatio/immolatio auf der Ebene des sakramentalen Bereichs verortet.[1363]

Was ‚sakramental‘ bei Söhngen (allgemein) bedeutet, faßt Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita gut zusammen:

> „Das Sichtbare und das Geistige beim Sakramentenzeichen entsprechen sich so, daß Söhngen das Sakrament stets als Symbolwirklichkeit bezeichnen kann. Denn die Symbolwirklichkeit bedeutet, daß das Symbol auf die von ihm angezeigte und in ihm enthaltene Wirklichkeit verweist und daß der Wirklichkeitsgehalt nicht abgetrennt vom Symbol, sondern durch das Symbol besteht und immerhin durch

---

1356 Vgl. zur Theorie der numerischen Identität des Opferaktes als einer Folge der Mysterientheologie Casels: Ulrich Kühn, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie Gegenwart, in TRE 1 (1977), 145-212, hier: 169.

1357 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

1358 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27.

1359 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 45.

1360 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27.

1361 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946,41.

1362 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 17.

1363 „Unsere sakramentale Repräsentation oder Wiederhinstellung des Todes Christi ist freilich ein eigentliches Opfer, weil sie aber auch in der Weise einer Oblation und Immolation vor sich geht.“ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 53.
Nebenbei sei festgehalten, daß Thomas von Aquin ähnlich denkt, wenn er sagt: „celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi“ STh III 83 1 ad 2, und zwar im ausdrücklichen Kontext des articulus, ob Christus in der Feier dieses Sakramentes geopfert werde, was er bejaht.

das Symbol als symbolische Wirklichkeit oder Bildwirklichkeit bestimmt wird. Kurz gesagt: das Sakrament verweist als Symbolwirklichkeit auf die Einheit von Symbol und Wirklichkeit."[1364]

Den strikten Bezug des Sakramentes auf die Kirche werden wir gleich anschauen. Dieses Verständnis jedenfalls von der sakramentalen repraesentatio wird bei Söhngen so konsequent durchgehalten, daß auch beim Meßopfer in sakramentaler Zeichenhaftigkeit alle Wirklichkeiten gegeben sein müssen, die zum Opferbegriff und zum Kreuzesopfer gehören. In rein *sakramentaler Zeichenhaftigkeit* finden wir hier folgende Entsprechungen:

- Opfergabe = sakramentales Fleisch und Blut des Herrn[1365]
  = Opferspeise und Opfertrank[1366]
- Opferpriester = der geweihte Priester[1367]
- Opferakt = der Opferritus der Doppelkonsekration[1368]

Die faktische sakramentale repraesentatio faßt Söhngen in einem Zusammenspiel von der Wirklichkeit des unter den eucharistischen Gestalten real präsenten Herrn und dem sakramentalen Ritus, der diese Wirklichkeit als ein Opfer bezeichnet und damit ein Opferritus sein muß.[1369] Konkret sieht er diesen in der Doppelkonsekration gegeben.[1370] Also würde die bloße Wirklichkeit der eucharistischen Wesenspräsenz nicht ausreichen – sie wäre kein Opfer – und ebensowenig ein sakramentaler Vollzug ohne diese Wirklichkeit. Er stünde wirklichkeitsleer im Raum, wäre nicht getragen von einer Wirklichkeit. Vielmehr muß die Wirklichkeit, also die eucharistische Wesenspräsenz, in hinreichender Weise als ein Opfer bezeichnet werden, und dies geschieht durch das sakramentale Symbol.[1371] Das Opfer wird somit nach Söhngen gegenwärtig per imitationem sacramentalem, wobei der sub speciebus eucharisticis wirklich und wesentlich gegenwärtige Herr die Wirklichkeit garantiert. In gewisser Hinsicht ist „die Gegenwartsweise des Opferaktes", weil ohne Selbstand in sich, nach Söhngen durch „weniger Wirklichkeit"[1372] gekennzeichnet.

1364 Vgl. Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 312f.

1365 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 15.

1366 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 16.

1367 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27.

1368 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 37, vor allem Leitsätze 3 und 6.

1369 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 10.

1370 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 10.

1371 Insofern ist die Lehre Söhngens eine Korrektur und Weiterführung jener von Vasquez, der auch Perrone und Döllinger folgten. Vgl. Valentin Thalhofer, Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt, Regensburg 1870, 245-248.

1372 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 44.

Das hier beschriebene Verhältnis spiegelt sich auch wieder in Söhngens Auffassung von der Relation zwischen Substanzgegenwart und Aktgegenwart. So kann er auf die Frage, ob die Messe etwas Neues hinzufüge, mit „Ja und Nein“[1373] antworten. Das Kreuzesgeschehen ist vergangen und muß sich neu ereignen, wenn es wirklich sein soll. Es wird neu „in der Gestalt einer geistwirklichen Nachahmung“.[1374] Während Christi Fleisch und Blut auf substantielle Weise gegenwärtig werden, wird die passio gegenwärtig als an die Substanzgegenwart gebunden und hier „als opferhafte Gegenwart“.[1375]

Mit diesen Unterscheidungen gelingt es Söhngen, deutlicher als Casel die Trienter Unterscheidung vom modus offerendi, also dem einzigen, das beide Opferwirklichkeiten tatsächlich voneinander unterscheidet, auch zum Ausgangspunkt für die Relation zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer zu nehmen, und dies, ohne gewissermaßen auf ein tertium comparitionis (= der actus sacrificalis coelestis) zurückgreifen zu müssen.

Zugleich böte sich hier ein Ansatzpunkt, in einer weiteren Perspektive die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Liturgie sowohl nach Mediator Dei als auch nach Sacrosanctum Concilium (Vgl. SC 7) zu fassen und dabei den Unterscheidungen gerecht zu werden, die der Text selbst beinhaltet, wenn er z. B. in bezug auf die Gegenwart in den eucharistischen Gestalten von „maxime“ spricht.[1376]

Söhngen rekurriert nicht auf einen himmlischen Opferakt, denn der Opferakt müsse sich auf Erden vollziehen. Aber die praesentatio caelestis durch den verklärten Herrn ist ihm eine Entsprechung zum Opferakt per imitationem sacramentalem auf Erden.[1377] Die acceptatio divina bezieht sich auch auf das Meßopfer und beinhaltet die applicatio der fructus.[1378] Was sich also durch das Meßopfer gewissermaßen ändert, was in diesem Sinne hinzugefügt wird, liegt ganz und gar auf Seiten der Kirche. Hier treffen sich die Äußerungen Söhngens

[1373] Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

[1374] Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40.

[1375] Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

[1376] Dies sei gegen Ansätze gesagt, im Anschluß an Weiterentwicklungen der Mysterienlehre die hier beschriebenen Unterschiede faktisch im rein personalen Ansatz aufzuheben. Vgl. etwa: Frank Ewerszumrode, Mysterium Christi spiritualis praesentiae: Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive, Göttingen 2012, 214. Er bezieht sich auf: Lies, Lothar (1984): Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung. In: Lies, Lothar (Hrsg.): Praesentia Christi. Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag, dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern. Düsseldorf: Patmos, S. 79-100, hier: 98.

[1377] Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 53.

[1378] Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 55.

mit seinen früheren Überlegungen, die wir bereits gesehen hatten.[1379] Damit jedenfalls steht Söhngen auf dem Boden klassischer Meßopfertheologie.[1380]

d) Die Unterscheidung von Substanzgegenwart und Aktgegenwart

Söhngen unterscheidet die Begriffe ausgehend von der konkreten Frage, ob auch die passio so realiter in der Messe gegenwärtig wird wie Leib und Blut des Herrn.[1381] Beides definiert er als eine *wirkliche* Gegenwartsweise. Zugleich hängt die Frage auch zusammen mit der bereits besprochenen Position Söhngens zur numerischen Unterscheidung der Opferakte des Kreuzesopfers und des Meßopfers. Der Opferakt am Kreuz ist schlechthin Vergangenheit. Damit also die passio wirklich gegenwärtig werden kann, geht Söhngen nun von einem numerisch neuen Opferakt aus, der wesensmäßig der vergangene ist und sacramentaliter nachgeahmt wird. Daraus folgt für Söhngen, daß der Opferakt zwar gegenwärtig wird, aber in anderer Gegenwartsweise als Leib und Blut Christi. Beide Gegenwartsweisen dürfen nicht univok verstanden werden. Die Substanzgegenwart von Fleisch und Blut Christi erfolgt in der „absoluten Weise eines Selbstandes“ und jene des Opferaktes „nach Weise eines Vollzuges“[1382]. Letzteres bedeutet eine Gegenwart „durch einen neuen Akt, der seinem Wesens- und Wirkgehalte nach auf jenen vergangenen Akt zurückgeht.“[1383] Die Aktgegenwart wird getragen von der Substanzgegenwart, und diese wiederum wird durch die Aktgegenwart als Opfergegenwart näher bestimmt (s. oben).[1384]

Mit dem Begriff der Aktgegenwart, bei der „die geschichtliche Opfertat … auf aktuale und relative Weise gegenwärtig [wird]“, befindet sich Söhngen inhaltlich nahe an den späteren dogmengeschichtlichen Arbeiten und der Begriffsbestimmung von Johannes Betz (1914–1984)[1385] bzw. nimmt er diese gewissermaßen spekulativ vorweg.[1386]

1379 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 47.

1380 Pohle/Giehrens/Gummersbach spricht etwa in dieser Hinsicht: „Mithin bedeutet das Meßopfer keine Steigerung des unendlichen Wertes des Kreuzesopfers, sondern nur dessen *opfermäßige Applikation* (applicatio per modum sacrificii), womit freilich ausgesprochen ist, daß die Messe als wahres Opfer mehr ist als eine ‚nackte Gedächtnisfeier des Kreuzesopfers'“ Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 350.

1381 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 40 und 41.

1382 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 42.

1383 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 42f.

1384 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 43.

1385 Vgl. Günter Koch, Art. Betz, *Johannes*, in: LThK^3 2 (1994), 343-344.

1386 Die Unterscheidung von Substanzgegenwart und Aktualpräsenz wird in der Literatur fast durchgängig Johannes Betz zugeschrieben. Vgl. etwa: „Schon in seiner Doktorthese [im Jahre 1955, Anm. S.C.] arbeitet Johannes Betz († 1984) mit der Begriffsunterscheidung von Aktualpräsenz und Realpräsenz.“ Lothar Lies, Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie, Würzburg 2005, 83. Vgl. auch: „Die frühe Kirche hat die G. [sc. Gegenwart Christi, Anm. S.C.] bes. in der Liturgie als dynamisch und personal verstandene 'Aktualpräsenz‘ (Betz) erfahren.“ Arno Schilson, Art. Gegenwart Christi, in: LThK^3 4 (1995), 352-353, hier: 352. Schilson erwähnt zwar in den Literaturangaben auch Söhngens Werk „Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament“ (1967). Er erwähnt die Aktgegenwart bei Söhngen aber mit keinem Wort. (In der Literaturangabe steht übrigens fälschlicherweise O. Söhngen).

e) Das Opfer der Kirche

Wir hatten gerade festgestellt, daß das „Neue“, was gewissermaßen das Meßopfer dem Opfer des Herrn hinzufügt, gemäß der Darstellung Söhngens ganz und gar auf Seiten der Kirche liegt, die am Opfer des Herrn teilhaben soll. Darin also, daß Christi Opfer zum Opfer der Kirche werde, sieht Söhngen den eigentlichen Sinn des Meßopfers.[1387] Die komponierte Symphonie soll auch ein Werk der Kunstgemeinde werden.[1388] Dabei bedeutet dies bei ihm alles andere als eine rein äußerlich verstandene Applicatio der fructus, wenn er etwa sagt: „Was an Christus geschah, das soll auch an uns geschehen, und es geschieht an uns grundlegend durch die Sakramente.“[1389] Von hier eröffnet sich das Opfer der Kirche als *sakramentale* Christusnachfolge, und diese sieht Söhngen der moralischen vorgeordnet.[1390]

f) Der Träger der Handlung

Vgl. auch: Ulrich Kühn, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie Gegenwart, in TRE 1 (1977), 145-212, hier: 177. Die Verbindung zu Söhngen benennt hingegen zumindest: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 384f.

Johannes Betz kommt zweifelsohne das große Verdienst zu, ausführlich über den Gegenstand und vor allem über das diesbezügliche Denken der Väter geforscht zu haben, aber ihm allein zuzusprechen, theologisch die Aktualpräsenz (wieder-)gewonnen oder den Begriff geprägt zu haben, können wir so mit Rücksicht auf unsere Studien Söhngens nicht stehen lassen. Bei der inhaltlich-systematischen Beschreibung der Eucharistie ist Betz in diesem Punkt sehr nahe an dem, was Söhngen schon Jahre zuvor spekulativ und sogar prinzipiell in scholastischer Terminologie in seiner Meßopferlehre erarbeitet hatte. Als Beispiel möge an dieser Stelle folgendes Zitat von Betz genügen: „Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi ist das Herzstück der Eucharistie, von der Kirche darum leidenschaftlich verteidigt. Sie steht aber ganz im Dienst des Opfergeschehens. Denn präsent wird Christus nicht einfachhin und in statischer Befindlichkeit, sondern in höchster Heilsdynamik, als die sich für uns verzehrende Opfergabe, als der Christus passus (im Sinne eines *perfectum praesens*). So ist mit der substanzialen Realpräsenz der geopferten Person Jesu die aktuale ihrer *passio*, ihrer Opfertat, unlöslich verbunden. Letztere kommt auf besonders deutliche, wenn auch unblutige Weise durch die Doppelkonsekration zur Darstellung. Wie immer man diese ausdeutet …, in jedem Fall symbolisiert sie die Person Jesu als sich hinopfernde, im Zustand des Todesleidens befindliche.“ Johannes Betz, Art. Eucharistie in: Heinrich Fries (Hg.), HthG I, München ²1970, 388-390, hier: 388f. Interessant ist nun, daß Söhngen in seinem letzten großen Werk über das Meßopfer die Dissertation von Betz einbezieht, vor allem, was die Theologie der Anamnese und den Einschluß der Inkarnation in sie betrifft (vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 54 und 61f.). Auch verwendet er nun nicht nur den Begriff Aktgegenwart (z. B. ebd. 88), sondern auch Aktualpräsenz (z. B. ebd. 81), aber in diesen Punkten bezieht er sich kein einziges Mal auf Betz. Das bedeutet, daß Söhngen selbst in diesen Aspekten von Betz sein eigenes Denken erkannt hatte, das er übrigens auch in diesem Werk im wesentlichen beibehält. Damit sei Betz nicht unterstellt, einen Begriff von Söhngen adaptiert zu haben. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß theologiegeschichtlich in diesem Bereich sicher auch Söhngen ein Verdienst zukommen muß. Zwar meint Wilhelm Schneemelcher, Söhngen habe diesen Begriff „nur im kommemorativen Sinn gebraucht“. Zugleich weist er aber darauf hin, daß es bei Betz „um die ‚praesentia simpliciter actualis‘ und die ‚praesentia commemorative actualis‘ [gehe], die aber beide so eng miteinander verbunden sind, daß man e i n e n Begriff, eben den der Aktualpräsenz gebrauchen kann“. Wilhelm Schneemelcher, Rez. zu: Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg 1955, in: ThLz 82 (1957), 408-416, hier: 408f. So ist fraglich, ob man bei der engen Verflechtung beider Bedeutungen einerseits und Söhngens starker Betonung des Handelns am geschichtlichen Träger der Heilstat, also der Kirche, andererseits, ihm nur die kommemorative Aktualpräsenz zuschreiben kann. Und selbst wenn, so hätte er zumindest den Begriff zum Teil erarbeitet.

1387 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

1388 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 29.

1389 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

1390 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

Angedeutet und gewissermaßen auf den Punkt gebracht ist mit dem letztgenannten Punkt auch ein Fragenkomplex, den Söhngen zuvor in seinen Schriften im Kontext der Auseinandersetzung mit Casel ausführlicher behandelt hatte. Es geht dabei um die Frage, wer eigentlich Träger der Handlung des Meßopfers ist. Im Kontext der Schrift von 1946 müßten wir konsequenter nach dem Träger des Vollzugs des eucharistischen Opfers sprechen. Filthaut thematisiert dieselbe Frage im Kontext der Kontroverse um die Mysterientheologie und formuliert sie in der ihr eigenen Sprache als jene nach dem Träger des Kultmysteriums.[1391] Bereits auf mehr prinzipieller Ebene hatte Filthaut folgenden Unterschied zwischen Casel und Söhngen hervorgehoben:

> „Die Vergegenwärtigung [sc. des Kultmysteriums, Anm. S.C.] ereignet sich nach Casel zunächst unabhängig vom Empfänger, während sie nach Söhngen an den Mitvollzug durch den Empfänger gebunden ist.“[1392]

Diese grundsätzliche Sicht folgt letztlich aus Söhngens Zuordnung von Offenbarung und Mysterium, die wir oben gesehen haben. Sie ist geeignet, eine existenzielle Sichtweise der Liturgie zu eröffnen und hat Folgen für die Frage des handelnden Subjektes. Dabei ist nach Söhngen zunächst einmal Christus als „Erst- und Hauptopferer“[1393] zu nennen. Er bedient sich dabei der geweihten Priester.[1394] Hierin folgt Söhngen wieder klar den Vorgaben des Tridentinums, auf das er sich auch ausdrücklich bezieht. Mit dem hl. Thomas wird der Priester als imago Christi bezeichnet,[1395] was Söhngen derart deutet, daß des Priesters Handeln und Sprechen genau dem Handeln und Sprechen Christi entspricht. Dabei ist der Priester wirklicher offerens,[1396] er handelt nicht nur in persona Christi. Söhngen betont auch seine Rolle in persona Ecclesiae[1397] bzw. als imago Ecclesiae.[1398] Von hierher ergibt sich die Sicht, daß die Gläubigen unter dem Priester am Opfervollzug selbst teilhaben. Dies interpretiert Söhngen prinzipiell als ein *ontologisches* Grunddatum, insofern er es strikt daraus ableitet, daß der Priester als imago Ecclesiae des Meßopfer auch als sacrificium Ecclesiae vollzieht. Wir sahen aber bereits, wie im Begriff des Opfers der Kirche Nachfolge nicht nur

1391 Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 58-60, wo er die Position Söhngens darlegt.

1392 Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49.

1393 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 25.

1394 Vgl. ebd.

1395 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 26.

1396 „Die Priester opfern den Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein; und zusammen mit seiner Kirche opfert Christus durch seine und ihre Priester seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein, und auf unseren Altären hier und jetzt opfernd macht er sein Kreuzopfer zum Opfer der Kirche.“ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 27f.

1397 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 30.

1398 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 31. Eine ähnliche Sicht vertritt auch Klaus Mörsdorf. Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 375[92].

sakramental, sondern auch moralisch-ethisch verankert ist, was wir auch in diesem Zusammenhang berücksichtigen müssen. Markus Graulich sagt zu recht:

> „Dieses Gedächtnis in Wort und Sakrament bleibt nicht auf den Kult beschränkt. Es spornt zu Taten an, vor allem zur Nachahmung des Gehorsams, den Jesus gelebt hat und in dem sich (Phil 2,8) der sittliche Gehalt des geschichtlichen Jesus als dessen wesentlicher Inhalt konzentriert. Der Christusgehorsam, in dem der sittliche Gehalt des Lebens Jesu besteht, hat sein Ziel im Kreuzestod. Im Christusmysterium wird der Gehorsam Christi zum Beispiel. d.h. zur Einladung, seinen Spuren zu folgen (1 Petr 2,21), aber auch zum Gehorsam gegenüber Christus selbst (1 Petr 1,2; 2 Kor 10,5). Das Christusbeispiel wird zum Christusgehorsam.“[1399]

Wenn wir also nun Christus und die Kirche, den geweihten Priester und die Gläubigen in jeweils verschiedener und doch geeinter Weise als Träger der Handlung im Sinne Söhngens beschrieben haben, so soll noch ein Gedankengang aus seiner früheren Kontroverse mit der Schule Casels ergänzt werden. Filthaut weist darauf hin, daß Söhngen in seinen früheren Schriften eine Analogie zwischen historischem Jesus und Corpus Christi Mysticum in bezug auf die Trägerschaft anwendet.[1400] Die Trägerschaft des Kultmysteriums stellt sich demnach wie folgt dar:

> „Im Sakrament des Herrenleibes wird das Kreuzesmysterium gegenwärtig gesetzt als solches; das heißt: der Tod des Herrn wird in seinem Heilsgeheimnis wirklich hingestellt, nicht in seinem blutigen Geschehen tatsächlich wiederholt. Aber darum schwebt das Kreuzesmysterium nicht frei, etwa wie eine platonische Denkgestalt, im geschichtsleeren Raum. Sondern es hat auch jetzt noch immer einen geschichtlichen Träger. Und wie der irdische Jesus einmal der geschichtliche Träger war für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an Christus selbst, so ist nunmehr seine Kirche der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an den Christgläubigen. Denn die Kirche ist der ‚Leib Christi‘ (1 Kor 12,27; Eph 5,30), und zwar der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgernde Leib des himmlischen Christus. So ist die Kirche jetzt auch der geschichtliche Leib des Kreuzesmysteriums. Freilich nennen wir die Kirche nicht den Träger schlechthin, sondern den geschichtlichen Träger des Kreuzes- und Christusmysteriums. Ganzer Träger des Christusmysteriums ist der ganze Christus.“[1401]

Träger ist dabei also der Christus totus, den wir seiner irdischen Wirklichkeit nach als hierarchisch strukturiert verstehen müssen. Die Meßopferlehre Söhngens ist ohne eine sehr betonte Leib-Christi Theologie (Christus totus) nicht zu verstehen. Durch das Verständnis der Kirche als geschichtlichem Träger erschließt sich eine existenzielle Sicht des Meßopfers. Das sakramental an der Kirche dargestellte Opfer des Ganz-Christus wird sittlich im Leben nachvollzogen.[1402]Hier kommt dem Leid der Kirche und der Gläubigen auch eine heilsrelevante Bedeutung zu.

1399 Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 67. Vgl. auch Ebd. 58 und 62.

1400 Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

1401 Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 33f.

1402 Vgl. Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 76f.

Filthaut verweist darauf, daß Söhngen hier „geschichtliche Trägerschaft“ in einem zweifachen Sinn verstehe. Dabei ist der Begriff einmal die „Bezeichnung für eine bloß instrumentale, entscheidungsunfähige Bezogenheit (sc. des historischen und des verklärten Leibes Christi)“ und in der anderen Weise gebraucht er ihn „in der Bedeutung eines vollziehenden, also personalen Verhaltens (sc. des Kyrios und seines mystischen Leibes).“[1403] Der Vergleichspunkt liegt nach Filthaut im „Moment der Geschichtlichkeit“[1404]. Und er erklärt dies:

> „Dem physischen und dem mystischen Leib des Herrn ist gemeinsam, daß sie das unsichtbare Mysterium in die Sichtbarkeit und Öffentlichkeit der Geschichte tragen.“[1405]

Das Opfer Christi reicht somit in seiner geschichtlichen Repraesentatio also in den mystischen Leib hinein. Filthaut sagt in diesem Sinne:

> „Das Opfer der Kirche kommt nicht von außen zu dem Opfer Christi hinzu; weder folgt es dem Opfer Christi, noch wird es in dieses eingeschlossen. Sondern das Selbstopfer der Kirche ist die sakramentale Existenzweise des Opfers Christi. Die Eucharistie ist nichts anderes als ‚der historische Opfertod Christi in der sakramentalen Seinsweise des Selbstopfers der Kirche.“[1406]

Dies hängt wiederum zusammen mit dem bereits durch die Aktgegenwart ausgedrückte Dynamik. Söhngen sagt:

> „[P]hilosophisch ausgedrückt: Gegenwärtig gesetzt wird das Kreuzesmysterium nicht in der Weise eines in sich stehenden Seins, sondern in der Weise eines fließenden Seins, das nämlich vom Haupte durch das Sakrament hindurch in den mystischen Leib hineinströmt und sich in den Gliedern auswirkt, diese gleichgestaltet mit Christus dem Gekreuzigten.“[1407]

Von hier aus erhellt sich auch wohl, daß Söhngen in der Opferung der Meßliturgie einen Hauptteil derselben erkennen kann.

Zuletzt bemerkt sei noch mit Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita bemerkt, daß „Söhngen auch vom trinitarischen Geschehen beim Kreuzopfer [spricht]“.[1408] Dabei wird das Opfer vom Sohn dem Vater dargebracht, der es annimmt. Darbringung und Annahme aber geschehen im Heiligen Geist.[1409]

g) Gegenwartsweisen

1403 Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

1404 Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

1405 Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

1406 Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 60.

1407 Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 35.

1408 Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 303.

1409 Vgl. Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 303.

Zu diesem Punkt haben wir schon das wesentliche im ersten Teil der Untersuchung der Kulttheologie Söhngens gesagt, sodaß wir uns hier kurz fassen können. Wir können zu der Gegenwartsweise durch den Glauben mit Blick auf die Meßopferlehre noch die Unterscheidung von Substanz- und von Aktgegenwart als ein Proprium Söhngens unserem Resümee hinzufügen.

Ein weiterer Unterschied zu Casel besteht in der Art, wie die Anamnese gefaßt ist, der sich Söhngen auch bereist 1946 recht ausführlich widmet. Die Formalstruktur des Opfers will er auch hier gewahrt wissen,[1410] weswegen die anderen Heilstaten, die nicht strikt zum Opferbegriff gehören, nur per concomitantiam als gegenwärtig zu betrachten sind.[1411] So faßt auch in dieser Hinsicht Söhngen den Opferbegriff der Messe eindeutiger als Odo Casel.[1412]

2.3.4 Michael Schmaus (1897–1993)

2.3.4.1 Bezug zu Joseph Ratzinger

Wenn man über Michael Schmaus als Lehrer Joseph Ratzingers spricht, dann ist hier das Lehrer-Schüler-Verhältnis von einer besonderen Ambivalenz geprägt, wäre doch gerade an Schmaus fast die akademische Laufbahn Ratzingers gescheitert.[1413] Erst in den 1970er Jahren ist die Auseinandersetzung zwischen beiden um die angeblich in ihrer Tendenz modernistische Habilitationsschrift Ratzingers einer Freundschaft mit dem alten Lehrer gewichen.[1414] Trotz dieses schweren Konfliktes bezeichnet Papst Benedikt XVI. im Rückblick Michael Schmaus auch als einen jener Professoren, die entscheidend dazu beigetragen haben, daß ihm selbst die Liturgie in seinem akademischen Werk zentral geworden ist.“[1415]

1410 Genau diesen Punkt scheint Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita nicht zu verstehen, daß es um die Opferwirklichkeit und um eine Art daraus abgeleiteter Konkomitanz geht, wenn er schreibt: „Denn als Mysterium sind Tod und Auferstehung, Kreuz und Erhöhung streng genommen nicht zwei Mysterien, sondern das eine Christusmysterium, in welchem die einzelnen Heilstatsachen ein unteilbares, lebendiges Ganzes bilden. Wenn Söhngen also den Ausdruck ‚Auferstehung und Himmelfahrt als Gefolge des Todes Christi` verwendet, ist das so zu verstehen, daß er diese Heilstatsachen geschichtlich betrachtet.“ Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 275.

1411 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 45f.

1412 Vgl. „Will man die theologische Sicht Casels kurz zusammenfassen, so ist zu sagen, daß es für den Mönch aus Maria Laach eine objektive Gegenwart des Erlösungsaktes, der Passio Christi gibt, die Ganzheit des Erlösungswerkes Christi (Mysterium als ‚Quelle')." André Gozier, Odo Casel, Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 46. Und: „Das ganze liturgische Jahr ist nur ein einziges Mysterium, das Christusmysterium, das während des liturgischen Jahres aktualisiert wird, ist immer ganz.“ André Gozier, Odo Casel, Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 48.

1413 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 82-88.

1414 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 88f.

1415 Vgl. Papst Benedikt XVI., Zum Eröffnungsband meiner Schriften (2008), in: JRGS 11, 5-8, hier: 6.

Zunächst sei kurz auf das Leben dieses Lehrers von Joseph Ratzinger eingegangen.[1416] Michael Schmaus wurde am 17. Juli 1897 in Oberbaar bei Donauwörth geboren. Das Abitur macht er in Rosenheim. Anschließend studierte er Theologie in München. Am Fest Peter und Paul 1922 wurde er im Freisinger Dom zum Priester geweiht. Im Jahr 1924 promovierte er zum Doctor theologiae. Seine Dissertation trug den Titel: „Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus“[1417] und wurde vom renommierten Kenner der Scholastik Martin Grabmann (1875–1949) betreut. In den Jahren 1924–1929 war er als Dozent am Freisinger Priesterseminar und an der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule tätig. Im Jahr 1926 reiste er zu einem Studienaufenthalt nach Rom. Seine 1928 angenommene Habilitationsschrift verfaßte er „über die trinitarischen Lehrdifferenzen zwischen Thomisten und Skotisten“.[1418]

Auf die Habilitation folgte die Ernennung zum Privatdozenten der Universität München. Von 1929 bis 1933 lehrte Schmaus als außerordentlicher Professor Dogmatik an der Deutschen Universität Prag. Anschließend war er bis 1946 ordentlicher Professor für Dogmatik in Münster. Hier entstand seine erste Gesamtdarstellung der systematischen Theologie, die „Katholische Dogmatik“, die in den Jahren 1937[1419]–1941 erschien und bis 1965 sechs Auflagen erreichte. Dabei handelt es sich um ein an der Heiligen Schrift und der Vätertheologie orientiertes Werk, wobei er vielfach auf Romano Guardini einging, was damals für Handbücher ungewöhnlich war. Zugleich ist dieses Werk von den theologischen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts geprägt. Ironischerweise finden wir in seinem eigenen akademischen Werdegang eine Parallele zu den Problemen, die er später seinem Schüler Joseph Ratzinger bereiten sollte.[1420] Nur die Intervention von Martin Grabmann bei Papst Pius XI. verhinderte die Indizierung der ‚Katholischen Dogmatik‘[1421] und damit ein Ende der akademischen Laufbahn von Schmaus.

Als Nachfolger seines Lehrers Martin Grabmann[1422] hatte Schmaus von 1946 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1965 den Lehrstuhl für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München inne, eine Fakultät, die er nach ihrer Wiederbegründung

---

1416 Soweit nicht anders angegeben, folgen wir dafür: Manfred Eder, Schmaus Michael, in: BBKL IX (1995), 322-327.

1417 Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927 (^{2}1967).

1418 Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

1419 Hier gibt Eder mit 1938 eine falsche Jahreszahl an.

1420 Diesen ausdrücklichen Bezug bringt Eder hier nicht.

1421 Es handelte sich um den ersten Band derselben. Vgl. Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

1422 Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Grabmann, Martin, in: BBKL II (1990), 280f.

wesentlich mit aufgebaut hat. Neben Mitgliedschaften in vielen akademischen Gesellschaften sind noch folgende Details von Bedeutung: Schmaus gründete 1954 das Grabmann Institut[1423] zur Erforschung mittelalterlicher Theologie und Philosophie.

Sowohl das „'Handbuch der Dogmengeschichte" als auch die „Münchener theologische Zeitschrift" gehen auf Schmaus zurück.[1424]

Schmaus war Peritus des II. Vatikanischen Konzils.[1425] In diesem Zusammenhang verdient eine unklare Darstellung Hans Küngs eine Präzisierung. Er schreibt:

„Professor Schmaus, ebenfalls Peritus, ärgert sich über diese beiden »Teenager-Theologen« [Küng und Ratzinger, Anm. S.C.], die hier mehr Gehör fänden als er, und reist ab."[1426] Was es auch immer mit dieser Abreise auf sich hatte, so bedeutete sie doch nicht, daß Schmaus sein Amt niedergelegt hat, das er, wie Karin Nussbaum zeigt, die gesamte Dauer des II. Vaticanums innehatte.[1427] Es war Joseph Pascher, der verhinderte, daß Kardinal Döpfner den Dogmatiker Schmaus auch zu einem seiner eigenen Konzilstheologen bestellte, obwohl er dessen Hilfe gerne annahm.[1428] Auch Schmaus hat also mit seiner theologischen Arbeit das Konzil nachhaltig geprägt.[1429]

Nach dem Konzil verfaßte er seine neue Gesamtdarstellung der Dogmatik, das Handbuch „Der Glaube der Kirche". Diese erschien während eines Gastaufenthaltes in den USA (nach der Emeritierung 1966[1430]) erstmals 1968 in englischer und dann 1969/70 in deutscher

---

1423 Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Grabmann, Martin, in: BBKL II (1990), 280f.

1424 Vgl. Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr. 145 vom 06.12.2003, 6.

1425 „Schmaus nahm als Konsultor an den vorbereitenden Kommissionen und als Peritus am Konzil selbst teil. Umgekehrt hat der Geist des Konzils auf Schmaus zurückgewirkt und in ihm einen Neuentwurf einer Dogmatik reifen lassen." Richard Heinzmann, Michael Schmaus in memoriam, in: MThZ 45 (1994), 123-127, hier:125. Umfassend behandelt die Tätigkeit von Schmaus auf dem Konzil: Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchner Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf den Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: MThZ 55 (2004), 132-150.

1426 Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 28.

1427 Vgl. Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchner Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf den Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: MThZ 55 (2004), 132-150, hier: 134f.

1428 Vgl. Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchner Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf den Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: MThZ 55 (2004), 132-150, hier: 136.

1429 „Viele seiner theologischen Leitgedanken konnte der bayerische Dogmatiker in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils wiederfinden". Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6. In der Rezeption der Konzilskommentare hat er eine marginale Stellung. Siehe dazu: Florian Klug, Michael Schmaus, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 141-160, hier: 158f.

1430 Vgl. Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

Sprache. Das ursprünglich zweibändige Werk erschien in den Jahren 1979–1982 in einer sechsbändigen, vollständig überarbeiteten Neuauflage. Michael Schmaus wurde mit vielen Ehrungen bedacht, u.a. dem Titel eines Apostolischen Protonotars. Er verstarb am 8. Dezember 1993 in Gauting bei München.

Der Name von Michael Schmaus steht biographisch auch im negativen Kontext jener modernen Theologen, die zur Zeit der nationalsozialistischen Diktatur eine positiv-denkerische Begegnung mit dieser Ideologie versuchten, worauf Thomas Marschler hinweist.[1431]

Michael Schmaus hatte in der Nachkriegszeit die führende Rolle auf dem Gebiet der Dogmatik in Deutschland.[1432] Offensichtlich war das Verhältnis zu den Kollegen nicht immer unbelastet. Außer dem Verhalten von Pascher, das wir bereits gesehen hatten, läßt sich auch bei Söhngen eine Distanz gegenüber Schmaus bemerken.[1433] Das belastete Verhältnis beider könnte durchaus eine Rolle bei der Haltung von Schmaus gegen Söhngens Meisterschüler gespielt haben.

Die Arbeit von Michael Schmaus verbindet die Sorge um die Quellenkenntnis und eine Aktualisierung der theologischen Forschung. Dabei suchte er nicht nur „die Verbindung von „Wissenschaft und Leben‘“[1434], sondern auch einen „Dialog“ mit anderen Theologen als den klassischen Scholastikern. So zitierte er Newman, Bernanos, Guardini und Przywara.[1435]

> „Kennzeichnend für die Schmaus-Dogmatik waren von Anfang an der Verzicht auf allzu theoretische Schulbegrifflichkeit, eine eingängige, rein deutsche Sprachgestaltung, ausführlicher Rückgriff auf Bibel und Väterquellen und der praxisnahe, verkündigungstheologisch ausgerichtete Duktus der Trak-

---

1431 Vgl. dazu: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 80.130f.

Thomas Marschler macht in diesem Kontext zwei interessante Bemerkungen. In der ersten weist er darauf hin, daß diese Theologen nicht die klassisch neoscholastisch ausgerichteten waren, sondern „sondern einige der Modernen, die sich am schillernden „Reichs“ideal oder einer organologisch-vitalistisch überhöhten Ekklesiologie orientierten und dabei nicht selten die Grenzen von Natur und Gnade verschwimmen ließen.“ Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

Zudem habe die Forschung zwar das Buch von Schmaus „Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung“ (1933) berücksichtigt, nicht aber einen „Weihnachtsartikel für die ehemalige Zentrums-Tageszeitung „Germania“ (Berlin).“ Hier „beschwor Schmaus ebenfalls noch im ‚Schicksalsjahr 1933' die Pflicht des deutschen Christen, in der Geburt des Herrn zugleich die ‚Weihezeit seines Volkes' zu sehen, und propagierte eine irritierende Vermischung von übernatürlicher und natürlicher Ordnung, wie sie der Freiburger Erzbischof Gröber der Schmausschen Gnadenlehre noch zehn Jahre später in seiner bekannten Intervention gegen Neuerungen auf dem Gebiet der Glaubenslehre und Liturgie vorgehalten hat.“ (Ebd.)

1432 Vgl. Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

1433 Vgl. Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127, hier: 123.

1434 Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

1435 Vgl. Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

> tate. Die Wahrheit des Glaubens, so betonte Schmaus darin immer wieder, ist nicht „auch noch" heilsrelevant, sondern in der Heilsbedeutung liegt ihr ganzes Wesen. Sie ist nicht ein abstraktes System von Sätzen, sondern als göttliche Selbstoffenbarung lebendige Geschichte, die ihren Höhepunkt findet in der menschlichen Geschichte des Gottessohnes Jesus Christus. Dass sich die Weitergabe dieser trinitarischen Selbstkundgabe Gottes ebenfalls geschichtlich, nämlich in der Geschichte der Kirche, vollzieht, bedroht darum ihre Wahrheit nicht, sondern ist nach Schmaus vielmehr ihre konsequente Bestätigung."[1436]

Die Öffnung zu Fragen der Zeit oder neueren Autoren bedeutete hingegen bei Schmaus keine Hinwendung zum theologischen Progressismus:

> „Ein Aggiornamento der Kirche, das zum Bruch mit der Tradition führt und in wohlfeile Anpassung mündet, entsprach seinem Anliegen nicht mehr."[1437]

Sein prinzipieller theologischer Rahmen ist heilsgeschichtlich und personal bestimmt.[1438]

2.3.4.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie

Auch hier geht es uns schwerpunktmäßig nicht um eine Gesamtdarstellung der Theologie der Liturgie bei Michael Schmaus, sondern vielmehr um die Frage einer liturgietheologischen Prägung seines Schülers Joseph Ratzinger. Methodologisch beschränken wir uns deswegen auf jene Veröffentlichung, die zu Studienzeiten Ratzingers vorlag und Material für unsere Frage bietet. Es handelt sich um die 1941 erschienene Sakramentenlehre der „Katholischen Dogmatik".[1439] Da es sich hier um ein publiziertes theologisches Manuale handelt, geht es uns diesmal nicht um eine Inhaltsangabe des Werkes, sondern um seine grundsätzliche Würdigung. Dabei beschränken wir uns auf die liturgietheologisch relevantesten Teile. Diese sind innerhalb der allgemeinen Sakramentenlehre die prinzipielle Bestimmung der Sakramente und alles, was mit der Auseinandersetzung um die Mysterientheologie Casels im Zusammenhang steht, und innerhalb der speziellen Sakramentenlehre die Behandlung der Eucharistie. Schmaus bietet auch eine Interpretation der Meßliturgie auf Grundlage seiner Dogmatik.[1440]

1436 Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

1437 Thomas Marschler, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

1438 Vgl. Florian Klug, Michael Schmaus, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 141-160, hier: 143-147.

1439 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941.

1440 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941, 287-302.

2.3.4.2.1 Die Allgemeine Sakramentenlehre[1441]

Schmaus geht bei seiner allgemeinen Sakramentenlehre von einer sehr strikten Interpretation der Lehre vom Mystischen Leib Christi aus und identifiziert Christus und Kirche insofern, als der Herr durch die Kirche in der Zeit fortlebt. Durch die Kirche also ist seine Gegenwart durch die Zeiten gewährleistet.[1442] Die Sakramente nun sind neben dem Wort die Modi des Christuslebens in der Kirche; dabei verleihen sie dem Wort ihre Kraft.[1443] Hierzu ist zu bemerken, daß Schmaus generell eine reiche Wort-Theologie vorlegt. Dabei „kann das Wort als integrierendes Moment der theologischen Hauptakzente von Michael Schmaus gesehen werden."[1444]

Durch die Sakramente hat der Mensch konkret Teil am Leben Christi.[1445] Sie verleihen ihm je „eine bestimmte Existenzform"[1446] des neuen göttlichen Lebens. So wendet Schmaus auch als ein Beispiel für die Bestimmung der Zuordnung der sieben Sakramente zueinander die Analogie auf das natürliche Leben an.[1447] Die Herleitung der Sakramente hat also stark inkarnationstheologische Motive[1448] und ähnelt der klassischen Darstellung der Mysteria vitae Jesu. Dies gilt auch in analoger Weise für die Sakramentalien,[1449] die auf der „verborgenen Heiligung der Welt durch Christus und ihre noch verbliebene[e] Verlorenheit an die Herrschaft des Teufels"[1450] beruhen und von Schmaus als „kleine Sakramente"[1451] bezeichnet werden. Er betont klassischerweise die kirchliche Einsetzung, ebenso aber auch

---

1441 Zunächst ohne Berücksichtigung der Mysterientheologie.

1442 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 1.

1443 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 2.

1444 Florian Klug, Michael Schmaus, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 141-160, hier: 148f.

1445 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 1.

1446 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 38.

1447 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 58-61. Dies ist eine recht originelle Darstellung mit Verweis auf Johann Wolfgang von Goethe.

1448 Dies auch bei der Darstellung der Vätertheologie vor Augustinus. Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 5.

1449 „Die ganze Welt ist durch die Menschwerdung und durch das Leiden und die Auferstehung Christi geweiht." Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 68.

1450 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 69.

1451 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 69.

den Verweis der Sakramentalien auf Christus.[1452] Somit faßt er die Sakramentalien in engem Anschluß an die Sakramente. Immer aber steht der direkte Bezug zu Christus und seinem Leben im Zentrum.

Schmaus präsentiert die Wortbedeutung von mysterion – sacramentum in enger sachlicher Anlehnung an die Mysterientheologie Odo Casels, ohne an dieser Stelle auf ihn zu verweisen. Dabei übernimmt er sogar jene beiden Väterzitate, die bei Casel zentral sind,[1453] um den Übergang von der Menschheit des Herrn zu den Mysterien / Sakramenten darzustellen. Eine eigene Note bekommt die Beschreibung der verschiedenen Ebenen des Mysteriums allerdings durch einen einheitlichen Gedanken, dem Offenbarwerden der Agape:

> „Trotz dieser dreifachen Bedeutung des Wortes Mysterium ist sein Sinn einheitlich. Es bezeichnet die an sich verborgene, aber in Christus erschienene, im Kult für uns zugängliche Herrlichkeit der göttlichen Liebe (Agape).“[1454]

Dies steht im Zusammenhang mit einer Sicht von Wort und Sakrament als „Aufbauelemente[n] der Kirche“[1455], die beide jeweils die göttliche Herrlichkeit offenbaren.[1456]

> „Im Sakramentenvollzug steht der Mensch gewissermaßen Aug in Aug mit dem verborgenen, aber im Glauben gesehenen Gott.“[1457]

Die Kirche ist für Schmaus schlichtweg „die höchste Offenbarung und Darstellung der göttlichen Liebe“.[1458] Die Offenbarung und Verleiblichung der Liebe Gottes in der irdischen Existenz Jesu verlängert sich in den kirchlichen Sakramenten.[1459]

Dabei sind Wort und Sakrament innerlich aufeinander bezogen, indem das Wort sakramentalen und das Sakrament worthaften Charakter hat. Hier folgt Schmaus bei der inneren

---

1452 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 71.

1453 Vgl. Papst Leo der Große, sermo 74, 2 de ascensione Domini (PL 54, 398 A) und Ambrosius, Apologia prophetae Davide, 58. Vgl. Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg [3]1948, 19. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 4.

1454 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 4.

1455 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 16.

1456 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 17. Vgl. auch Ebd. 20. Hier ist die Rede von Wort und Sakrament als Lebensvollzügen der Kirche.

1457 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 18.

1458 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 20.

1459 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 20.

Zuordnung von Wort und Sakrament Gottlieb Söhngen, auf den auch verwiesen wird.[1460] Die innige Bezogenheit von Wort und Sakrament einerseits und Christus und Kirche (als Leib Christi) andererseits kommt auch darin zum Ausdruck, daß sowohl Christus als auch die Kirche jeweils als „Urwort“ und „Ursakrament“[1461] bezeichnet werden können. Das „Wort des Glaubens“ unterscheidet Schmaus in „Lehrwort und Gebetswort“[1462]. Das Lehrwort vermittelt auch göttliches Leben.[1463] Eisenbach zeigt, daß sich im weiteren Verlauf „d[ie] Position von Schmaus in Richtung auf eine immer stärkere Betonung der Heilswirksamkeit der Verkündigung“[1464] verschiebt.

Der Aspekt des Schauens der Wirklichkeit Gottes zeigt sich auch an einer besonderen Note, die Schmaus der klassischen Lehre von der Menschheit Christi als instrumentum divinitatis eius[1465] gibt, indem er sie nicht nur als Instrumentalursache der Sakramente definiert[1466], sondern zunächst einmal als Offenbarung seiner Gottheit[1467] und damit den Akzent auf die Schau und die Erkenntnis legt. Dieser Charakter der Schau des Heiles prägt deswegen den Zugang von Schmaus zu den Sakramenten:

> „Die Sichtbarkeit und Geschichtlichkeit Christi wirkt sich aus in der Sichtbarkeit der Kirche, des Leibes Christi, die ihrerseits wiederum in der Sichtbarkeit der Sakramente sich darstellt.“[1468]

Die thomasische Sicht der gerade angesprochenen organon / instrumentum Lehre ergänzt Schmaus, indem er nicht nur wie Thomas von einer Verähnlichung des durch die Sakramente Bezeichneten mit dem Logos als causa principalis spricht, sondern auch seine Verähnlichung mit der causa instrumentalis, also der Menschheit Christi, annimmt.[1469]

1460 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 17. Der Verweis erfolgt auf Gottlieb Söhngens Schrift, „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“, allerdings ohne Angabe der Auflage. Man kann festhalten, daß Söhngen einer der Hauptreferenzen von Schmaus in der gesamten allgemeinen Sakramentenlehre ist.

1461 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 289.

1462 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 288.

1463 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 288.

1464 Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 548[845].

1465 Vgl. z. B.: STh II 18 1 ad 2. Thomas von Aquin wendet hier die Organon – Lehre des Johannes Damascenus an.

1466 Dies auch: Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 23f., vgl. 14.

1467 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 14.

1468 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 14.

1469 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 23f.

Mit dem Charakter der Sakramente als Offenbarung und Schau hängt auch der Versuch zusammen, die platonische Urbild – Abbild – Lehre auf sie anzuwenden. Dabei ist ihr Verhältnis zum Empfänger nicht im Sinne von Ursache und Wirkung zu verstehen, sondern als Umgestaltung durch die Schau: „Das Anschauen zieht den Empfänger der Sakramente in die Herrlichkeit Christi hinein.“[1470]

Jedenfalls akzentuiert er stark, unter Verweis auf Söhngen, die Gleichgestaltung mit Christus durch die Sakramente.[1471] Von hier bestimmt er auch den besonderen Charakter jener Sakramente, die einen character sacramentalis verleihen.[1472] Dabei ergänzt er die thomasische Definition des Siegels als habituelle Bevollmächtigung zum Kult durch Gedanken von Matthias Joseph Scheeben, der im Charakter auch „eine Widerspiegelung des gottmenschlichen Wesens Christi“[1473] sieht. Diesen Grundgedanken Scheebens führt Schmaus weiter, indem er diese Widerspiegelung je nach empfangenen Siegel spezifiziert. Es geschieht also eine Gleichgestaltung mit Christus, „sofern er durch seine Heilstaten sein gottmenschliches Wesen auswirkte.“[1474] Hierin gründet nun nach Schmaus eine je nach sakramentalem Charakter spezifische „Teilnahme an jenen Tätigkeiten, zu denen Christus infolge seines gottmenschlichen Seins berufen war“,[1475] also an den munera Christi.

Diese Verähnlichung mit Christus definiert Schmaus als das „innere sakramentale Zeichen“,[1476] das gemeinsam mit dem äußeren „das Gesamtzeichen des Sakramentes“[1477] bildet. Auf dieser Grundlage entwickelt er die klassische Lehre von den partes sacramenti. Letztlich geht es um die Teilhabe am Leben Christi durch die im Sakrament bewirkte Verähnlichung mit ihm.[1478] Angesichts der Teilhabe an seinem Tod und seiner Auferstehung stellt sich Schmaus die Frage nach der Gegenwart dieser Heilswirklichkeiten, was ihn zu einer

---

1470 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 24.

1471 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 24f.

1472 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 25-28.

1473 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 27.

1474 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 27.

1475 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 28.

1476 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 28.

1477 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 28.

1478 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 29.

umfangreichen Auseinandersetzung mit der Mysterienlehre bewegt, der wir uns in einem eigenen Unterabschnitt widmen.

Die Sakramente sind bei Schmaus immer als Zeichen der Kirche zu sehen,

> „sofern die sakramentale Gnadenvermittlung nur in der Gemeinschaft erfolgen kann. Einer wird Heilsträger für den anderen … Die Gesamtheit der Kirche wird Heilsträgerin für jeden einzelnen. Denn die Gesamtheit der Heiligen spendet nach Augustinus die Sakramente, Der einzelne Sakramentenspender vollzieht die Sakramente als Glied der Gemeinschaft.“[1479]

Von Christus, dem „Ursakrament“ her hat die Kirche selbst eine sakramentale Struktur: „Die einzelnen Sakramente sind Auswirkungen und Ausformungen der Sakramentalität der Kirche.“[1480]

Mit der Betonung der Offenbarung der Liebe Gottes in der durch die Sakramente verlängerten irdischen Existenz Christi hängt zusammen, daß Schmaus die Sakramente auch unter dem Aspekt ihres Hauptzieles, der Anbetung Gottes betrachtet, die er als „anbetend[e] Hingabe an die Liebe“[1481] charakterisiert. Dabei werden die sakramentalen Symbole als Vollzug der gegenseitigen Hingabe Christi und der Kirche interpretiert,[1482] als „wirksame Zeichen der Liebe“.[1483]

Von hier können wir einen Bezug herstellen zu der Art, wie Schmaus das Verhältnis von Liturgie und Aszese zu fassen sucht. Für den Bereich der Aszese steckt er dabei ein Feld zwischen den Extrempositionen des Pelagianismus und des Quietismus ab.[1484] Die Verbindung von Liturgie und Aszese scheint bei ihm *zunächst* eine eher äußerliche zu sein, wohl um ihre Eigenbedeutung würdigen zu können. Das bedeutet: Die Aszese selbst ist nicht schon Liturgie, sondern folgt – allerdings notwendigerweise – aus der Liturgie, was Äußerungen wie die folgende belegen.

> „Was im Mysterium geschieht, muß immer wieder umgesetzt werden in die Gesinnung, sodaß der christliche Lebensvollzug eine dauernde Nachahmung Christi , seiner Hingabe bis zum Tode wird.“[1485]

1479 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 15. Vgl. auch Ebd. 21.

1480 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 2.

1481 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 20.

1482 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 20f.

1483 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 21.

1484 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 63f.

1485 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 64.

Man hat allerdings den Eindruck, daß mit tieferer Durchdringung der Frage Aszese und Liturgie nun doch sehr eng aneinandergeführt werden, wobei ihre Verbindung dann nicht mehr rein äußerlich ist. Dies geschieht hauptsächlich über die Liebe:

> „Wer ihrem Wirken keinen Widerstand leistet, der wird seine Gemeinschaft mit Christus und mit den Tischgenossen betätigen im Dienste an den Brüdern und Schwestern.“[1486]

So vollzieht sich an der Gemeinschaft „der gesinnungsmäßige Vollzug der Altargemeinschaft.“[1487] Dabei wird die Aszese im Anschluß an Christus „Opferhingabe in Familie, Volk, Kirche.“[1488] Ebenso spricht Schmaus von der Auswirkung der Eucharistiefeier im Leben „als Opfer des Leibes“,[1489] womit er die Aszese beschreibt. Höchster Ausdruck dieses Opfers ist das Martyrium, in dem Schmaus einen geistlichen Gottesdienst und den Vollzug des Priestertums derer sieht, die das eucharistische Opfer mitzuvollziehen berufen sind.[1490] Aber auch ansonsten gilt für das Opfer im Lebenskontext des Alltags, daß es Fortsetzung der Liturgie ist:

> „Die Selbsthingabe der Glieder der Kirche in der Erfüllung ihrer Weltaufgaben hat ihren Sinn nicht in sich selbst. Sie ist vielmehr eine Hinbewegung zum Vater, welche in Gemeinschaft mit Christus erfolgt. In ihr setzt sich die Teilnahme am himmlischen Kulte, am himmlischen Lob- und Dankopfer Christi fort, welche im eucharistischen Opfer vollzogen wird.“[1491]

Schmaus stellt dies alles unter den Aspekt der endzeitlichen Bedeutung der Sakramente, in denen sich drei Zonen der Zeit berühren.[1492] In der Aszese, die ihre Begründung letztlich in der sakramental vermittelten Heilstat Christi hat, vollzieht sich das Leben der Kirche in der Gegenwart und dieses ist ausgerichtet auf die in den Sakramenten vorbezeichnete Vollen-

---

1486 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 268.

1487 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 269.

1488 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 66.

1489 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 279.

1490 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 280.

1491 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 280.

1492 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 62.

dung.[1493] „Die Kirche der Sakramente ist daher die wartende Kirche, die Kirche im Kommen.“[1494]

Das äußere Zeichen des Sakraments faßt Schmaus über den Symbolbegriff und verweist dabei auf Guardinis Werk „Von heiligen Zeichen“.[1495] Das, was die Sakramente von den natürlichen Symbolen unterscheidet ist das über sie gesprochene Wort des Herrn.[1496] Ansonsten charakterisiert er die Sakramente klassisch als Zeichen des Glaubens und Zeichen Christi.

Von den weiteren Ausführungen zur allgemeinen Sakramentenlehre ist bemerkenswert, daß Schmaus bei der Frage des Verhältnisses von Glaube und Sakramenten weniger von der Kontroverstheologie geprägt ist als andere Manualien seiner Zeit. Für seine Darstellung beruft er sich auf Thomas[1497]. Schmaus betont die innere Verbindung von Glaube und Sakramenten als einer Verleiblichung:

> „Glaube und Sakrament stehen nicht unverbunden nebeneinander. Sie sind auch nicht gleichwertig an dem Rechtfertigungsvorgang beteiligt. Sie sind einander zugeordnet, tragen und bedingen sich gegenseitig. Das Übergreifende ist der Glaube. Aber er würde nicht für sich allein zur Rechtfertigung führen. Er rechtfertigt normalerweise nur, wenn er sich im Sakrament verleiblicht.“[1498]

Dies ist nicht nur in ökumenischer Hinsicht, sondern auch insofern interessant, als Söhngen sich ebenfalls diesem Thema widmet[1499] und bei Ratzinger der Bezug zwischen Glaube und Sakramenten seit seiner Promotionsschrift immer wieder eine Rolle spielt.[1500] Auch ist das Thema in den Vorlesungsmitschriften von Veranstaltungen Ratzingers präsent.[1501]

1493 „Eine Bewegung strömt vom Vater über den Sohn im Heiligen Geist durch die Sakramente in das menschliche Ich, ergreift dieses und trägt es durch alle Gebiete des Lebens, durch die Freuden und Leiden, über Abgründe und Gipfel, bis es durch den Sohn im Heiligen Geist ankommt beim Vater.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 66. Der eschatologische Aspekt gilt besonders für die Eucharistie: Vgl. Ebd. 276-281.

1494 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 67. Schmaus bezieht sich in diesem Abschnitt auf Söhngen. Tatsächlich haben wir auch bei ihm diesen eschatologischen und aszetischen Bezug gesehen. Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30. Dies ist nicht die Bezugstelle von Schmaus, sondern verweist lediglich auf unsere Untersuchung.

1495 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 11f.

1496 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 12.

1497 STh III 62 6.

1498 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 43 vgl. auch 208.

1499 Vgl. Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 31,7). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe, in Franz Xaver Arnold / Balthasar Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung (FS Joseph Andreas Jungmann), Freiburg 1950. Näheres bei der Behandlung von Söhngens Theologie.

1500 Dies zeigt sich deutlich in seiner Dissertation, wo die Abhandlung über den ‚neuen Glauben' zu jener über den ‚neuen Kult' der Christen übergeht. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 286f.

1501 So etwa der Verweis darauf, daß Glaube und Liebe den Gläubigen mit Christus einen, wofür Taufe und Eucharistie sakramentaler Ausdruck seien. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge

Sehr ausführlich legt Michael Schmaus die Diskussion um die physische oder intentionale Wirksamkeit der Sakramente dar.[1502] Dabei entscheidet er sich für die Lösung des Aquinaten und die physische Wirksamkeit. Diese deckt sich besser mit dem Gedanken der Vermittlung des göttlichen Lebens, der Schmaus gewissermaßen Ausgangspunkt seiner Sakramentenlehre ist.[1503] Ratzinger scheint dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß im wesentlichen dem Inhalt nach in seiner Freisinger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre dieser Darstellung zu folgen, sie aber zum Teil mehr auf den Punkt zu bringen.[1504]

2.3.4.2.2 Die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie

Innerhalb der allgemeinen Sakramentenlehre, so wie sie zu Ratzingers Studienzeit vorlag, kommt Schmaus im wesentlichen zweimal auf die Mysterientheologie zu sprechen. Die kürzere Auseinandersetzung betrifft die Darstellung des Unterschiedes von christlichen Sakramenten und antiken Mysterienreligionen.[1505] Ein grundlegender Unterschied besteht nach Schmaus in der Geschichtlichkeit des christlichen Heilsereignisses gegenüber der zyklisch-kosmischen Struktur der Mysterien. Die Sakramente betrachtet er als „ein[en] Weg“ heraus aus dieser Welt „zur Existenzweise, zum Leben Gottes.“[1506] Dabei wendet sich Schmaus auch deutlich gegen ein sakramententheologisches Mißverständnis, das mit einem zyklischen Verständnis zusammenhängt und, wie wir meinen, wohl vor allem in der Volksfrömmigkeit der damaligen Zeit vorhanden gewesen sein mag:

---

der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 61f. und bereits zuvor: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83f.

1502 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 45-48.

1503 „Vom Vater strömt das Heil zum Sohne, vom Sohne fließt es weiter in die vom Heiligen Geist gestaltete, vom Sohne angenommene menschliche Natur und von hier aus durch die sakramentalen Zeichen in der Kirche hinein in das menschliche Ich, das im Liebesstrome, welcher der Heilige Geist ist, durch den Sohn wieder hingetragen wird zum Vater. Hier greift alles ineinander.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 48.

1504 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 20f.

1505 Bei Casel herrscht hier eine stark harmonisierende Sicht, die allerdings auch keine Herleitung der Sakramente aus den Mysterienreligionen besagen will, sondern ein grundlegend analoges Verständnis beider zeichenhaften Wirklichkeiten meint. Vgl. dazu: Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 255-257. Dennoch aber schließen wir uns hier dem Urteil von Gozier an: „Odo Casel hat … die unerhörte Neuheit des Christentums, der gegenüber die Mysterienkulte nur wenig wertvolle Elemente bieten, nicht genügend betont.“ André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 57. Schmaus verweist für die Deutung des ‚Mysterium fidei‘ der Konsekrationsworte beim Kelch auf Casel. Dies ist ein Punkt, wo Casel etwa den Unterschied des christlichen Mysterium vom heidnischen betont. Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 162.

1506 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 9. Vgl. die Geschichtlichkeit in bezug auf die Eucharistie im Gegensatz zu den Mysterienreligionen: Ebd. 156 und 241.

> „Christi Sterben wiederholt sich nicht immer wieder. Er ist ein für allemal gestorben und stirbt nicht mehr. Die Sakramente sind daher keine Wiederholung oder Erneuerung seines Todes.“[1507]

Schmaus verweist auf das Prinzip der Teilhabe, das dem christlichen Sakramentenbegriff zugrundeliegt. Dabei stellt sich ihm das Problem der Vergangenheit der facta historica in aller Deutlichkeit. Deswegen wendet er sich gegen Spekulationen über den Zeitbegriff.[1508] Andererseits sieht er die Sakramente doch in der Mitte zwischen Ewigkeit und Geschichte.[1509]

Als status quaestionis formuliert er:

> „Es scheint, daß zwischen den Teilnehmern am Tode und an der Auferstehung Christi und dem Tode und der Auferstehung selbst irgendeine Gleichzeitigkeit bestehen muß. Wie diese Gleichzeitigkeit zu erklären ist, ist kaum zu sagen.“[1510]

Zuvor hatte bereits Romano Guardini den Begriff der Gleichzeitigkeit gebraucht. Die Gedanken beider berühren sich hier, allerdings entwirft sie Guardini durchaus im Kontext einer Spekulation über Ewigkeit, Zeit und Aeviternum.[1511]

Nach Schmaus unterscheiden sich schließlich die antiken Mysterien von den christlichen noch durch ihre magische Bestimmtheit.[1512]

Dennoch versteht er die heidnischen Mysterien als „eine Vorschule Christi“.[1513] Sie erscheinen dabei als äußeres Gewand der christlichen Wirklichkeit, die aber inhaltlich ganz allein von Christus herzuleiten sei.[1514] Hier liegt der Akzent nicht so sehr auf den spezifischen Formen der Mysterienreligionen als solcher, dies auch im Unterschied zu Casel, sondern mehr auf ihnen als eines religionsgeschichtlichen Ausdrucks allgemein religiösen Sehnens.[1515]

1507 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 8f.

1508 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 30.

1509 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 213.

1510 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 9.

1511 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 111-155, hier: 126 und 142-148.

1512 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 9.

1513 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 10.

1514 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 11.

1515 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 11.

Der Ansatzpunkt zu einer umfassenden Aufarbeitung der Mysterientheologie Odo Casels bietet sich Schmaus im Anschluß an die Darstellung der Christusverähnlichung und der Teilhabe an Christi Leben durch das Sakrament, konkret der Teilhabe an seinem Tod und seiner Auferstehung. Ausgangspunkt ist ihm die Frage, ob die Heilstat dem Empfänger oder dieser der Tat gegenwärtig werde. Schmaus stellt bei der Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie die Position Casels dar. Von dieser Charakterisierung halten wir hier nur fest, daß Schmaus betont, wie Casel sich gegen die Rede von der Messe als Erneuerung des Kreuzesopfers gewandt habe. Da die Mysterientheologie das Sein in mysterio nicht als ein Heraufholen der vergangenen facta historica in das Heute annimmt, wendet sich Schmaus wiederum gegen Lösungsversuche, die die offenen Fragen mithilfe der Klärung des Zeitbegriffes angehen wollen.[1516] Das nicht „tamquam in loco“ der eucharistischen Gegenwart wendet er hier gewissermaßen an auf ein nicht ‚tamquam sub conditionibus temporis‘ der Mysteriengegenwart.[1517] Schmaus verweist für die Darstellung der Lehre Casels auf die bis dato erschienen diesbezüglichen Schriften von Söhngen und Warnach[1518] und trägt in diesen Punkten also weniger eigene Reflexionen vor, was seine Position für uns letztlich relativiert.

In seiner eigenen Bewertung der Mysterientheologie würdigt Schmaus sehr positiv ihre Erschließung eines personalen Sakramentenverständnisses. Dem Einwand der Unmöglichkeit, geschichtlich Vergangenes als Geschehen zu vergegenwärtigen möchte er mithilfe der verschiedenen Seinsweisen Christi einerseits und dem Verweis auf das platonische Denken andererseits begegnen.[1519] Er konzediert allerdings in Richtung der Gegner Casels, daß der Blick in die Heilige Schrift und die Väterlehre nicht notwendigerweise mysterientheologisch intepretiert werden müsse.[1520]

Schmaus referiert die Lehre Söhngens, um sich dann aber Warnach anzuschließen. Diese Lösung geht von einem „Heute des Mysteriums“ mit der Gegenwart „d[er] Heilstat in überzeitlicher Weise“[1521] aus. In diesem Heute wird der Gläubige dem Mysterium gegenwärtig.

1516 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 30.

1517 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 30. Hier folgt er Casel direkt. Vgl.: André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 36.

1518 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 34.

1519 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 35.

1520 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 36.

1521 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 36.

Zur Studienzeit Ratzingers war Schmaus also ganz und gar von der Mysterientheologie geprägt.[1522]

Die direkte Auseinandersetzung von Schmaus mit der Mysterientheologie muß aber ergänzt werden durch einige Bemerkungen zu seiner Darstellung des Spenders der Sakramente. Hier findet sich nun eher sein eigenes Gedankengut.

Schmaus beschreibt die Spendung der Sakramente nach demselben Muster, wie die Mysterientheologie die verschiedenen Stufen des Mysteriums definiert, also ausgehend vom Vater und seinem Heilsratschluß über Christus im Kult zu den Menschen, und dies lediglich unter Hinzufügung des pneumatologischen Aspekts:

> „Näherhin geht die Bewegung der Sakramentenspendung vom Vater aus. Er gibt seinen mächtigen Heilswillen dem menschgewordenen Sohne. Dieser vollzieht ihn im Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist die personhafte Kraft, durch welche Christus sein Heilswerk im Sakramente vergegenwärtigt. Der Heilige Geist ist die unsichtbare Hand, mit welcher Christus im Sakrament den Menschen ergreift und in sein Heilswerk hineinzieht. Die Sakramente werden also vom Vater durch Christus im Heiligen Geiste vollzogen.“[1523]

Dabei behält Schmaus die Lehre von Christus als minister principalis bei und ergänzt sie durch die These von der Trägerschaft der Sakramente durch die Kirche.[1524]

Ein weiterer Einfluß der Mysterientheologie ist bei der Frage der inneren Zuordnung der sieben Sakramente erkennbar. Hier betont Schmaus die Eucharistie als die Mitte des Kosmos der Sakramente. Jedes Sakrament aber „setzt uns in Beziehung zu der einmaligen Heilstat Christi“[1525]. Hier geht er aber im Unterschied zu Casel, der zumindet unbestimmt bleibt,[1526] auch in diesem Punkt deutlicher von einer Sonderstellung der Eucharistie und

---

1522 In seinem weiteren Denkweg wird Schmaus diese Position verändern und zu den Theologen gehören, die den erhöhten Herrn in den Mittelpunkt stellen, „der durch sein Heilswerk bleibend geprägt ist, welches so dem Menschen zugänglich wird.“ Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 52. Eisenbach bemerkt aber zurecht zu einem solchen Ansatz, daß es hier um „eine Gegenwart der Heilstaten nicht in sich, sondern in ihrer Wirkkraft“ geht. Ebd., 52[188]. Dabei kritisiert Schmaus die Mysterientheologie deutlich. Sie „überfordert den Begriff der Gedächtnisfeier“. Michael, Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II, München 1970, 366. Eine ähnliche Kritik wird später sein Schüler Leo Scheffczyk äußern. Vgl. Leo Scheffczyk, Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens, München 1973, 73. Eisenbach bemerkt auch, daß Schmaus in seinem Vortrag zum Deutschen Liturgischen Kongress 1955 (Michael Schmaus, Die Liturgie als Lebensausdruck der Kirche, in: Johannes Wagner, II. Deutscher Liturgischer Kongress (29.08.–1.9.1955) in München, in: LJ 6 (1955), 80-95) „die wesentlichen Inhalte und die Aussagerichtung des liturgietheologische Kapitels der Liturgiekonstitution vorweggenommen hat.“ Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 106. Bereits hier „klammerte [Schmaus] die Frage der Mysterienlehre nach der Weise der Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Jesu Christi aus“. (Ebd., 105).

1523 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 48.

1524 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 49.

1525 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 57.

1526 „Die Eucharistie ist das Sakrament, in dem diese objektive Gegenwärtigsetzung vollkommen verwirklicht wird. ‚Was zu ihrem Wesen gehört', so Th. Filthaut, ‚muß analog auch von den anderen Sakramenten gelten.‘

einem strikt analogen Verständnis aus.[1527] Dabei ist die Taufe beispielsweise, in der ja eine konkrete Hineinnahme in Christi Tod und Auferstehung erfolgt, „kein Opfer“, aber „der erste Schritt zu der Hingabe an den Vater, die in der Teilnahme am Opfertod Christi geschieht“ und insofern ist sie „hingeordnet auf die Eucharistie.“[1528] Dies führt uns zur Eucharistie und zum Begriff des Meßopfers.

2.3.4.2.3 Die Eucharistie

2.3.4.2.3.1 Allgemeines

Die Eucharistie wird in der Darstellung von Michael Schmaus in enger Verbindung mit der Kirche gesehen. So beschreibt er sie als deren Wesensvollzug, der sie immer tiefer mit Christus verbindet. Hierbei kommt das Motiv der „Lebensgemeinschaft“[1529] mit ihm zur Sprache, was an die allgemeine Sakramentenlehre erinnert, wo Schmaus die Sakramente als Existenzformen des neuen Lebens beschrieben hatte. Die klassische Lehre der Zentralität der Eucharistie wird mit Worten beschrieben, die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils vorwegnehmen, wenn es heißt:

> „Alles, was in der Kirche geschieht, ist daher auf die Feier der Eucharistie hingeordnet. Sie ist die Mitte, in welcher alles, was die Kirche tut, zusammenfließt, aus der alles, was sie vollbringt, hervorströmt.“[1530]

Auffallend ist, daß er zwar bei der allgemeinen Sakramentenlehre sehr insistiert auf die Charakterisierung der Sakramente als „Fortsetzung u. Ausweitung der menschlichen Natur Christi“,[1531] bei der Eucharistie aber ebenso insistiert, sie nicht als Fortsetzung oder Wiederholung einer konkreten Heilstat wie etwa der Inkarnation zu sehen.[1532] Seine Begründung

---

Casel hat allerdings diese Analogie nicht immer klar zum Ausdruck gebracht. Bei einigen Formulierungen möchte man an eine Univozität glauben.“ André Gozier, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986, 41.

1527 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 57.

1528 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 208.

1529 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 125.

1530 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 125. Vgl. SC 10 und PO 5.

1531 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 5.

1532 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 126.

bezieht sich auf die notwendige Unterscheidung der Ordnungen der Natur und der Übernatur.[1533]

Bei der Behandlung der Transsubstantiationslehre weist Schmaus darauf hin, daß sie „nicht untrennbar an eine bestimmte philosophische Richtung gebunden [ist]“[1534]. Er betont die Wandlung des „Wesenskern[s]“[1535] und erklärt dann die Lehre in klassischer Weise. In der unmittelbaren Vorkonzilszeit hat er sich später mit Nachdruck im Kontext der Erneuerung der „Professio Fidei“ für die Beibehaltung des Begriffs eingesetzt

„mit der Begründung, dass auch katholische Philosophen und Theologen, ohne dass man deren Namen kenne, diesen Begriff augenscheinlich bereits verworfen hätten, was nicht hingenommen werden könne.“[1536]

2.3.4.2.3.2 Die Grundgestalt der Messe

Michael Schmaus bewegt sich auf derselben Linie wie Romano Guardini, um die Grundgestalt der Eucharistiefeier zu klären, und er bezieht sich ausdrücklich auf ihn.[1537] Auf der Grundlage des Sakramentenbegriffes formuliert er seinen prinzipiellen Ausgangspunkt, als Sakrament sei die Messe „Opfer und Mahl zugleich“[1538] oder „Opfer in den Formen eines Mahles.“[1539] Was die innere Wirklichkeit betrifft, weist Schmaus dem Opfercharakter den Vorrang zu, was die äußere Form betrifft, jedoch den Mahlcharakter. Beide Aspekte will Schmaus möglichst eng aneinander führen, was sich am bewußten Austausch der Begriffe wie „Opfermahl“ und „Mahlopfer“[1540] zeigt. Die Kommunion faßt Schmaus als „vollendete

1533 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 126.

1534 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 184.

1535 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 184 und 185.

1536 Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchner Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf den Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: MThZ 55 (2004), 132-150, hier: 146.

1537 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 230.

1538 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 127.

1539 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 127.

1540 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 130.

Teilnahme am Opfer“[1541]. Dies folgt nach ihm unmittelbar aus der Grundgestalt des Mahles.[1542]

2.3.4.2.3.3 Meßopferlehre

Sehr grundlegend für die Bestimmung des Wesens des Meßopfers ist für Schmaus der gerade skizzierte Charakter als Sakrament. So spricht er vom der Eucharistie als „Kreuzesopfer in sakramentaler Form“[1543], was an das theologische Leitmotiv Söhngens bei der Frage des Meßopfers erinnert, das dieser kurz später konsequent in seiner Meßopferlehre angewandt hat.[1544] Die Zeichenhaftigkeit, die sakramental den Tod des Herrn darstellt, ist bei Schmaus die Wandlung, aber nicht notwendigerweise die vollständig vollzogene Doppelkonsekration. Schmaus bezieht sich zunächst auf Thomas von Aquin, um dann seine eigene Theorie zu ergänzen:

> „Nach dieser Erklärung gehört die Doppelkonsekration zum Wesen des Opfers. Nur durch die sakramentale Trennung von Leib und Blut, die durch die voneinander verschiedenen Gestalten von Brot und Wein angezeigt und daher auch bewirkt wird, kommt das eucharistische Opfersakrament zustande. Trotzdem darf man sagen, daß der Opfertod des Herrn schon durch eine der zwei Wandlungen, sei es des Brotes, sei es des Weines, wenn sie nur auf die andere hinbezogen wird, im Zeichen real gegenwärtig ist. Der Grund liegt darin, daß die getrennte Darstellung des Blutes durch die Gestalt des Weines oder die getrennte Darstellung des Leibes Christi durch die Gestalt des Brotes doch ohne weiteres und notwendig die Trennung beider, des Leibes und des Blutes, und damit den blutigen Opfertod des Herrn darstellt und vergegenwärtigt.“[1545]

Ähnlich wie Söhngen ist sich Schmaus auch der Problematik bewußt, die in der Spannung zwischen der Bestimmung der Messe als eines sacrificium relativum und eines sacrificium verum et proprium liegt:

> „Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Eucharistie ein wahres Opfer ist, daß also Christus wirklich in ihr einen Opferakt setzt, und daß es nach dem klaren Zeugnis des Hebräerbriefes doch nur ein Opfer des Neuen Bundes gibt.“[1546]

Wer seine Eucharistielehre liest, kann sich des Eindrucks eines beständigen Schwankens innerhalb der Pole dieser Spannung nicht erwehren. So referiert er auch bezüglich des We-

---

1541 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 242.

1542 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 259.

1543 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 208.

1544 „Die Messe ist das Sakrament des Kreuzopfers“. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 7.

1545 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 215f.

1546 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 219.

sens des Meßopfers die Meinungen, die sich von den besagten Polen herleiten. Die erste beschreibt er wie folgt:

> „Nach der heute verbreiteteren Meinung gibt sich Christus in der Eucharistie in dergleichen Haltung der Liebe und des Gehorsams an den Vater hin, in welcher er dies am Kreuze tat. Christus wird so durch einen innerwesentlich auf das Kreuzesopfer bezogenen Opferakt in jedem Meßopfer von neuem zur Opfergabe, deren Opferpriester er selbst ist.“[1547]

Diese Meinung erklärt gut die Messe als sacrificium proprium et verum, nicht aber als sacrificium relativum.[1548] Zur gegenteiligen Bewertung[1549] kommt Schmaus bei der Würdigung der zweiten Meinung, die das Meßopfer auf die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers reduziert.[1550] Es klingt fast wie ein Stehenbleiben bei der Problembeschreibung, wenn er hierzu abschließend sagt: „Angesichts dieser zwei Erklärungen kommt uns der Charakter der Eucharistie als eines undurchdringlichen Geheimnisses neuerdings zu Bewußtsein.“[1551]

Das eben behauptete Schwanken finden wir in Formulierungen ausgedrückt, die einmal mehr in die eine, einmal mehr in die andere Richtung tendieren. So unterscheidet er einerseits z. B. die Darbringung am Kreuze von der Hingabe durch die Kirche. Beide Formulierungen drücken aber eine Opferhandlung aus.[1552] Oder er spricht davon, daß in der Messe Christus „unblutigerweise geopfert wird.“[1553] Andererseits sieht er Kreuzesopfer und Meßopfer wie Casel als ihrem Wesen nach völlig identisch an: „[E]s ist nicht bloß dieselbe Opfergabe und derselbe Opferpriester, sondern auch dasselbe Opfergeschehen.“[1554] Dieser Sichtweise wird er auch in der späteren Phase treu bleiben.[1555]

1547 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 219. Ob er damit die Meinung in ihren Grundzügen wirklich exakt trifft, ist freilich eine andere Frage.

1548 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 219.

1549 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 220.

1550 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 219f.

1551 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 220.

1552 „Leib und Blut Christi werden durch den Vollzug des äußeren Zeichens als die am Kreuze dem himmlischen Vater dargebrachte und nun in der Eucharistie durch den Dienst der Kirche an ihn hingegebene Opfergabe gegenwärtig.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 215.

1553 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 209.

1554 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 216.

1555 Vgl. Michael Schmaus, Christus, Kirche und Eucharistie, in: Ders. (Hg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 53-71, hier: 60f. In diesem Beitrag rekurriert er auf den Begriff des Gedächtnisses (vgl. Ebd., 61f.), wobei er es mit der bereits für die spätere Zeit typischen Sicht verbindet, das Heilsgeheimnis an Christus festzumachen: „Denn seit dem Tode von Golgotha bleibt der Leib des Herrn für immer durch den Opfervorgang bestimmt.“ (Ebd. 62).

Wir meinen, daß er trotz schwankenden Wortgebrauchs auch in der früheren Zeit eine doch sehr deutliche Präferenz hat und der Grundzug seiner Darstellung in Richtung der Definition des Meßopfers als einer bloßen Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers geht. Dafür spricht neben den diesbezüglichen direkten Äußerungen[1556] (die aber wie gesagt neben einigen anderen stehen) und übrigens auch dem Zeugnis von Rupert Berger aus der Erinnerung an seinem Lehrer[1557] vor allem, daß er, im Gegensatz etwa zu Söhngen, dem ministerialen Priestertum beim Opferakt eigentlich keine wirkliche Bedeutung außer dem Wandlungsvollzug zuspricht. Das amtliche Priestertum tritt bei ihm generell hinter der Kirche zurück. Er versteht klar „die Kirche als Subjekt des Meßopfers“[1558] und hat dabei die Universalkirche vor Augen.[1559]Die Bestimmung des Subjektes der Meßfeier hat aber notwendigerweise Konsequenzen für die Amtstheologie und die Stellung der Gläubigen.[1560]

Während Söhngen etwa das Priestertum der Messe zwar auch streng christologisch und ekklesiologisch, aber dies doch auch mit Blick auf die Person des menschlichen Priesters sehr differenziert behandelt,[1561] stellt Schmaus nur Christus als Opferer heraus[1562] und weitet dann dies zu einem amtlich-personal letztlich unbestimmten Opfern durch die Kirche, mit dem Zweck, ihr Anteil an Jesu Heilstat zu gewähren.[1563]

Diese sich hieraus schon an sich ergebende Relativierung des ministerialen Priestertums geht dann schon in einer Richtung einer Ent-Persönlichung, wenn man bemerkt, wie Schmaus die Frage der Meßapplizierung behandelt. Dabei muß man vorausschicken, daß es absolut gängige Meinung war, die Applizierung, das damit verbundene Meßstipen–dium

1556 Vgl. etwa: „Die Eucharistie ist nur ein Opfer, sofern in ihr das Kreuzesopfer in irgendeinem Sinn gegenwärtig gesetzt wird.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 294.

1557 Er sagt über den damaligen theologischen Zeithintergrund: „Die Rolle des Priesters wurde bewußt etwas zurückgenommen, auch bei Schmaus.“ Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

1558 Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 374.

1559 Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 374f. Rahner hingegen bestimmt etwa „dieses kirchliche Subjekt primär“ als „die beim Meßopfer aktuell anwesende Gemeinde“. Ebd., 375.

1560 Vgl. dazu: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 375.

1561 Vgl. etwa lange Behandlung der Frage und auch die Überschriften: Hauptüberschrift: „Der sakramentale Opferpriester“, dann: „Die Kirche mit Christus“, „Christus durch die Priester“, „Die Priester für die Gläubigen“ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 22-34.

1562 „Christus ist also der Opferer in der Eucharistie. Wie jedes andere Sakrament, so wird auch das eucharistische Opfersakrament letztlich von Christus vollzogen. Auch hier ist er der Heilswirker, der uns unsichtbar ergreift und in sein eigenes Leben hineinzieht. Er ist also der Opferpriester.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 217.

1563 „Aber Christus vollzieht das eucharistische Opfersakrament nicht wie das Kreuzesopfer unmittelbar durch die Gebärde seines menschlichen Leibes, sondern durch den Dienst der Kirche, durch das Wort und das Tun seines mystischen Leibes“. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 218.

und die Frage spezieller Fructus Missae gerade mit der Person des konkreten Amtspriesters zu verknüpfen. Hierin zeigte sich doch auch als wesentlich positiver An–satz, das instrumentale Handeln des Priesters in der Messe als ein zugleich personales zu verstehen. Kurz ausgedrückt: Die Applizierung und auch das Stipendium hingen in der scholastischen Darstellung immer damit zusammen, daß dem konkreten Priester auch ein konkretes personales Handeln entspricht.[1564] Dies deckte sich mit einem personalen Handeln von Seiten derer, deren Gabe er als Stipendium akzeptierte. Bei Schmaus wird dies alles in einen von der Person des konkreten Priesters fast völlig abgezogenen ekklesialen Kontext verlegt und der Priester nur als im Auftrag der Kirche[1565] Handelnder gesehen.[1566] Generell wird bei der Darstellung von Schmaus das ministeriale Priestertum im Zusammenhang mit dem Meßopfer also strikt instrumental und weniger personal interpretiert.[1567]

Eine personale Begründung gewinnt das Meßopfer bei Schmaus hingegen mit Blick auf die Kirche als Ganze, die in Christi Opfer eingehen soll, und in der Kirche der Einzelne. Ziel der Meßfeier ist die Teilhabe der Kirche an Christi Opfer. Immer wieder spricht Schmaus davon, daß sie oder der einzelne Gläubige in das Opfer des Herrn hineingezogen wird.[1568] Dabei will Schmaus der Kirche ein Opfern zuschreiben. Die Kirche ist „nicht ein totes

---

1564 Vgl. etwa: Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 376 und 377f.

1565 „Wenn auch alle Getauften nach dem Maße ihres Glaubens und ihrer Hingabe am Opfer Christi Anteil haben und dabei keiner den anderen beeinträchtigt, so kann die Kirche doch in der Opferdarbringung Gott bitten, daß er das Opfer für bestimmte Menschen oder Anliegen in besonderer Weise gelten lasse. Sie opfert dabei als Dienerin Christi in einer ‚besonderen Meinung'. Sie denkt beim Opfer an eine bestimmte Not und bringt Gott das Opfer als verleiblichte Bitte für die Heilung dieser Not dar. Da die Kirche es ist, durch deren Dienst Christus sein Opfer dem himmlischen Vater darbringt, läßt sich nicht daran zweifeln, daß sie, wenn sie betend vor dem Antlitze des Vaters steht, in ihrer Bitte bestimmte Sorgen besonders hervorheben kann und darf. … Die Kirche spricht, wenn sie die im Meßopfer verleiblichte Bitte dem Vater entgegenhält, die sie dabei erfüllenden besonderen Sorgen durch den Priester aus, der das Opfer vollzieht. In ihrem Namen und Auftrag bittet dieser den himmlischen Vater durch Christus, daß Gott die Heilskraft des Opfers, von welcher die ganze Kirche, ja die ganze Welt erfaßt wird, mit besonderer Mächtigkeit auf ein bestimmtes Ziel lenke.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 256f. Diese Relativierung des Amtspriesters in den Dienst der Kirche hinein kommt auch gut darin zum Ausdruck, wenn Schmaus eine Formulierung wählt, die zwar an das Tridentinum erinnert, aber es ekklesial abändert. Im Tridentinum wird das Opfern Christi sacerdotum ministerio betont (DH 1743). Schmaus schreibt zum Beispiel: „Christus bringt sich im eucharistischen Opfersakrament durch den Dienst der Kirche mit derselben Liebe und demselben Gehorsam dem Vater dar wie am Kreuz.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 255.
Interessant ist, daß Söhngen auch im ekklesialen Bezug das Eigene der Person des Priesters stärker würdigt. Bei der Messe ist Christus Opferer „zusammen mit der Kirche durch den Dienst der Priester“. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 38.
Ein weiteres Beispiel der Relativierung des Amtspriesters in die Subjekthaftigkeit der Kirche hinein bietet folgendes Zitat von Schmaus: „**Weil die Kirche** bei der Feier der heiligen Eucharistie **das Opfer Christi in der Person Christi vollzieht**, sind die dabei ausgesprochenen Bitten in einem gewissen Sinn die Fürbitten des am Kreuze sich opfernden Christus selbst.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 297 (Hervorhebung durch den Verfasser der Arbeit).

1566 Damit sei nicht geleugnet, daß auch die klassische nachtridentinische Theologie den Priester als minister Ecclesiae sieht, aber die Akzente lagen doch in diesem Punkt mehr in Richtung seiner Person.

1567 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 218f.

1568 Vgl. etwa: Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 217 oder 300 und viele andere.

Werkzeug“.[1569] Ihr Opfern bedeutet hauptsächlich ein Sich-Erfassen-Lassen und ein instrumentales Handeln, nämlich, daß

> „sie von der von Christus vollzogenen Bewegung zum Vater erfaßt wird, sofern sie sich für die von Christus gewirkte Gegenwärtigsetzung als seine Hand und als sein Mund benützen läßt und dadurch selbst in seine Opferbewegung hineingenommen wird.“[1570]

Das Opfern der Kirche ist ein sakramentales „Mit-Christus-Sterben“.[1571] Dabei wird die Kirche also selbst auch zur Opfergabe.[1572] Der eben angedeutete personale Aspekt läßt sich zeigen, wenn Schmaus über die Kirche als Opfergabe sagt:

> „Die Kraft ihres Anbetens und Preisens, ihres Dankens, Bittens und Sühnens ist begründet in dem Beten, Danken und Sühnen ihres Hauptes, hängt aber auch ab von der Mächtigkeit, mit der sie sich in das Anbeten und Danken des Herrn einfügt, von ihrem Hingabewillen, ihrer Liebe und ihrem Gehorsam, von der Heiligkeit und Reinheit aller ihrer Glieder. Jedes Glied der Kirche, d.h. jeder Getaufte, ist für den Wert des eucharistischen Opfers verantwortlich, sofern die Eucharistie auch das Opfer der Kirche ist.“[1573]

In einem Beitrag 1960 wird Schmaus auch ausdrücklich schreiben, daß „die Teilnahme der Kirche am Kreuzesopfer formal oder quasiformal in das Meßopfer hinein[gehört].“[1574]

Schmaus knüpft für die Subjekthaftigkeit der Kirche beim Opferbegriff Augustinus an, der ja auch für Ratzinger von großer Bedeutung ist.[1575] Dabei war es im Kontext der damaligen Theologie durchaus umstritten, die Kirche auch als Opfergabe mit ihrem Herrn zu bezeichnen.[1576]

> „Hier wirkt sich bei Schmaus die vertiefte Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche aus, wie sie in der Leib-Christi-Theologie der vorangegangenen Jahre neu erarbeitet worden war. Die Kirche erscheint in Anknüpfung an die patristische und noch von Thomas von Aquin gelehrte

---

1569 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 255.

1570 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 218.

1571 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 297.

1572 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 225.

1573 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 256. Interessant auch Folgendes: Schmaus zitiert bei der Frage der Opferfrucht zuerst Cajetan: „[D]ie Wirkung des heiligen Meßopfers ist beschränkt nach dem Maß der gottfreudigen Hingabe und der Opfergesinnung derjenigen, welche das Opfer darbringen oder darbringen lassen.“ Während Cajetan hier also unterscheidet zwischen Priester und Stipendiengeber, resümiert Schmaus: „[D]as Meßopfer kann daher nach C a j e t a n … jedem Einzelnen nach dem Maße seiner Opfergesinnung Frucht bringen“ (Ebd. 258). Er übergeht die Unterscheidung Cajetans. Dies ist hier sicher nur eine Nuance, aber auch an ihr zeigt sich die Verschiebung, die Schmaus vornimmt. Der Priester wird abgesehen von der Konsekration beim Opferakt gewissermaßen *wie alle anderen* betrachtet.

1574 Michael Schmaus, Christus, Kirche und Eucharistie, in: Ders. (Hg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 53-71, hier: 66.

1575 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 256.

1576 Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 374.

> Sicht als der zur Ganzheit des *Christus totus* und damit zur Ganzheit der eucharistischen Opfergabe konstitutiv hinzugehörende Leib Christi.“[1577]

In diesem Punkt treffen sich trotz der eben erwähnten Differenzen die theologischen Einsichten von Schmaus und Söhngen.

Mit dem Verständnis von Kirche und Eucharistie hängen bei Schmaus noch zwei weitere Punkte zusammen, ein eher theologischer und ein eher praktischer.

Der theologische betrifft die Ekklesiologie. Dabei bestimmt er die Kirche ihrem Wesen nach als „die Gemeinschaft derer, die das Herrenleiden feiern und am Herrenmahl teilnehmen“[1578] und damit als eine eucharistische Wirklichkeit. Man kann hier auch an *eine* der Wurzeln von Ratzingers Zuordnung der verschiedenen Benennungen von Kirche stoßen, selbst wenn diese bei ihm klar exegetisch hergeleitet sind. Schmaus sagt nämlich:

> „In den einzelnen Gliedern, die, in größerer Zahl am Sonntag, am Herrentag, in geringerer am Werktag, sich um den Herrn scharen, um im Gedächtnis seines Leidens dem Vater Dank zu sagen, tritt die kirchliche Gemeinschaft als solche in Erscheinung, die wiederum ihre Darstellung in der Gemeinschaft der Pfarrei oder der Diözese erfährt.“[1579]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Begriff der Einheit im Kontext des Opfergeschehens[1580] und damit im augustinischen Sinne. Auffallend ist aber, daß bei den Wirkungen der hl. Kommunion von Schmaus wie damals allgemein üblich zunächst sehr ausführlich die individuell-personale Vereinigung des Kommunikanten mit Christus behandelt wird.[1581] Erst dann bespricht er als eine Folge dieser jeweils personalen Einigung der Einzelnen mit Christus deren ekklesiale Bedeutung[1582] und nennt auch den damit verbundenen anderen bei Ratzinger wichtigen Aspekt, der Einigung untereinander.[1583] Der Aufbau der Kirche durch die Eucharistie ist ihm aber so wichtig, daß er eine Sammlung von Vätertexten dazu bietet.[1584] Für das Liturgieverständnis interessante weitere Folgerungen daraus sind die Be-

---

1577 Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 374.

1578 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 225.

1579 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 224. Vgl. auch 267.

1580 „Die Eucharistie ist nicht nur als Kommunion, sondern auch als Opfer das Sakrament der Einheit, der Einheit der Opfernden mit dem Vater im Himmel und der Einheit untereinander.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 253.

1581 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 260-264.

1582 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 264.

1583 Vgl. etwa Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 301 (bei der Erklärung der Meßliturgie).

1584 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 265-267.

schreibung des Kirchengebäudes als „Gleichnis der lebendigen Kirche“[1585] und die Betonung der eucharistischen Versammlung.[1586]

Dies alles ist jedenfalls nicht uninteressant in Anbetracht der Tatsache, wie wichtig die eucharistische Ekklesiologie später bei Ratzinger wird. Ebenso finden wir bei Schmaus einen Ausdruck, der damals wohl eher neu war und später bei Ratzinger bis in seine päpstliche Verkündigung wichtig bleiben wird: das „Wir der Kirche“[1587].

Der eher praktische Punkt ist eine starke Betonung der Liturgie auch als faktischer Gemeinschaftsfeier[1588], wenn dabei dennoch der Öffentlichkeitscharakter auch der Einzelzelebration gewürdigt wird.[1589]

Wichtig ist Schmaus ähnlich wie Söhngen bei der Messe die Betonung der Gegenwart des Geschehens, auch wenn er hier nicht den Begriff der Akt- oder Aktualpräsenz gebraucht.[1590] Dabei wendet er sich zunächst einmal gegen die Effectus-Theorie. Die Gegenwart des Geschehens der Heilstat beschreibt Schmaus wie folgt:

> „Das in der Mitte der menschlichen Geschichte stehende Heilsmysterium des Kreuzestodes strahlt über die ganze Welt hin. Sein Strahlen und Leuchten wird in der Eucharistie gewissermaßen aufgefangen und so trat es in Erscheinung. Träger dieses wirklichkeitserfüllten Abbildes des Sterbens Christi sind der Leib und das Blut des Herrn selbst, und zwar sofern sie zusammen das eucharistische Opfer darstellen. Wie am geschichtlichen Christus das Heilswerk des Todes geschah, so wird an dem sakramentalen Leib und Blut Christi dieses Mysterium sinnbildlich dargestellt.“[1591]

Eine Gegenwart von Auferstehung und Himmelfahrt in der Messe sieht er dabei, wie auch Söhngen, nur im Sinne einer Konkomitanz.[1592] Schmaus beklagt die Verdunkelung des „Geschehnischarakter[s] der Eucharistie“[1593] durch die Fokussierung auf die Wesensverwandlung und plädiert unter Würdigung beider für einen Blick auf das Ganze. Schmaus

1585 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 282.

1586 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 282f.

1587 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 221.

1588 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 224 und 287.

1589 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 225. Vgl. auch für Gemeinschaftsfeier und Privatmesse 286f.

1590 Später wird er in diesem Sinne auch „zwischen dem ontologischen und dem funktionalen Moment in der Eucharistie, also zwischen der in ihr gegenwärtigen Opfergabe und dem in ihr erfolgenden Opferakt“ unterscheiden. Michael Schmaus, Christus, Kirche und Eucharistie, in: Ders. (Hg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 53-71, hier: 62. Das ontologische Moment ist hierbei Träger des funktionalen. Vgl. Ebd. 61.

1591 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 213.

1592 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 214.

1593 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 204.

erklärt dabei das Opfer von seinem verkündigenden Charakter, allerdings nicht im Sinne der WortVerkündigung, sondern als „ein Geschehen, das durch seinen Vollzug eine Verkündigung des Opfertodes des Herrn ist.“[1594] Das Opfer ist ein „Gedächtnis“[1595], aber im Sinne eines die Wirklichkeit beinhaltenden Bildes.[1596] Gerade hier zeigt sich deutlich, daß Schmaus das Erbe der Innsbrucker Verkündigungstheologie in sein eigenes Denken integriert hat.[1597]

Um die Gegenwart der Heilstat zu beschreiben schwankt Schmaus manchmal zwischen der aristotelischen und der platonischen Wirklichkeitserfassung und stellt beide dar.[1598]

Zur Klärung der Existenz des Meßopfers widmet sich Schmaus einer langen Exegese der Überlieferungsformen der verba testamenti. Dabei bezieht er sich beim Kelchwort auch auf Jes 53[1599], ohne Allerdings den Begriff „Gottesknecht“ zu nennen. Bei Ratzingers Liturgietheologie wird der Bezug zu Jes 53 mit dem Gottesknechtsgedanken eine entscheidende Stelle einnehmen.

Einen anderen personalen Ansatz zum Opferbegriff finden wir bei Schmaus ausdrücklich. Er legt eine gewisse Opfergegenwart – im Gegensatz zu Söhngen – in die reine eucharistische Realpräsenz:

> „Wenn Christus in der Eucharistie immer als der Geopferte gegenwärtig ist, als derjenige, welcher sich in Gehorsam und Liebe an den Vater hingibt, so bedeutet jede Gemeinschaft mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn eine Teilnahme an seinem Opfer, an seinem Gehorsam, an seiner Liebe. Wer ihn in der Eucharistie anblickt, anbetet, wer sich von ihm segnen läßt, wird von ihm ergriffen und in die Opferbewegung hineingezogen, in welcher er selbst lebt.“[1600]

Mit dem Schlußsatz werden seine Hingabe im Opfer und sein Leben sehr eng aneinandergeführt. Dies wird auch dadurch unterstrichen, daß die Opfergegenwart an die reine Realpräsenz gebunden wird. Damit ist sie aber auch an Christus gebunden, wie er jetzt lebt und

---

1594 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 210.

1595 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 210.

1596 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 212.

1597 „Die Anregungen und Impulse der ‚Verkündigungstheologie‘ gingen aber nicht gänzlich verloren. Sie wurden aufgenommen und umgeformt von der großen fünfbändigen Dogmatik von Michael Schmaus“. Leo Kardinal Scheffczyk, Erfahrung der Theologie in der Zeit, in: Theologisches Jg. 34, Nr. 1 (Januar 2004), 2-16, hier: 3.

1598 Vgl. etwa: Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 35 und 215.

1599 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941,135 und 139.

1600 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 205. Vgl. auch „Er ist immer da als der am Kreuz Geopferte, um als Brot ds Lebens zu dienen.“ 202. Vgl. 203.

dieses Leben wird gefaßt als Hingabe an den Vater.[1601] Dieser personale Ansatz des Opfers in der eigenen Lebensbewegung auf Seiten Christi entspricht bei Schmaus auch ein personaler Ansatz auf Seiten der Gläubigen:

> „Wenn … der durch die Taufe christusförmig gewordene Mensch in das Opfer Christi eingeht, dann gelangt er zur Erfüllung seines eigenen gottentstammten Wesens. Die Teilnahme an der Eucharistie ist die von Gott bestimmte und gewirkte Selbstverwirklichung der Getauften.“[1602]

Opfer erscheint hier sowohl als personaler Vollzug als auch schlichtweg als Vollzug dessen, was man seinsmäßig ist. Eine eigene Note erhält von der Beschreibung der Hingabe als personalem Vollzug bei Schmaus die Kommunion.[1603] Sie wird ähnlich wie das Opfer selbst beschrieben:

> „So kann man nur vom äußeren Vorgang aus sagen, daß wir im Opfer dem Vater Christus als Gabe darbringen und daß er in der Kommunion uns unsere eigene Opfergabe wieder zurückgibt. Der innere Vorgang verläuft anders. Die Kommunion wird gerade das Werkzeug, mit welchem uns der Vater noch stärker ergreift und uns noch inniger an sich zieht und in sein eigenes Leben hineinnimmt, als die im Opfervollzug ohne Kommunion geschieht.“[1604]

Dabei müssen wir uns erinnern, daß Schmaus das Opfer selbst immer wieder unter dem Aspekt des Hineingenommen-Werdens bestimmt.[1605]

Das Opfer wird als ein geistliches (hostia rationabilis / logikon)[1606] charakterisiert. Hier bezieht Schmaus sich vor allem auf Casel.[1607] Das geistliche Opfer bedeutet demnach „ein vom Heiligen Geist gestaltetes und geweihtes Opfer“.[1608] Die Gegenwart Christi unter den

---

1601 Ähnliche Gedanken finden sich in den Vorlesungsmitschriften zu Veranstaltungen Ratzingers. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

1602 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 230.

1603 Eine Aufopferung der Kommunion für andere lehnt Schmaus wegen ihres personalen Charakters im eigentlichen Sinne ab. Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 271f. Er läßt dies nur über einen Umweg gelten: „So kann man sagen: Wenn durch den Kommunionempfang das göttliche Leben des Kommunikanten wächst, so darf dieser hoffen, daß Gott um seiner eigenen vertieften Liebe willen auch seine Freunde, die er mit neuer Liebe (sei es bewußt, sei es unbewußt) umfängt, inniger mit sich verbindet, sofern sie selbst sich nicht dagegen zur Wehr setzen.“ Ebd. 272.

1604 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 264.

1605 Vgl. hier nochmals eine Stelle, wo vom Hineinziehen durch den Vater die Rede ist: Die Kirche „begibt sich bei jeder Opferfeier von neuem in den Tod des Herrn hinein, an dem jedes ihrer Glieder in der Taufe Anteil bekommt, oder vielmehr sie wird vom Vater immer tiefer in das Sterben Christi hineingezogen. Sie geht ein in die Bewegung, in welcher Christus durch seinen Tod hindurchschritt zum Vater.“ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 278f. Vgl. auch 286f.

1606 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 298.

1607 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 155, Vgl. 144-155.

1608 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 155.

eucharistischen Gestalten „existiert nach der Art des Geistes“.[1609] Auch damit wird also der geistliche Charakter des eucharistischen Geheimnisses beschrieben.

Mit der Christus betreffenden Seite des eben beschriebenen personalen Opfergeschehens können wir einen weiteren Gedanken von Schmaus verbinden, der sich auch mit seiner grundsätzlichen Sicht der Sakramente als Verlängerung der in Christus erfolgten Offenbarung und Verleiblichung der Liebe Gottes in der irdischen Existenz Jesu trifft.[1610] In dieser Sicht erscheint das Kreuzesgeschehen als „Darstellung und Verwirklichung der göttlichen Herrlichkeit“[1611], als Offenbarung Gottes, weil man sagen kann: „So ist Gott, daß er dies wirkt, was hier geschieht.“[1612] Aber auch die bleibende eucharistische Gegenwart ist „Offenbarung der Liebe Gottes“[1613].

Den Zweck des Opfers der Eucharistie bestimmt Schmaus über die klassische scholastische Lehre als identisch mit jenem des Kreuzesopfers als Anbetung, Lob, Danksagung und Sühne.[1614] Bei der inhaltlichen Erklärung geht er von der Anbetung aus, die er in engen Bezug zur Liebe setzt, um die anderen Opferzwecke von daher zu bestimmen.[1615]

2.3.4.2.3.4 Eucharistische Frömmigkeit

Die Wesensgegenwart der Eucharistie ist nach Schmaus, wie schon gesagt, eine Gegenwart „als der Geopferte“ und somit ist er hier „immer im Zustande jener Hingabe an den Vater und für die Menschen“.[1616] Dadurch ist das Anschauen der Eucharistie oder die Segnung durch sie, also die klassischen Äußerungen der eucharistischen Frömmigkeit, schon eine

---

1609 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 187. Vgl. auch: Christus ist gegenwärtig „ähnlich wie der Geist im Raume (definitive, nicht circumscriptive)“. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 193.

1610 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 20.

1611 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 248.

1612 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 249.

1613 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 189.

1614 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 249.

1615 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 250.

1616 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 203.

Hineinnahme „in die Opferbewegung …, in welcher er [sc. Christus, Anm. S.C:] selbst lebt.“[1617]

Schmaus betont aber den notwendigen Bezug zur Kommunion:[1618] „Das Anschauen des eucharistischen Brotes würde nicht zur letzten Sinn- und Wesenserfüllung gelangen, wenn es nicht zum Essen hinführte.“[1619]

Er warnt schließlich auch mit Blick auf die Frömmigkeitsgeschichte vor einer ungenauen Verhältnisbestimmung der eucharistischen Gegenwart zur göttlichen Allgegenwart.[1620]

[1617] Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 205.

[1618] Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 205.

[1619] Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 206. Vgl. auch 202.

[1620] Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 205.

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

Band I: Die Zeit als Student und Professor
Faszikel 2: Die publizierten Werke bis 1972

Flensburg 2016

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 13

0.1 Allgemeine Einführung 13

0.2 Ziel der Arbeit 14

0.3 Überblick über die Forschungsgeschichte 15

0.3.1 Werke zur Theologie von Joseph Ratzinger allgemein 15

0.3.2 Werke zur Eucharistie- und Liturgietheologie von Joseph Ratzinger 21

0.4 Methodologie 32

0.5 Aufbau 32

0.6 Grenzen der Arbeit 33

1 Historischer Teil A: Die Liturgie im Lebensweg von Joseph Ratzinger 34

1.1 Der Beginn 34

1.1.1 Allgemeines zur Bedeutung der Liturgie in seinem Leben 35

1.1.2 Kindheit und Jugend 36

1.1.3 Alumnat und Theologiestudium 40

1.1.3.1 Alumne des Erzbischöflichen Studienseminars in Freising 40

1.1.3.2 Alumne des Herzoglichen Georgianums in München 47

1.1.3.3 Zusammenfassung der liturgischen Prägung während der Ausbildung 55

1.2 Joseph Ratzinger als Kaplan 56

1.3 Joseph Ratzinger als Dozent und Professor 57

1.3.1 Joseph Ratzinger als Dozent in Freising (1952–1954) 57

1.3.2 Joseph Ratzinger als Professor 59

1.3.2.1 Freising (1954–1959) 59

1.3.2.2 Bonn (Jahre 1959–1963) 60

1.3.2.3 Münster (1963–1966) 69

1.3.2.4 Tübingen (1966–1969) 72

1.3.2.5 Regensburg (1969–1977) 75

1.3.3 Zusammenfassung Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer 78

1.4 Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising 79

1.5 Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation 79

1.6 Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.

(2005 bis Pontifikatsende am 28. Februar 2013 82
1.7 Joseph Ratzinger als Papst emeritus 82
1.8 Zusammenfassung 83

2 Historischer Teil B: Theologische Einflüsse auf Joseph Ratzinger 84
2.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung seiner Einteilung 84
2.2 Odo Casel OSB (1886–1948) 88
2.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger 88
2.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie 90
2.3 Unmittelbare akademische Lehrer 97
2.3.1 Romano Guardini (1885–1968) 97
2.3.1.1 Leben und Bezug zu Joseph Ratzinger 97
2.3.1.2 Zum Rahmen und zur Methodologie Romano Guardinis 103
2.3.1.3 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Romano Guardini 107
2.3.1.3.1 Offenbarung – Kirche – Liturgie 107
2.3.1.3.2 Liturgische Grundkategorien 110
2.3.1.3.2.1 Die Anbetung 111
2.3.1.3.2.2 Das Spiel 115
2.3.1.3.2.3 Der liturgische Akt 120
2.3.1.3.2.4 Das Mysterium 124
2.3.1.3.2.5 Das Heilige und die Stilisierung 131
2.3.1.3.3 Die Grundgestalt der Eucharistie nach Romano Guardini 135
2.3.1.4 Guardini und seine direkte Rezeption durch Ratzinger 136
2.3.1.5 Resümee zum Verhältnis von Guardini und Ratzinger 140
2.3.2 Joseph Pascher (1893–1979) 142
2.3.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger 142
2.3.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Joseph Pascher 145
2.3.2.2.1 Der liturgietheologische Ansatz von Joseph Pascher 145
2.3.2.2.2 Die liturgische Grundgestalt 146
2.3.2.2.2.1 Allgemein 146
2.3.2.2.2.2 Die Grundgestalt der Messe 148
2.3.2.2.3 Liturgie als Drama 152
2.3.2.2.4 Der Träger des liturgischen Dramas 154

2.3.2.2.5 Die λογικὴ θυσία ... 159
2.3.2.2.6 Opferbegriff und Eucharistie ... 162
2.3.2.2.7 Das liturgische Gedächtnis ... 165
2.3.2.2.8 Pneumatologie ... 167
2.3.2.2.9 Ziel der Liturgie ... 169
2.3.2.3 Der Einfluß von Joseph Pascher auf die Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger ... 171
2.3.2.3.1 Grundsätzliche Bemerkungen der Rezeption der Lehre Paschers durch Joseph Ratzinger ... 171
2.3.3 Gottlieb Söhngen (1892–1971) ... 173
2.3.3.1 Bezug zu Joseph Ratzinger ... 173
2.3.3.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Gottlieb Söhngen ... 179
2.3.3.2.1 Das Verhältnis von Wort und Sakrament – ein Einstieg in die Kulttheologie Gottlieb Söhngens ... 179
2.3.3.2.2 Die Frage der Gegenwart Christi ... 184
2.3.3.2.3 Die Frage der Meßopferlehre und der Mysterientheologie ... 195
2.3.4 Michael Schmaus (1897–1993) ... 226
2.3.4.1 Bezug zu Joseph Ratzinger ... 226
2.3.4.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie ... 230
2.3.4.2.1 Die Allgemeine Sakramentenlehre ... 231
2.3.4.2.2 Die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie ... 238
2.3.4.2.3 Die Eucharistie ... 242
2.3.4.2.3.1 Allgemeines ... 242
2.3.4.2.3.2 Die Grundgestalt der Messe ... 243
2.3.4.2.3.3 Meßopferlehre ... 244
2.3.4.2.3.4 Eucharistische Frömmigkeit ... 253

3 Historischer Teil C: Die Entwicklung des eigenen liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger ... 255
3.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung der Einteilung ... 255
3.2 Die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger in seinen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten ... 256
3.2.1 Die Dissertation ... 256

3.2.1.1 Einleitung – Die Dissertation im Rückblick 256
3.2.1.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Dissertation 258
3.2.1.2.1 Methodologische Vorbemerkung 258
3.2.1.2.2 Zur Dissertation in ihrer Gesamtheit 258
3.2.1.2.3 Zum Hintergrund der Kulttheologie der Dissertation 259
3.2.1.2.4 Das Neue des christlichen Kultes: Vollzug des Leib-Christi-Seins 263
3.2.1.2.5 Ergänzende einzelne Beobachtungen 273
3.2.1.3 Resümee 278
3.2.2 Die Habilitation 281
3.2.2.1 Einleitung – Die Habilitation im Rückblick 281
3.2.2.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Habilitation 282
3.2.2.2.1 Methodologische Vorbemerkung 282
3.2.2.2.2 Bemerkungen zum Gesamttext der ursprünglich vorgesehenen Habilitationsschrift 283
3.2.2.3 Die forma mentis des Theologen – Zum existentiellen Hintergrund des Werkes 286
3.2.2.4 Direkte kulttheologische Aussagen oder Implikationen der Bonaventura-Studien 289
3.2.2.5 Die Offenbarung im Verhältnis der beiden Testamente 297
3.2.2.5.1 Ergänzende einzelne Beobachtungen 301
3.2.3 Schlußbemerkung zum Verhältnis der Liturgietheologie Ratzingers zu seinen Qualifikationsarbeiten 302
3.3 Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer 304
3.3.1 Die Liturgietheologie in den publizierten Beiträgen Joseph Ratzingers 304
3.3.1.1 Homo ludens (1954/2010) 304
3.3.1.2 Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel (1954) 306
3.3.1.3 Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer (1955) 308
3.3.1.4 Rezension zu: Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche (1956) 309
3.3.1.5 Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57) 310
3.3.1.6 Rezension zu: Yves Congar, Der Laie (1958) 314
3.3.1.7 Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958) 316
3.3.1.8 Kirche und Liturgie (1958/2008) 317
3.3.1.9 Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59) 326

3.3.1.10 Rezension zu: Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus (1959/60) 328
3.3.1.11 Kosmische Liturgie – Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60) 332
3.3.1.12 Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960) 334
3.3.1.13 Die christliche Brüderlichkeit (1960) 337
3.3.1.14 Haus. Haus Gottes (1960) 341
3.3.1.15 Himmel (1960) 342
3.3.1.16 Leib Christi (1961) 344
3.3.1.17 Leichnam (1961) 345
3.3.1.18 Der Tod und das Ende der Zeiten (1961) 346
3.3.1.19 Kirche – Systematisch (1961) 347
3.3.1.20 Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961) 350
3.3.1.21 Rezension zu: Johannes Betz / Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung (1961) 352
3.3.1.22 Rezension zu: Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie (1961) 353
3.3.1.23 Christozentrik in der Verkündigung? (1961) 357
3.3.1.24 Mittler (1962) 363
3.3.1.25 Vom Geist der Brüderlichkeit (1962) 365
3.3.1.26 Freiheit und Gehorsam (1962) 367
3.3.1.27 Kritik an der Kirche? (1962) 369
3.3.1.28 Die Einheit der Nationen (1962) 370
3.3.1.29 Stellvertretung (1962) 372
3.3.1.30 Der Kirchenbegriff und die Frage der Gliedschaft (1963) 375
3.3.1.31 Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964) 379
3.3.1.32 Primat und Episkopat (1964) 381
3.3.1.33 Sühne (1964) 382
3.3.1.34 Brüderlichkeit (1964) 384
3.3.1.35 Zwei Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen (1964/2014) 386
3.3.1.35.1 Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964) 386
3.3.1.35.2 Theologia crucis (1964) 395
3.3.1.36 Vom Sinn des Christseins (1964) 398

3.3.1.37 Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965) 399
3.3.1.38 Das Geschick Jesu und die Kirche (1965) 401
3.3.1.39 Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965) 403
3.3.1.40 Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965) 407
3.3.1.41 Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965) 410
3.3.1.42 Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965) 415
3.3.1.43 Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966) 421
3.3.1.44 Tradition [Lexikonartikel] (1965) 423
3.3.1.45 Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967) 423
3.3.1.46 Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967) 427
3.3.1.47 Das Problem der Transsubstantiation und die Fragen nach dem Sinn der Eucharistie (1967) 431
3.3.1.48 Rezension zu: Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart (1967) 447
3.3.1.49 Karfreitag (1967/69) 451
3.3.1.50 Karsamstag (1967/69) 453
3.3.1.51 Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967) 454
3.3.1.52 Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68) 455
3.3.1.53 Einführung in das Christentum (1968) 463
3.3.1.54 Der Priester im Umbruch der Zeit (1969) 478
3.3.1.55 Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen? (1969/70) 485
3.3.1.56 Rezension zu: Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (1970) 488
3.3.1.57 Neuntes Salzburger Forschungsgespräch: Geschichtlichkeit der Theologie (1970) 489
3.3.1.57.1 Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie (1970) 490
3.3.1.57.2 Diskussion zum Beitrag von Thomas Michels: Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie (1970) 498
3.3.1.57.3 Diskussion zum Beitrag von Gustave Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? (1970) 499

3.3.1.58 Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus (1970) 500
3.3.1.59 Das priesterliche Amt (1970) 504
3.3.1.60 Demokratisierung der Kirche? (1970) 505
3.3.1.61 Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971) 509
3.3.1.62 Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970) 510
3.3.1.63 Taufe und Formulierung des Glaubens –
Traditionsbildung und Liturgie (1972) 512
3.3.1.64 Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972) 516
3.3.1.65 Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi
im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972) 525
3.3.1.66 Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972) 530
3.3.1.67 Bischof und Kirche (1972) 531
3.3.1.68 Die Hoffnung des Senfkorns (1972) 532
3.3.1.69 Ökumene am Ort (1973) 534
3.3.1.70 Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973) 537
3.3.1.71 Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (1973) 539
3.3.1.72 Betrachtung am Primiztag (1973) 547
3.3.1.73 Damit das Wort Gottes bleibt (1973) 548
3.3.1.74 Kirche als Ort der Verkündigung (1973) 549
3.3.1.75 Verkündigung von Gott heute (1973) 552
3.3.1.76 Beten in unserer Zeit (1973) 554
3.3.1.77 Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77) 558
3.3.1.78 Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums (1973) …. 563
3.3.1.79 Auferstehung als Sendung (1973) 566
3.3.1.80 Ostern heute (1973) 567
3.3.1.81 Ökumene in der Sackgasse. Anmerkungen zur
Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974) 568
3.3.1.82 Rom und die Kirchen des Ostens nach der
Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974) 570
3.3.1.83 Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974) 572
3.3.1.84 Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? (1975) 579
3.3.1.85 »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus
und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975) 583
3.3.1.86 Gebet und Meditation (1975) 589

3.3.1.87 Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76) 591
3.3.1.88 Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche –
die Einheit von Struktur und Gehalt (1976) 594
3.3.1.89 Die Tochter Zion (1975/77) 599
3.3.1.90 Die Kirche als Heilssakrament (1977) 602
3.3.1.91 Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977) 606
3.3.1.92 Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977) 614
3.3.1.93 Korrespondenz Joseph Ratzinger – Wolfgang Waldstein 1976 623
3.3.1.94 Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977) 629
3.4 Thematisches Zeitfenster: Das II. Vatikanische Konzil
und die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger 630
3.4.1 Am Vorabend des Konzils 630
3.4.1.1 Grundgedanken der eucharistischen
Erneuerung des 20. Jahrhunderts (1960) 630
3.4.1.2 Der eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik (1960) 635
3.4.1.3 Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961) 642
3.4.1.4 Zur Theologie des Konzils (1961) 644
3.4.2 Joseph Ratzinger während des Konzils 645
3.4.2.1 Die Vorbereitung des Konzils 645
3.4.2.1.1 Stellungnahme in Latein zu den von
Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962) 645
3.4.2.1.2 Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der
Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962) 646
3.4.2.2 Joseph Ratzinger als Mitarbeiter während der Sessionen des Konzils 647
3.4.2.2.1 Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962) 647
3.4.2.3 De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille
für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas] (1962) .. 650
3.4.2.3.1 De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta /
Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus
[Entwurf eines neuen Offenbarungs schemas] (1962) 651
3.4.2.3.2 De primatu et collegio episcoporum in
regimine totius ecclesiae (1963) 653
3.4.2.3.3 Considerationes quoad fundamentum theologicum
missionis Ecclesiae (1965) 654

3.4.2.3.4 Die Entwürfe zu den Konzilsreden von Josef Kardinal Frings 656
3.4.3 Das Konzil in den Berichten des Peritus Joseph Ratzinger 658
3.4.3.1 Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963) 658
3.4.3.2 Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963) 662
3.4.3.3 Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64) 664
3.4.3.4 Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964) 664
3.4.3.5 Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) 665
3.4.3.6 Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965) 667
3.4.3.7 Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966) 671
3.4.4 Das Konzil in der Kommentierung durch Joseph Ratzinger 672
3.4.4.1 Kommentare der Konzilstexte 673
3.4.4.1.1 Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ … 673
3.4.4.1.1.1 Einleitung (1965) 673
3.4.4.1.1.2 Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966) 676
3.4.4.1.1.3 Kommentar zu den »Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. General-kongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966) 680
3.4.4.1.1.4 Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969) 681
3.4.4.1.2 Zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum« 682
3.4.4.1.2.1 Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungs-konstitution »Dei Verbum« (1967) 682
3.4.4.1.3 Zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes« 690
3.4.4.1.3.1 Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968) 691
3.4.4.1.3.2 Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967) 692

3.4.4.1.3.3 Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970) .. 693
3.4.4.1.4 Zur Frage der Mission 695
3.4.4.1.4.1 Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967) 695
3.4.4.2 Kommentierung der Konzilsrezeption 702
3.4.4.2.1 Als Professor 702
3.4.4.2.1.1 Weltoffene Kirche? (1966) 715
3.4.4.2.1.2 Der Katholizismus nach dem Konzil (1966) 717
3.4.4.2.1.3 Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69) 727
3.4.4.2.1.4 Erweiterung: Der Katholizismus nach dem Konzil (1969) 730
3.4.4.2.1.5 Glaube, Geschichte und Philosophie (1969) 731
3.4.4.2.1.6 Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71) 733
3.4.4.2.1.7 Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anläßlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970) 736
3.4.4.2.1.8 Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73) 737
3.4.4.2.1.9 Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975) 741
3.4.4.2.1.10 Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976) 744
3.4.4.2.1.11 Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen (1976/82) 746
3.4.4.2.1.12 Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976) 749
3.5 Die Theologie der Liturgie im publizierten Werk Joseph Ratzingers bis zur seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising 750
3.5.1 Zur Entwicklung des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger … 750
3.5.1.1 Spiegelung seiner Wurzeln 750
3.5.1.1.1 Die Heimat 750
3.5.1.1.2 Die Lehrer 751
3.5.1.1.2.1 Allgemein 751
3.5.1.1.2.2 Rückblick auf die Lehrer im besonderen 752

3.5.1.2 Entwicklung und Kontinuität 755
3.5.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie 765
3.5.2.1 Liturgie in ihrem Verhältnis zu Offenbarung und Religionsgeschichte 765
3.5.2.2 Liturgietheologie und Christologie 772
3.5.2.3 Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie 774
3.5.2.4 Katabase und Anabase 774
3.5.2.5 Liturgietheologie und Ekklesiologie 777
3.5.2.6 Der Opferbegriff – Liturgie und Leben 779
3.5.2.7 Liturgietheologie und Pneumatologie 780
3.5.2.8 Die Lehre von der Transsubstantiation 781
3.5.2.9 Musica Sacra 782
3.5.2.10 Die Rezeption des II. Vatikanische Konzils 783
3.5.3 Schluß 785

3 Historischer Teil C: Die Entwicklung des eigenen liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger

3.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung der Einteilung

Im vorhergehenden Teil haben wir zeigen können, wie die akademischen Lehrer Joseph Ratzingers die Grundlage für seine Liturgietheologie gelegt haben. Ratzinger blieb nicht auf dem Stand der ihm durch seine Lehrer vermittelten Erkenntnis stehen, aber diese war bleibendes Fundament seiner eigenen Forschung. Hansjürgen Verweyen verweist in diesem Sinne auf Guardini und Pascher und bemerkt: „Auf diesem festen Boden machte sich der junge Theologiestudent 1950 an seine Dissertation.“[1621] Derselbe betont aber auch, daß Ratzinger sich wesentliche Teile seiner Liturgietheologie eigenständig erarbeitet hat.[1622] Letztlich muß man natürlich von einer äußerst fruchtbaren Wechselwirkung zwischen Grundlage durch die Lehrer und Eigenstudium ausgehen. Mit Blick auf Letzteres darf nicht vergessen werden, wie sehr Joseph Ratzinger damals bereits durch die Schriften von Henri de Lubac geprägt war.[1623] Es ist für unseren Zusammenhang interessant, wenn er bemerkt, sie hätten ihm „über die bei Pascher, Schmaus und Söhngen gewonnenen Erkenntnisse hinaus … ein neues Verstehen der Einheit von Kirche und Eucharistie“[1624] erschlossen und:

> „Aus diesen Horizonten heraus konnte ich in das geforderte Gespräch mit Augustinus eintreten, das ich auf vielerlei Weise schon seit langem versucht hatte.“[1625]

Nun soll untersucht werden, wie sich die Liturgietheologie Ratzingers konkret im Rahmen seiner eigenen Forschungs- und Lehrtätigkeit weiterentwickelt hat. Zunächst werden die beiden wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten dargestellt und untersucht und anschlie-

---

1621 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 139.

1622 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 404. Er bezieht diese Eigenständigkeit hier konkret auf die Erarbeitung seiner Leib-Christi-Theologie.

1623 Es ist allerdings umstritten, wann ihm welches Werk des französischen Jesuiten zur Verfügung stand. In seiner Dissertation verweist er auf „Catholicisme“. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 167[36]. Später verwies Ratzinger auch mehrfach darauf, wie hilfreich ihm „Corpus mysticum“ bei der Promotionsschrift war. In seiner Dissertation selbst aber bemerkt er, daß ihm dieses Werk noch nicht zugänglich gewesen ist. Auf all diese Fakten hat Verweyen hingewiesen. Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 146[15]. Papst Benedikt XVI. scheint auf diese durch Verweyen aufgeworfene Frage reagiert zu haben: „Ich weiß nicht mehr, ob ich damals schon oder erst später das 1939 von Henri de Lubac veröffentlichte Buch »Corpus mysticum« gelesen habe.“ Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 7. Deswegen ist die Feststellung von de Gaál zumindest fragwürdig: „Parallel to writing his thesis, Ratzinger read de Lubac's magisterial *Corpus Mysticum*“. Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 65.

1624 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 69.

1625 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 69.

ßend die publizierten Beiträge in den Jahren seiner Lehrtätigkeit, die einen Bezug zur Liturgie haben.

3.2 Die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger in seinen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten

3.2.1 Die Dissertation

3.2.1.1 Einleitung – Die Dissertation im Rückblick

Wir hatten bereits bemerkt, daß Gottlieb Söhngen im Juli 1950 die Preisarbeit der Katholischen Theologischen Fakultät vergeben konnte und damit rechnete, daß Ratzinger sich der Aufgabe stellt.[1626] Die von Söhngen formulierte Fragestellung ergab sich aus einer von Mannes Dominikus Koster O.P. aufgeworfenen Problematisierung der Leib-Christi-Theologie des 20. Jahrhunderts. Koster postulierte an ihrer Stelle den Volk-Gottes-Begriff als zentrale ekklesiologische Kategorie.[1627]

Im Rückblick auf seine Promotionsschrift, die er wohl Ende April 1951 einreichte,[1628] bemerkt Papst Benedikt XVI. selbst ihre große kulttheologische Relevanz. Diese ergibt sich aufgrund der in ihr herausgestellten Ekklesiologie: „Augustins Leib-Christi-Lehre erwies sich als eucharistische Ekklesiologie.“[1629] Im Ergebnis zeigte sich nämlich durchaus nicht „Volk Gottes“ als der bei Augustinus zentrale Begriff für die Kirche. Diese ist vielmehr „Ecclesia, das heißt Versammlung, was einen eschatologischen wie einen kultischen Aspekt umfasst“[1630]. Hier prägt Ratzinger jenen Begriff, der für seine eigene Ekklesiologie klassisch geworden ist: „Die Kirche ist eben das als Leib-Christi bestehende Volk Gottes.“[1631]

In diesem ekklesiologischen Kontext entdeckt Ratzinger in seinem Erstlingswerk den augustinischen Opferbegriff, der wie kein anderes Thema seine Beschäftigung mit der Liturgie

---

1626 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 68f.

1627 Vgl. Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 6.

1628 Diese Angabe ergibt sich aus seiner Autobiographie. Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 71. Vgl. auch: 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, „Bamberger Theologische Studien 22“, [2]2005, 155.

1629 Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 8.

1630 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: JRGS 1, 48-57, hier: 51.

1631 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 417. Gerade hier zeigt sich, wie sich eigenständiges theologisches Erarbeiten zuweilen mit den Studien der Lehrer trifft. Ratzinger bemerkt über diesen Kirchenbegriff, in ihm stimmten seine historischen Studien mit den systematischen von Michael Schmaus überein. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 417[8].

fortan ganz zentral prägt. Worum ging es dem Kirchenvater? Augustinus mußte sich in „De Civitate Dei“ nicht zuletzt auch mit der heidnischen Kultbegründung der Römischen Gesellschaft auseinandersetzen. Papst Benedikt XVI. bemerkt in seinem Rückblick auf die damals von Augustinus gewonnenen Erkenntnisse:

> „Die Frage nach dem Kult war nicht ein innertheologisches, sondern ein zentrales politisches und philosophisches Problem. So habe ich zu meiner Überraschung im 10. Buch der »Gottesstadt« die für mich schönsten und gründlichsten Texte über die Eucharistie und ihre menschheitliche Bedeutung gefunden: wozu sie dient und wozu sie nicht dient. Das grundlegende neue Verständnis des christlichen Begriffs von Opfer ist hier auf überzeugende Weise entwickelt, auf einer Höhe, die in den Messopfer-Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts nicht mehr erreicht worden ist.“[1632]

Hansjürgen Verweyen berichtet von einem Hinweis, daß Ratzingers Beschäftigung mit Augustinus, auch mit Blick auf die Liturgie, schon weit früher begonnen hatte:

> „Einer meiner früheren Kollegen erzählte mir einmal, wie der schon mit 16 Jahren ‚wehrdienstverpflichtete‘ Junge zum Erstaunen seiner Kameraden in der freien Zeit ‚auf der Bude‘ Augustins ‚Gottesstaat‘ im lateinischen Original las. Der Weg von hier zu Ratzingers Dissertation von 1950 scheint mir, was die zentrale Frage nach dem Sinn der Liturgie her angeht, von einer erstaunlichen Konsequenz gezeichnet.“[1633]

Joseph Ratzinger hatte zudem bereits bei seinem Lehrer Söhngen ein Seminar zum nordafrikanischen Kirchenvater besucht.[1634]

Im Vorwort, das Ratzinger als Kardinal im Jahr 1992 zur Neuauflage seiner Dissertation verfaßt, sagt er deutlich, daß die Liturgie von Anfang an im Interesse der Untersuchung lag, und zwar vom Begriff des Hauses Gottes her:

> „Über die Bedeutung Familie hinaus tritt mit dem Wort »Haus Gottes« das Heiligtum, der Tempel, in den Blick und damit eine kultische Sicht von Kirche, in der aber zugleich eine Spiritualisierung des Kultbegriffs liegen kann: Der eigentliche Tempel ist für die an Christus Glaubenden die Gemeinschaft der von Gott gerufenen Menschen. Mit dem Gedanken des Opfers, der zum Tempelmotiv gehört, ist zugleich derjenige des Wohnens Gottes verbunden; so konnte man von einer Untersuchung dieses Begriffs auch Ansätze zu einer Theologie der Liturgie erhoffen.“[1635]

Eine weitere wichtige Bemerkung aus seinen Rückblicken auf die Dissertation betrifft das Verhältnis der beiden Testamente. Ratzinger bemerkt:

> „Die beiden tragenden Elemente von Augustins Vision der Kirche sind die christologische relecture des Alten Testaments und das sakramentale Leben mit seinem Zentrum in der Eucharistie.“[1636]

1632 Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 8f.

1633 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 20. Auf diese Bemerkung verweist Verweyen auch in seinem späteren Beitrag. Der Name des Kollegen wird nicht erwähnt. Vgl. Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 404.

1634 Vgl. Cornelius Mayer OSA, Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (* 1927), in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 2 Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg 2009, 309-320, hier: 309.

1635 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: JRGS 1, 48-57, hier: 50.

1636 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: JRGS 1, 48-57, hier: 53.

Unserer Untersuchung ein wenig vorgreifend, können wir jetzt schon sagen, daß zentrale in seiner Dissertation gewonnenen Erkenntnisse Ratzingers Kulttheologie in den folgenden Jahrzehnten wie ein roter Faden durchlaufen.

3.2.1.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Dissertation

3.2.1.2.1 Methodologische Vorbemerkung

Bei der Dissertation Joseph Ratzingers handelt es sich prinzipiell um ein ekklesiologisches Thema im Rahmen der Vätertheologie. Notwendigerweise liegt also der Schwerpunkt hier, und sowohl die denkerische Entwicklung des hl. Augustinus gerade in bezug auf seine Ekklesiologie als auch einige sein Denken vorbereitende Väter Nordafrikas nehmen einen breiten Raum ein, sind aber als solche nicht für unser Thema von Bedeutung. Wie wir gesehen hatten, erhoffte sich Ratzinger selbst bei seiner Untersuchung auch Ansätze zu einer Theologie der Liturgie. Diese wollen wir im Folgenden vorstellen. Die Art und Weise, welche Schwerpunkte Ratzinger setzt, wie oft er auf einzelne Punkte zu sprechen kommt, und nicht zuletzt auch manche seiner Wertungen lassen Rückschlüsse darauf zu, was er selbst gewissermaßen von Augustinus an Theologie der Liturgie übernommen hat. Die folgende Darstellung präsentiert zunächst kurz die Dissertation in ihrer Gesamtheit. Dann wird der Hintergrund der in ihr enthaltenden Kulttheologie vorgestellt, und zwar unter den Gliederungspunkten der „Neuheit des christlichen Kultes“, der „Lehre vom Leib Christi“ und abschließender „Einzelbeobachtungen“.

3.2.1.2.2 Zur Dissertation in ihrer Gesamtheit

Im Kontext der oben genannten Kontroverse, die Mannes Dominikus Koster O.P. im ekklesiologischen Diskurs des 20. Jahrhunderts aufgeworfen hat, untersucht Ratzinger also die Begriffe des Volkes und des Hauses Gottes. Er widmet sich zunächst den Frühschriften des Kirchenlehrers bis zum Jahr 391.[1637] Bis dahin spiegelt sich dessen Schriften nämlich eher sein von der Philosophie her kommender persönlicher Bekehrungsweg, was sich dann mit seiner Priesterweihe 391 ändert.[1638] Nun trat Augustinus aus einem ruhigen Gelehrtenleben

[1637] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 59-104.

[1638] Die mit Blick auf dieses Datum durch Ratzinger vorgenommene methodologische Unterscheidung im Denken Augustins wird durch Fritz Hofmann besonders positiv gewürdigt, der sich in seiner eigenen Dissertation (und zugleich Habilitationsschrift) mit dem Kirchenbegriff des Kirchenvaters befaßt hatte. Vgl. Cornelius Mayer OSA, Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (* 1927), in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 2 Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg 2009, 309-320, hier: 310.

gewissermaßen in die Öffentlichkeit und kam in „Berührung mit einer festgefügten kirchlichen Tradition, mit einer objektiven Geistigkeit“[1639] Der Analyse dieser Geistigkeit, also der nordafrikanischen Theologie, repräsentiert durch Tertullian, Cyprian und Optatus von Mileve, widmet sich Ratzinger im folgenden Teil.[1640] Der zweite Hauptteil untersucht schließlich Volk und Haus Gottes im Hauptwerk von Augustinus, De Civitate Dei.[1641] Die Untersuchung stellt ihr eindeutiges Ergebnis durchgängig heraus, nämlich, „dass der eigentlichste »Begriff« für Kirche bei Augustin der des »Leibes Christi« ist“.[1642] Insofern hat Ratzingers Untersuchung eindeutig die Leib-Christi-Theologie gestärkt.[1643]

3.2.1.2.3 Zum Hintergrund der Kulttheologie der Dissertation

Der Hintergrund zur Beurteilung der Liturgietheologie von Ratzingers Dissertation ist im wesentlichen ein zweifacher, nämlich einerseits die Auseinandersetzung Augustins mit dem Kultbegriff des Alten Testamentes und andererseits mit jenem des Imperium Romanum. Viele Einzelfragen, die im Zusammenhang mit den Sakramenten stehen, klären sich natürlich auch in seiner Auseinandersetzung mit den frühchristlichen Sekten; für den Kultbegriff als solchen ist dies allerdings ein Nebenschauplatz.

Von großer Bedeutung also ist das Verhältnis von Altem und Neuem Testament generell und damit verbunden jene nach der Bedeutung des Alten angesichts des Neuen, „eine[s] der ältesten und grundlegendsten Probleme der christlichen Theologie.“[1644] So betont Ratzinger auch im Rückblick auf seine Untersuchung als einen „entscheidende[n] Schritt …, den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament verstehen zu lernen, auf dem die ganze Vä-

---

1639 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 105.

1640 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 105-194. Insofern ist folgende Aussage von Emery de Gaál schlicht falsch: „He limited his investigation to Augustin's early writings.“ Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 62.

1641 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 195-418.

1642 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 252.

1643 Deswegen ist folgende Aussage von Steffen Köhler falsch: „Mit seiner Doktorarbeit (1951/54) hatte Ratzinger dem Volk-Gottes-Begriff einen gewissen Schwung verliehen, wobei er 1992 beim Vorwort für die zweite Auflage zu Recht anmerkt, dass Augustinus streng genommen die Kirche gar nicht Volk Gottes nennt …“ Steffen Köhler, Joseph Ratzinger. Papst Benedikt XVI. Die neue Tradition, Dettelbach 2006, 155.

1644 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 394.
Dem Thema der „Einheit der Schrift“ widmet sich theologiegeschichtlich ausführlich: Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte Neue Folge 31), Einsiedeln/Freiburg 1998, 71-136 und im lehramtlichen und liturgischen Kontext: Ebd., 137-173.

tertheologie beruht."[1645] Letztlich geht es bei diesem Problemkreis um „das Neue, Christusgegebene"[1646], wie Ratzinger es in der Darstellung Tertulians formuliert. Dieses sieht er bei einigen der antiken christlichen Autoren durchaus gefährdet, etwa, wenn Cyprian den alttestamentlichen Hohenpriester als Vorbild des Bischofs sieht.[1647] Ausdrücklich identifiziert er sich demgegenüber mit der Haltung des Augustinus:

> „Was Cyprian hier vergaß, hat Augustin wieder zurückgewonnen. Erst er hat Christus wieder zum Schlüssel des Alten Testamentes genommen und wieder deutlich gesehen, dass nur auf dem Weg über ihn das Alte Testament Bild des Neuen ist, dass er zwischen die beiden Völker gestellt werden muss, soll nicht die Gnade zum Gesetz und der Geist abermals zum Buchstaben werden."[1648]

Augustinus sah zwischen beiden Testamenten die Beziehung des Bildes[1649]. Das bedeutet, daß sich das Neue Testament „demnach zum Alten verhält wie die dargestellte Sache zu dem sie darstellenden Bild, wie der Leib zu seinem Schatten."[1650] Dem Bild entspricht seine pneumatische Überhöhung im Neuen Testament.[1651] Peter Hoffmann hebt zu Ratzingers Einsicht in die Exegese der Väter die Bedeutung der Vorlesungen seines Lehrers Friedrich Stummer ins Relief.[1652]

1645 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: JRGS 1, 48-57, hier: 52.

1646 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 145.

1647 „Niemals hat die Schrift und wohl nur selten die alte Tradition die Hohenpriester des alten Bundes als Typen der kirchlichen Bischöfe verstanden, sondern immer nur als Typus Christi und allein auf diesem Wege als Typen der Bischöfe, insofern und insoweit sie nämlich Anteil haben an Christus, an seinem Priestertum." Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 159. Vgl. dazu auch die Bewertung der Schrifthermeneutik des Optatus: „Was sich bei Cyprian erst anbahnt, die unmittelbare Übertragung alttestamentlicher Aussagen auf die konkreten Ordnungen der Kirche wie auf ihre geschichtliche Zustände, ist bei ihm bis zu einem Punkt entwickelt, an dem ein System sich selbst zu überwinden anfängt." Ebd. 181. Er kritisiert, „[d]ass diese Art von Allegorie das Alte Testament nicht mehr pneumatisch belebt, sondern das Neue mit dem Sauerteig des Alten versäuert". Ebd.

1648 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 159.

1649 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

1650 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 385.

1651 Vgl. etwa die Deutung des Ritus des Versöhnungstages, die dies schön veranschaulicht: „Offensichtlich liegt [in der Deutung des Augustinus, Anm. S.C.] eine höchst eigentümliche Vermischung vor:
1. Der Ritus des alttestamentlichen Versöhnungstages bildet auf der Ebene der Sinnenwelt (*corpora* sine vitio) die wahre Versöhnungstat Jesu Christi vor …
2. Die Wirklichkeit, die durch dieses Bild dargestellt wird, ist die: Der auferstandene Mensch und Hohepriester Christus tritt in die innere Geheimniswelt Gottes ein, entsprechend dem Eintritt des alttestamentlichen Hohepriesters [sic!] in das Allerheiligste; die gesamte Kirche auf Erden entspricht typologisch dem außen harrenden Volk. Hier ist der Priester allein Christus, die gesamte Kirche steht ihm gegenüber als »Volk« … Da es sich um typologische Entsprechungen zu einem sinnenhaften Vorbild handelt, haben wir es hier, beim anderen Korrelat, mit pneumatischen Wirklichkeiten zu tun: Mit dem pneumatischen Christus und mit dem neuen pneumatischen Gottesvolk." Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 237f.

1652 Vgl. Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 21. Vgl. auch: Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 58f.

Im Rückblick charakterisiert Ratzinger diese Schrifttheologie als „die christologisch und pneumatologisch vermittelte Einheit der Testamente (die man später irrtümlich als »Allegorie« abgetan hat).“[1653] Allerdings wendet er dies hier auf die Vätertheologie insgesamt an, während er in der Arbeit selbst, wie wir gerade bemerkt haben, gerade einige Väter insofern kritisiert, als sie das Neue Testament auf dieselbe Ebene wie das Alte ziehen, also das eigentlich Neue desselben übergehen. Zudem betont er in seinem Rückblick ausdrücklich die Einheit der Testamente. Diese hatte sich ihm dem grundsätzlichen Ansatz nach bei der Dissertation sicher erschlossen. Aber man sollte nicht übergehen, daß die Nuancierung der Arbeit selbst nicht selten schlicht so sehr auf der Betonung der Neuheit des Neuen Testamentes liegt, daß sich natürlich auch Antithesen zum Alten Bund ergeben.[1654] Wir können annehmen, daß Ratzinger bei seiner Doktorarbeit mit folgenden Sätzen beispielsweise auch durchaus zustimmend Augustinus rezipiert und damit das Alte Testament doch eher dem Heidentum beigesellt:

> „Heidentum und Altes Testament sind zwar grundlegend verschieden, insofern das eine den Götzen, das andere dem einen lebendigen Gotte dient. Aber sie sind doch eins, insofern beider Gottesdienst rein im mundus sensibilis verläuft.“[1655]

Der Sache nach ist also obige Relecture des Kardinals sicher gerechtfertigt, versucht der pneumatische Ansatz doch eine innere Einheit beider Testamente aufzuweisen. Man sollte aber dennoch festhalten, daß die Stoßrichtung des Denkens Ratzingers später noch viel deutlicher in Richtung der Betonung der Einheit beider Testamente geht, als es bei seiner Promotionsschrift der Fall ist.

Augustinus weist die Kirche als entscheidenden Ort der Schrifterkenntnis aus:[1656] „Die Kirche besteht hier als der intellectus scripturae im Sinne der fides incarnationis.“[1657] In diesem Zusammenhang führt Ratzinger selbst den Begriff „intelligible Zeitlosigkeit“[1658] ein, mit der das Verhältnis beider Testamente nach Augustinus „nicht so sehr als ein Unterschied zweier

---

1653 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: JRGS 1, 48-57, hier: 53.

1654 Dies etwa bei der Theologie des Kirchengebäudes, auf die wir noch zu sprechen kommen. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 412.

1655 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 247f. Vgl. auch ebd., 251.

1656 „Das Neue Testament ist als geschichtliche Realität, d.h. als Kirche der objektive Intellekt des Alten. Wer in der Kirche ist, hat den intellectus scripturae. Dieser Satz ist umkehrbar: Wer den intellectus scripturae hat, ist auch in der Kirche.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 386.

1657 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 388.

1658 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 387.

Heilszeiten … denn als ein Wesensunterschied zweier Seinsweisen“[1659] zu fassen ist, woraus die Möglichkeit eines „Ineinandergreifen[s] der Testamente“[1660] folgt.[1661] Dabei wird dem Neuen eindeutig der Bereich des Geistlichen zugewiesen und dem Alten jener des fleischlichen.[1662] Ratzinger stellt zwar die Frage, ob durch eine solche Sicht der Testamente als „Wesensordnungen nicht deren Eigen-Sinn preisgegeben wird“[1663], weist aber dann doch positiv auf die dadurch erfolgte eindeutige Grenzziehung hin: „Es ist eben doch das Neue Testament und seine Kirche, zu dem die »Geistlichen« aller Zeiten gehören.“[1664]

Damit hängt aber auch ein anderer Punkt zusammen, der sich durch Ratzingers Augustinusdarstellung hindurchzieht: Die Kirche im eigentlichen Sinne ist jene der Heiligen.[1665] Ratzinger spricht hier von einem „»doppelten Kirchenbegri[ff]«“[1666] Daraus ergibt sich eine eigentümliche Stellung der Kirche auf Erden:

> „Es gibt vieles an der Kirche und in der Kirche, womit sie nicht dem Neuen Testament zugehört, sondern dem Alten. Zeitalter des Neuen Testamentes und Wirklichkeit des Neuen Testamentes decken sich keineswegs völlig.“[1667]

Die Kirche auf Erden steht „[z]wischen den beiden Testamenten“[1668].

Wir hatten bereits die Bemerkung Verweyens erwähnt, Ratzinger habe sich vieles eigenständig erarbeitet, was besonders für die Exegese gelte.[1669] So soll hier noch erwähnt werden, wie er auch inhaltlich das Neue Testament als solches einbezieht, nämlich in der Darstellung der Leib-Christi-Lehre des Paulus.[1670] Dabei unterscheidet er unterschiedliche An-

---

1659 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 387.

1660 Ebd. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 387.

1661 Gemeint ist u.a., daß es im Alten Bund schon Menschen gab, die dem neuen zuzurechnen sind und umgekehrt. Vgl. Ebd.

1662 Vgl. ebd und Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 285.

1663 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 389.

1664 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 389.

1665 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 215. Auf das hiermit verbundene Problem der Kirchengliedschaft und der Frage nach der sichtbaren Kirche, wo Augustinus sehr differenziert, können wir hier nicht eingehen.

1666 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 217 u.a.

1667 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 393.

1668 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 392. Hier als Überschrift des Abschnitts. Vgl. auch Ebd. 393.

1669 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 404.

1670 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 409[22].

satzpunkte: 1 Kor 12,12-27 und Röm 12,3-8 setzten bei der gottesdienstlichen Gemeinde an „sofern sie unter dem Wirken des πνεῦμα steht.“[1671] 1 Kor 10,15-21 hat seinen Anknüpfungspunkt in der Eucharistie. 1 Kor 6,15-18 (vgl. Röm 7,1ff.) liegen der Brautschaftsgedanke und jener der Leibeigenschaft zugrunde. Davon zu unterscheiden sei der Begriff des Leibes in den Gefangenschaftsbriefen.[1672]

Der zweite große Kontext, in dem sich die Kulttheologie Augustinus`entwickelt, ist seine Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Darauf kommen wir später zu sprechen.

3.2.1.2.4 Das Neue des christlichen Kultes: Vollzug des Leib-Christi-Seins

Wie bereits deutlich von uns hervorgehoben, betont Ratzinger bei aller gegenseitigen Zuordnung beider Testamente das, was am Neuen Testament wirklich neu ist. In einigen, zum Teil schon angeführten Bemerkungen, läßt er ganz in diesem Sinne erkennen, daß „das Neue“ des christlichen Kultes auch ein wesentlicher Schlüssel seines eigenen Liturgieverständnisses ist. Die Kirche ist „ein umwälzend neuer Schritt im Heilstun Gottes mit der Welt“[1673]. Dies muß sich logischerweise besonders in ihrem Kult zeigen. So verwundert es nicht, wenn neben einem Paragraphen der Dissertation, der mit „Der neue Glaube“[1674] überschrieben ist, sich ein anderer mit dem Titel findet „Der neue Kult“[1675].

Was bislang zum Verhältnis beider Testamente zueinander und zur Kirche gesagt werden konnte, kann nun direkt auf die Liturgie übertragen werden. Kirchliche Liturgie hat ihren Ort „als ein Sein »zwischen den Testamenten«“[1676]. Ratzinger charakterisiert an einer wichtigen Stelle eine zentrale Unterscheidung, die Augustinus zur Kulttheologie beisteuert. Er setzt dafür bei dessen Interpretation des Großen Versöhnungstages an und bemerkt:

> „Der Kult des Alten Testamentes war eine in sich stehende, gerundete Wirklichkeit, die zu der neuen Wirklichkeit des Neuen Testamentes in einem Beziehungsverhältnis stand, das mit dem Begriff »Abbildung« zu kennzeichnen ist. Demgegenüber ist der kirchliche Kult keine in sich geschlossene, sondern eine offene Wirklichkeit.“[1677]

1671 Ebd.

1672 Vgl. ebd.

1673 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 385.

1674 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 298-317.

1675 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 264-297. Uns geht es nicht darum, diesen Paragraphen als solches vorzustellen, vielmehr soll das zusammengefasst werden, was sich zum Thema des Neuen des christlichen Kultes im Ganzen der Promotionsschrift Ratzingers sagen läßt.

1676 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

Daraus folgert er, daß kirchliche Liturgie nicht die Totalität darstelle, wie der schattenhafte Kult des Alten Bundes und insofern also weniger erfasse. Indem sie aber nicht mehr nur Schatten sei, habe sie, und hierin liegt die eigentliche Auszeichnung gegenüber dem Alten Bund, Teil an der Wirklichkeit selbst[1678]:

> „Die Liturgie der Kirche ist nicht mehr Bild, sondern die Wirklichkeit selber leuchtet in sie hinein oder vielmehr: sie ist die eine Hälfte dieser Wirklichkeit … Sie ist ein Teil der *Wirklichkeit*: Also wahrhaft »Neues« Testament“[1679].

Mit Blick auf die Vollendung des Himmels und damit die eigentliche Kirche, stehe dennoch die Liturgie der Kirche auf Erden analog zum Volk im Alten Bund (von dem der Priester sich zum Opferdienst im Allerheiligsten abhob) noch außerhalb, d.h. vor dem eigentlichen Heiligtum:

> „Dass auch das »Innen« der Kirchenliturgie noch ein »Außen« im Gesamt der großen Heilsliturgie ist, das bedeutet das schmerzliche »Zwischen«, in dem die Kirche einstweilen noch steht.“[1680]

Zu dieser auch formalen Seite des Kultes gehört zudem die „Frage … nach dem Verhältnis menschlicher Innerlichkeit und kirchlicher Gemeinschaftlichkeit“[1681], um die Augustinus gerungen hat. Eine Verbindung gelingt ihm mit Blick auf den liturgischen Ruf des „Sursum cor“. Hierin erkennt der Kirchenlehrer von Hippo „das Grundgesetz der Liturgie“[1682] Der „Kult des »inneren Menschen«“ wird hierin „an das sichtbare Geschehen der Kirche“[1683] gebunden. Ratzinger zitiert den liturgischen Text häufig genau in dieser spezifisch augustinischen Weise.[1684] Kult ist also kirchliches Beten, worauf wir noch zurückkommen müssen.

Soweit zur heilsgeschichtlichen Begründung der Liturgie. Doch, wie schon erwähnt, entwickelt sich die Kulttheologie des Augustinus auch in seiner Auseinandersetzung mit dem

---

1677 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

1678 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

1679 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

1680 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

1681 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 254.

1682 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 259.

1683 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 259.

1684 Ratzinger zitiert ihn also nicht so, wie er eigentlich liturgisch lautet: Sursum corda. Heute ist umstritten, ob Augustinus mit diesem Ruf tatsächlich die Liturgie meint. Folgende Studie etwa meint, liturgische Bezüge seien selten: Michele Pellegrino, « Sursum cor » nelle opere di sant'Agostino, in: RÉAug 50, 147-174. Der Beitrag wurde hier (2004) nochmals vorgelegt; ursprünglich erschien er 1965.

Heidentum, näherin dem Vorwurf, das Unterbleiben des heidnischen Kultes sei schuld am Fall Roms im Jahre 410. Auch diesem Vorwurf gegenüber wird die Neuheit des christlichen Kultes herausgearbeitet, diesmal aber mit einer anderen Stoßrichtung. Daß sich Joseph Ratzinger die Grundlinien der augustinischen Kulttheologie aneignet, beweist nicht nur, wie häufig er später darauf zurückkommen wird, sondern auch die im Kontext einer sachlichen Arbeit doch fast enthusiastisch positive Darstellung, die Augustinus hier erfährt.[1685] Was also sind diese wesentlichen Linien? Augustinus stellt der beatitudo des Staates jene des Menschen gegenüber. Letztere besteht aber in nichts anderem als dem Einswerden mit Gott.[1686] So ergibt sich eine klare Formalbestimmung des christlichen Kultes:

> „Der Weg zur Seligkeit besteht demgemäß in der Übergabe des eigenen Selbst an Gott und diese ist demnach auch der allein erforderliche Kult.“[1687]

Opfer also als Übergabe. Hier berühren sich die Erkenntnisse, die Ratzinger aus seinen Augustinusstudien gewinnt mit der Opfertheologie Joseph Paschers, die wir ausführlich besprochen haben. Bemerkenswert ist, daß Ratzinger hier nicht auf Paschers Ansatz verweist. Treibende Kraft jedenfalls des als eine dynamische Bewegung charakterisierten Kultes ist die Liebe[1688] und seine Bedingung die Gottgemäßheit, ohne die er Gott nicht erreichen würde. Deswegen bedarf der durch die Sünde gezeichnete Mensch eines Mittlers zu Gott.[1689] Ratzinger faßt das sich hier stellende Problem in zwei Thesen zusammen:

> „1. Ein gottförmiger Mensch allein ist wirkliches Gottesopfer.
> 2. Nur *einen* gottförmigen Menschen gibt es: Christus.“[1690]
> 3.

Demnach ist es also wesentlich für den Kult, an diesem Mittler, diesem gottförmigen Menschen, Anteil zu erhalten, um selbst Opfer sein und die beatitudo erlangen zu können. Dabei spielen die Realität der Leiblichkeit des Herrn mit einer starken Betonung der Inkarnationstheologie im Opferbegriff selbst, aber auch sein Kreuz eine Rolle.[1691]

1685 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 292.

1686 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 265.

1687 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 265.

1688 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 266.

1689 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 267.

1690 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283.

1691 Ratzinger charakterisiert die Vorstellung Augustins wie folgt: „Dieser Kult [sc. der konkrete kirchlich-vollzogene, Anm. S.C.] war nun aber zentral gekennzeichnet durch das Sakrament des Christusleibes, also durch das Geheimnis der heilschaffenden Menschheit des Herrn, unter Einschluss des menschlichen Leibes Christi. Dieses ganze Menschsein Christi ist als solches *sein* Opfer an den Vater, es ist zugleich *unser* Opfer an den Vater, sofern sein Menschsein

Hintergrund von Augustinus‘ Opferbegriff ist dabei ganz allgemein die von den Vätern vertretene Lehre der assumptio hominis.[1692] Hier ist aber zu beachten, daß Christi Hauptes-Stellung gegenüber seinem Leib, der Kirche, gemäß Augustinus auch dessen wahre Menschheit umfasst. Zudem unterscheidet er zwischen dem Christus carnalis und jenem spiritualis, dem eigentlichen Ziel. Hier spiegelt sich also in Analogie wiederum sein Schriftverständnis.[1693] Ziel ist die Einheit mit dem Geiste Christi, d.h. der caritas, dem Heiligen Geist[1694], durch den Glauben.[1695] Diese Einheit ist – vor allem, um sie von der unio hypostatica zu unterscheiden, – eine Einheit durch einen anderen Leib, „durch das Eingehen in den Leib Christi, in die Kirche.“[1696]

Da die Kirche „im Raum des Unsichtbar-Geistigen“ liegt, „hat [sie] ihr Zeichen, das wie die bezeichnete Sache selbst, heiliges Zeichen: sacrum signum, i.e. sacramentum ist.“[1697] Der gesamte Kult- und Opferbegriff fußt also auf einer mehrschichtigen Einheit, bzw. einem mehrschichtigen Eingehen in den *einen* gottförmigen Menschen. Ratzinger faßt dies wie folgt zusammen:

> „Insgesamt stellt sich demnach jetzt unsere Christus-Einheit auf einer dreifachen Ebene dar, deren aber jede engstens in die andere hineingehalten ist, so, dass alle drei zusammen ein unlösliches Ganzes bilden. Es handelt sich um sacramentum corporis Christi – corpus Christi – caritas. Dieses dreistufige Eine sagt die innere Gestalt unserer Christusteilhabe aus, wie wir nämlich alle zusammen ein Christus sind. Es besagt damit zugleich die Art und Weise, wie die Christen Gott verehren, wie sie Gott ihr Opfer bringen, das einzige wahre sacrificium »Hoc est sacrificium christianorum: Multi unum corpus in Christo.«“[1698]

---

ja unser eigenes neues Menschsein ist. Die innige Verbindung des gerade vom Leib her gefassten Christuslebens mit unserm [sic!] eigenen neuen Sein hat nun zur notwendigen Folge die Betonung auch *unserer* Leiblichkeit im Zusammenhang des christlichen Opfers.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 326. In einer Fußnote verweist er auf die „Einheit unseres vetus homo mit dem gekreuzigten Christus“ in einer Psalmeninterpretation Augustins. Ebd. 326[19].

1692 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283.

1693 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 285.

1694 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 287. Caritas hier wörtlich.

1695 Diese beschreibt Ratzinger wie folgt: „An die Stelle der ontischen Einheit des gnostisch bestimmten Denkens tritt also hier die im Glauben sich vollziehende Akteinheit. Nicht als ob sie weniger wirklich wäre. Aber die Einheit zwischen Christus und den Christen verläuft eben für Augustinus in einer Dimension des Seins, in der das Sein frei und bewusst ist, in einer Seinsschicht also, in der es keine Seinseinheit geben kann, die nicht bewusst und bejaht ist. Halten wir also fest: Unser Insein (habitare) in Christus ist wirklich in unserm Glauben.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 286f.

1696 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 287f.

1697 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 289.

1698 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 290.

Das Opfer wird also aus der Wirklichkeit der Kirche selbst abgeleitet.[1699] Die Eucharistie ist sein »Sakrament«“[1700] und das Opfer selbst ist „das innere und wahre Leib-Christi-Sein der Heiligen“, also „die caritas dieser Heiligen.“[1701] Von Bedeutung ist nun, wie Augustinus diese Liebe deutet. Eine erste Deutung hatten wir schon gesehen, nämlich die Anwendung auf den Heiligen Geist, und als solche bedeutet die caritas von diesem Geist her schlechthin die „Kircheneinheit“[1702]. Allerdings bleibt die Deutung dieses Begriffes hier nicht stehen. Er hat auch eine ganz konkrete Seite und erweist sich so als Lebensprinzip des Leibes der Kirche, denn Caritas ist die konkrete Nächstenliebe.[1703] Hieraus resultiert ein Kultbegriff mit zwei aufeinander bezogenen und voneinander nicht trennbaren Seiten. Ratzingers Kommentar ist ein schönes Resümee dieses augustinischen Verständnisses. Zugleich läßt er keinen Zweifel daran aufkommen, wie sehr er sich hier mit Augustins Lehre identifiziert:

> „Es gibt nicht auf der einen Seite ein uneigentliches moralisches oder persönliches Opfer und daneben ein eigentliches kultisches, sondern das erste ist die res des letzteren, in dem dieses erst seine eigene Wirklichkeit hat. Wir stehen hier vor dem, was man die Messopfertheorie Augustins nennen könnte. Sie ist insofern von vornherein von allen modernen Bemühungen um dieses Problem grundlegend verschieden als sie ein ganz anderes Verhältnis zwischen dem Historischen und dem Pneumatischen voraussetzt als wir es gewohnt sind. Augustin selbst steht damit, wie wir sahen in einer langen Tradition, die er auf einen Höhepunkt führt. Die bisher mehr oder minder nebeneinander liegenden Gedankenreihen von sacrificium, corpus (eucharistisch-ekklesiologisch) und caritas holt er in eine echte innere Einheit zusammen. Die Verknüpfung von sichtbarem Kirchenkult und Liebeskult des Herzens hat ihren sprechendsten Ausdruck in dem immer wieder zitierten »Sursum cor«, das einerseits den Altar dieses Opfers im Herzen der Christen aufzeigt, anderseits zugleich immer die Bindung der Liebe des Herzens an die sichtbare Liebesvereinigung der Eucharistiegemeinde zum Bewusstsein bringt.“[1704]

Auch im Rückblick betrachtet Papst Benedikt die Synthese von Augustinus für eine weitreichende Lösung schwieriger Fragen. Sein Denken ist hier also von einer bemerkenswerten Kontinuität gezeichnet.[1705] In gewisser Weise spiegelt die innere Einheit von rituellem Opfer

---

1699 Ricardo Reyes erwähnt in seinem Abschnitt über den Einfluß Augustins auf Ratzinger einige zentrale Punkte der Liturgietheologie der Dissertation nicht, wie z. B. die innere Einheit von Caritas als gelebter Nächstenliebe und Kult. Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, „Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia'“ 158, Roma 2011, 72-77. Dies stellt er allerdings in einem späteren Teil dar. Vgl. ebd. 193-198. Auffallend ist dabei, daß in beiden längeren Passagen, die sich der Dissertation widmen, zwar die Sakramentalität der Kirche und der Kultcharakter der caritas erkannt werden, das sacrificium christianorum, Kirche als Vollzug des Opfers, aber nicht auf den Punkt gebracht wird, ebensowenig der augustinische Opferbegriff.

1700 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 290. Oder an anderer Stelle: „Christus bzw. die Kirche selbst ist das Opfer, der sichtbare Vollzug ist nur Zeichen dieses wahren und eigentlichen Opfers.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 267[13].

1701 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291.

1702 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291.

1703 „Jede Tat echter christlicher Liebe, jedes Werk des Erbarmens ist in einem wahren und eigentlichen Sinn Opfer, Setzung des einen einzigen sacrificium christianorum.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291.

1704 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291f.

1705 Vgl. Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 9.

und caritas auch die doppelte Richtung, die über das Mittlertum ausgesagt wird: Das Erbarmen des Mittlers gegenüber dem Menschen und die Ermöglichung seiner Gottförmigkeit.[1706]

Ratzingers Dissertation vermittelt ihm auch die augustinische Zuordung von Glaube und Kult, anders ausgedrückt von Glaube und Sakramenten. Dies ist soeben kurz angeklungen. Dabei vollzieht sich die Einheit mit Christus durch den Glauben.[1707] Es ist aber keine Einheit im Sinne der hypostatischen Union, sondern eine in der Gemeinschaft des einen Leibes der Kirche.[1708] Hier ist bereits die Verbindung zum Sakrament gegeben. In der Auseinandersetzung mit den Donatisten reift bei Augustinus in aller Deutlichkeit die Einsicht, daß die Taufe allein nicht ausreicht, „sondern hinzukommen muss die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn, d.h. mit der im eucharistischen Brot dargestellten Kirche."[1709]

Die Einheit durch den Glauben ist zudem beim späteren Augustinus in innerer Einheit mit „der caritas purgans, caritas illuminans"[1710] zu sehen, wobei sich zusätzliche Aspekte ergeben, wenn Ratzinger auch hier wesentliche Bezüge zur Eucharistie ausmacht. Einen ersten, oberflächlicheren formuliert er wie folgt:

> „Man darf wohl vermuten, dass die Deutung der Eucharistie als Sakrament der Erleuchtung mit diesem Gedanken der reinigenden und erleuchtenden Liebe zusammenhängt."[1711]

Aber er vertieft dies noch mit Blick auf den Begriff des ‚sursum cor'. Der eigentliche Kult wird im Himmel vollzogen. Welchen Bezug hat die „Kolonie auf Erden"[1712] zu diesem himmlischen Staat? „Sie ist oben dem Glauben und der Hoffnung nach."[1713] Nötig ist ein Prozeß der „kosmische[n] Verwandlung", nämlich „[d]ie Auferstehung des Fleisches und die neue Schöpfung"[1714]. Der Reinigungsprozeß nimmt dies in gewisser Weise vorweg:

1706 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 271f.

1707 Vgl. „[D]er Glaube ist die Art und Weise, wie Christus dem Menschen gegenwärtig wird bzw. wie der Mensch zu Christus kommt." Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 308.

1708 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 287f.

1709 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 257f.

1710 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 308.

1711 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 309.

1712 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 310.

1713 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 312.

1714 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 311f.

„Die Reinigung des Christen ist kein intellektueller Vorgang, sondern sie geschieht durch das sacramentum und die in ihm dargereichte res, sie geschieht als Gnade von oben, die den Menschen zieht.“[1715]

Glaube und Sakramente stehen also in einer wechselseitigen Beziehung. Die Einheit im Glauben vollzieht sich über den Leib. Der Glaube eint zudem schon mit dem Ziel, ohne es aber als solches erlangt zu haben. Von hierher ergibt sich eine Spannung. Die Sakramente vermitteln in dieser Spannung den nötigen, reinigenden Aufstiegsprozeß. Es geht um den „Herzensaufstie[g] der Christen im corpus-Christi-Geheimnis“, wobei „innerste[r] Gehalt der Eucharistie … die caritas [ist]“[1716].

Formaliter können wir das Opfer in der Augustinusrezeption Ratzingers als eine Übergabe an Gott mit dem Ziel der beatitudo sehen. Seine den Menschen betreffende rituelle Seite vollzieht sich über Symbole. Auch hier drückt sich das ‚Neue‘ des Christentums gegenüber den Opfervorstellungen der Heiden aus.[1717] Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch noch zu nennen, daß angesichts heidnischer Kultvorstellungen das Christentum gemäß Augustinus theologia naturalis und theologia civilis verbindet.[1718] Das bedeutet schlicht, der Kirchenlehrer unterscheidet Gott von der Natur[1719] und so „wird der Physik die Metaphysik hinzugefügt“[1720] und er lehrt im Gegensatz zu den antiken heidnischen Vorstellungen den konkreten Bezug Gottes zur Welt.[1721] Die Existenz eines solchen Gottes als „summum bonum“[1722] ermöglicht erst die Liebe des Menschen zu ihm. Im Heidentum berühren sich demgegenüber Gott und Religion des Menschen eigentlich nicht.[1723] Ratzinger betont die augustinische Synthese von Metaphysik und Geschichte im Christentum:

„Dadurch, dass Augustin das geschichtliche Faktum voraussetzt, dass Gott in diese Welt eintrat, kann er zugleich die Religion auf diesen Gott beziehen, d.h. sie in voller Einheit mit der Metaphysik ver-

[1715] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 313.

[1716] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 314,

[1717] „Im heidnischen Kult (so wie Augustin ihn kennengelernt und verstanden hat) gibt es keine Symbole, nur Wirklichkeiten. Demgegenüber ist der christliche Kult, soweit er Ritus ist, ein ausgesprochener Symbolkult.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 323.

[1718] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 356-360.

[1719] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 357.

[1720] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 357. Dieser Schritt ist Augustinus aber nicht als Gegensatz zu den antiken Philosophen bewußt, wie Ratzinger hier auch bemerkt. Vgl. ebd. und 358.

[1721] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 360.

[1722] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 359.

[1723] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 360.

stehen. Die beiden scheinbar disparaten apologetischen Prinzipien des Christentums: Bindung an die Geschichte und Bindung an die Metaphysik, zeigen hier ihre wurzelhafte Einheit.“[1724]

Die Verbindung von Metaphysik und Geschichte[1725], auf die Ratzinger in seiner Untersuchung zu Augustinus stößt und die ab der Beschäftigung mit Bonaventura[1726] im Kontext aktueller Fragen der damaligen deutschsprachigen Theologie[1727] ein Leben lang für ihn zentral bleiben wird[1728], hat also eigentlich eine kulttheologische Reflexion zum Ursprung. Und von hier ergibt sich – auch beim späten Ratzinger – die Notwendigkeit der Rückkoppelung der Theologie an die Liturgie.[1729]

Mit dem Begriff der Liebe werden wir zur inhaltlichen Füllung des Kultes, seinem Materialprinzip, geführt. Das Wesentliche dazu hatten wir bereits gesehen, es ist das Leib-Christi-*Sein* der Kirche, das sich in Ritus und Nächstenliebe vollzieht.[1730] Ergänzen können wir noch einige Punkte, die verdeutlichen, wie ernsthaft hier ritueller Vollzug und christliches Ethos aneinandergeführt und miteinander zu dem gewissermaßen *zweieinen* Kult verbunden werden. Vorbereitet wird das augustinische Verständnis, das Ratzinger übernimmt, u.a. durch Cyprian, der den Loskauf der gefangenen Glaubensbrüder als „*non tantum dilectio, sed et religio*“[1731] ansieht.[1732] Ratzinger kommentiert mit offensichtlicher Sympathie zu diesen Gedanken:

1724 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 360.

1725 Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Diskussion um Geschichte und Metaphysik siehe: Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 193-227.

1726 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 256-374.

1727 Vgl. Joseph Ratzinger, Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (1971), in: JRGS 2, 421-425, hier: 421.

1728 „In Ratzingers Bewertung der Metaphysik ist eine deutliche Akzentverschiebung festzustellen. So betonte er zunächst stärker den heilsgeschichtlichen Ansatz, später die Forderung nach Metaphysik.“ Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 97[386]. Vgl. ebd., 201-203.

1729 Unter Bezugnahme auf der Erkenntnis Gottes als des Subjektes der Theologie und den von Balthasar geprägten Begriff der knienden Theologie sagt er etwa: „Wenn schon die Akademie Platons der Wahrheit nicht nahe kommen zu können glaubte ohne die kultische Verehrung der Musen, wieviel mehr müsste es sich für christliche Theologen verstehen, dass sich ihre Theologie vom Gespräch mit dem lebendigen Gott nährt und immer wieder in der Feier der Mysterien die gleichsam berührbar gewordene Gegenwart Gottes empfängt.“ In: Joseph Cardinal Ratzinger, Ein Gruß- und Segenswort zur Eröffnung der Akademie am 25. Oktober 2003, in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte (Urfelder Texte 4), Bad Tölz [4]2008, 20-26, hier: 23. Als Grundsatz der Theologie formuliert er hier in Anlehnung an Dionysius Areopagita, „Gott selbst Subjekt der Theologie sein zu lassen, gläubige Erfahrung Gottes in Kult und Gebet mit ernster rationaler Mühe um die rechte Erkenntnis Gottes und des Menschen immer miteinander zu vollziehen.“ Ebd.

1730 Letztere erscheint eindeutig „als die Gegenwart des Heilswerkes Jesu Christi …, als der Vollzug unseres Leib-Christi-Seins, wertgleich und wesensgleich mit der sakramentalen Darstellung des Christusleibes.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 280.

1731 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 168[41].

1732 Ausführlich behandelt Ratzinger unter dem Abschnitt „Die Verbindung von Eucharistielehre und sakramentaler Ethik“ auch die Väter Hilarius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 279-282.

> „Über Cyprian hinausgehend, aber ganz in seinem Geiste, möchte man sagen: Als Glied am Leibe Christi ist der Nächste nichts anderes als der gegenwärtig gewordene Gott - die Weise, wie Gott in diesem Aeon uns nahe wird.“[1733]

Hinter diesen Gedanken steckt eine sehr realistische Fassung der Kirche als Leib Christi. In diesem Leib geht der Einzelne aber nicht unter. Er gewinnt sogar an Bedeutung durch ein wechselseitiges Verhältnis, insofern „jeder einzelne Christ mikrokosmische Spiegelung des Christus totus ist“[1734].

Wie sehr Ratzinger selbst damals bereits mit Augustinus mit-denkt und so im Gleichklang mit dessen Kulttheorie steht, mag noch ein anderes Zitat aufweisen, wo er sogar ein Wort Immanuel Kants umdeutet:

> „Ein berühmtes Wort Kants abwandelnd möchte man Augustins Meinung so ausdrücken: Christliche Religion bezieht alles auf Gottesverehrung, aber nicht anders als auf dem Weg der Menschenliebe.“[1735]

Wenn das Opfer der Christen *als solches* im Leib-Christi-*Sein* der Kirche besteht, dann können wir nicht umhin, kurz anzudeuten, welche ekklesiologischen Implikationen dieser Opferbegriff enthält. Ausgehen wollen wir bei dieser Skizzierung von einem Begriff, der Ratzinger in seiner Dissertation offensichtlich wichtig ist, jenem der Pax. Diesen Begriff erörtert er bereits bei der Darstellung der Ekklesiologie Tertullians, die als solche selbst im liturgischen Kontext des osculum pacis steht.[1736] Dadurch gelingt Ratzinger der zuvor von ihm selbst geforderte Aufweis, daß „auch der Gedanke der pax ecclesiae eucharistische Färbung“[1737] hat, und so begründet er seine These, daß nach dem Kirchenschriftsteller „Kirchengemeinschaft = Eucharistiegemeinschaft ist“[1738]. Der Friedensgedanke taucht wieder bei der Behandlung der Lehre des Optatus auf. Hier kommt seine doppelte Richtung als

---

1733 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 169.

1734 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 328.

1735 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 273. In der Fußnote erklärt er den Kontext dieses Zitats: „Ich meine das von Prof. Söhngen so oft zitierte Wort Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* B 878: Metaphysik bezieht alles auf Weisheit, aber auf dem Weg der Wissenschaft.“ Ebd. 273[28].

1736 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 124,

1737 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 124.

1738 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 124.

„Gestaltung des einen Bruderfriedens von Gott her“[1739] in den Blick. Letztlich wird so die Pax zum Namen für die Kirche selbst.[1740]

Interessant ist noch die Bemerkung, daß Ratzinger von der Caritas und der Einheit mit Christus nahtlos zum Begriff der Kommunikation übergeht, wo communio eigentlich reichen würde.[1741] Die Kirche ist „die untereinander in Kommunikation stehende Brüdergemeinschaft“[1742], wobei sich diese Kommunikation in einer zweifach hierarchischen Weise vollzieht, mit Rom und mit allen Ortskirchen und Christus zur Mitte hat.[1743] Eine Erklärung des Begriffs Kommunikation bietet eine Fußnote bei der Besprechung Tertullians. Hier zitiert Ratzinger Pierre Battifol, der darauf hinweist, daß Communio im altkirchlichen Sinne sehr umfassend zu verstehen sei,

> „car le mot implique, avec la participation aux saints mystères, le fait d‘appartenir à la communauté chrétienne, à sa fraternité spirituelle à sa solidarité materielle.“[1744]

Diese frühchristliche Sicht liegt den Ausführungen Ratzingers zugrunde, und auch hier sieht man, wie ein ekklesiologisches Grunddatum notwendigerweise ethische Konsequenzen hat.[1745]

Eigens hervorgehoben werden soll noch die Bedeutung der Universalkirche bei Augustinus. Auch dies hat Ratzinger nachhaltig geprägt.[1746]

1739 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 186[51].

1740 „Das [er geht auf eine Frage des Schismas ein, Anm. S.C.] kommt auch zum Ausdruck, wenn unser Bischof eben einfach die catholica als pax als unitas bezeichnet.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 186.

1741 Wir geben zum besseren Nachvollzug hier das ganze diesbezügliche Zitat aus dem Exkurs über Recht und Liebe an, wo er die Lehre Augustins referiert:
„»Caritas« ist res sacramenti, eigentlicher innerer Gehalt des sacramentum pacis, i.e. ecclesiae: Der Eucharistie. Dieses Sakrament besagt die rechtliche Einung der Kirche als sakramentale Christus-Körperschaft. Durch dieses Sakrament ist die Kirche corpus Christi, was einen zweifachen Sachverhalt in sich beschließt:
a) Die Kirche ist corpus.
b) Die Kirche ist Christi.
Beides ist von gleicher Bedeutung. Die Kirche gehört zu Christus nur als die untereinander in Kommunikation stehende Brüdergemeinschaft.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 408.

1742 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 408.

1743 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 408f.

1744 Pierre Battifol, L'église naissante et le catholicisme, Paris 1920, zitiert nach: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 149[29].

1745 Es war Thomas von Aquin, der caritas und communicatio in einem ethischen Sinne eng aneinandergeführt hat, und zwar im Zusammenhang der Freundschaft des Menschen mit Gott, wobei er biblischen und aristotelischen Ansatz miteinander verband. Vgl. Eberhard Schockenhoff, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin, in: IkZ 36 (2007), S. 232-246, besonders: 234f. Dies sei deswegen erwähnt, weil in Ratzingers späterer Theologie der Freundschaftsgedanke sehr präsent ist.

1746 Achim Buckenmaier betont „die tiefe Prägung, die er [sc. Ratzinger, Anm. S.C.] von Augustinus und Bonaventura erhalten hatte, und die ihn zur Sicht der Kirche führte, die als Universalkirche auch ontologisch den geschichtlichen Konkretionen der Teilkirchen vorausliegt und eine Wahrheit bildet, die auf geschichtliche Konkretion aus ist, aber

In der kirchlichen communio gründet auch das Eigene christlichen Betens, das bei der Besprechung der Formel des Sursum cor bereits angeklungen war. In seiner Untersuchung der alten nordafrikanischen und speziell augustinischen Theologie entdeckt Ratzinger die zentrale Bedeutung des kirchlichen ‚Wir', das freilich auch bei seinem Lehrer Guardini wichtig ist.[1747]

Mit diesem Wir identifiziert Augustinus schlicht die Kirchengemeinschaft.[1748] Schon Cyprian sah als Beter der Liturgie „das Wir der Gottessöhne"[1749]. Unser Beten ist dabei Teilhabe am Gebet des Sohnes. Er „trug uns alle in sich" und „[a]nstelle des, sagen wir vorbildhaften Zusammen aller im historischen Christus tritt nun, da wir selbst leben, das reale Zusammen unseres gemeinschaftlichen Betens." Somit „[hat] [d]as Christengebet … seine innere Mitte im Christusgebet, ist dessen Auseinanderfaltung in die Geschichte hinein."[1750] Dies trifft sich mit Gedanken Joseph Paschers.[1751] Es wird bei Ratzinger zu einem zentralen (und später christologisch vertieften) Thema.[1752] „In der Gemeinschaft mit Christus und seinem Beten sieht Joseph Ratzinger eines der Hauptmomente der eucharistischen Spiritualität."[1753] Bis ins Lehramt von Papst Benedikt XVI. wird diese Sicht des Betens bestimmend sein.[1754]

3.2.1.2.5 Ergänzende einzelne Beobachtungen

Interessanterweise kommt Joseph Ratzinger in seiner Dissertation am Rande auch auf die Kontroverse zwischen seinem Doktorvater Gottlieb Söhngen und Odo Casel über die My-

---

von ihr nicht abhängt." Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009, 90.

1747 Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 76. Vgl. auch 77.

1748 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 234f.

1749 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 166.

1750 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 167.

1751 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 135.

1752 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 209.

1753 Helmut Hoping, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio", 35 (2006), 558-572, hier: 569.

1754 Wir verweisen exemplarisch auf einige Stellen seiner Katechese über das liturgische Gebet vom 3. Oktober 2012: „Tatsächlich können wir nur in Christus mit Gott, dem Vater, als Kinder sprechen". Papst Benedikt XVI., Beten. Die Kunst mit Gott zu sprechen, Augsburg 2013, 250 „Aber wir dürfen nicht vergessen: Christus entdecken und erkennen wir als lebendige Person in der Kirche. Sie ist »sein Leib«." (Ebd. 251) „Wir müssen uns dabei die Logik der Menschwerdung Gottes vor Augen halten und sie annehmen: Er ist zu uns gekommen, in unsere Gegenwart, ist in die Menschheitsgeschichte und die Menschennatur eingetreten, ist einer von uns geworden. Und diese Gegenwart setzt sich in der Kirche, seinem Leib fort." (Ebd. 253) „Bitten wir den Herrn, täglich zu lernen, die heilige Liturgie zu leben, besonders die Feier der Eucharistie, indem wir im »Wir« der Kirche beten". (Ebd 253).

sterientheologie zu sprechen. Er vermutet hinter der Ablehnung der Lehre Söhngens durch Casel ein Mißverständnis. Dabei geht es um den Unterschied von ‚geistig' im modernen Sinne des Wortes und ‚pneumatisch' in seiner altkirchlichen Bedeutung. Casel habe das patristische Denken hier nicht erreicht. Ratzinger bemerkt:

> „Nicht zuletzt die Misskennung dieser Unterscheidung von geistig und pneumatisch hat Odo Casel zur Ablehnung der Söhngenschen Fassung der Mysterienlehre gebracht. Eine recht verstandene pneumatische Gegenwart ist … weit entfernt von jenen blaßgesichtigen Abschwächungen, gegen die Casel sich mit Recht wendet, ohne aber dabei die moderne Geistigkeit verlassen zu können und den echt patristischen Begriff pneumatischer Gegenwart zu gewinnen, den Söhngen vom Systematischen her zurückerobert hat."[1755]

Auch an einer anderen Stelle wird deutlich, daß Ratzinger damals ganz der durch Söhngen modifizierten Mysterienlehre anhängt. Im Zusammenhang mit Opfer als Übergabe nennt er in einer Fußnote einige klassische Meßopfertheorien (Max Ten Hompel[1756], de La Taille[1757]) und bemerkt unter Bezugnahme auf Söhngens Werk „Das sakramentale Wesen des Meßopfers":

> „Für die sachlichen Probleme, die sich in diesen Zusammenhängen ergeben, möchte ich hier besonders auf diese Schrift verweisen."[1758]

Auch sonst ist die Kontroverse um die Mysterienlehre zumindest am Rande präsent.[1759] Vielleicht hängt mit der Nähe zu Söhngens Theorie zusammen, daß Ratzinger bei der Interpretation einer Stelle bei Cyprian gegen die Meinung Karl Adams, der sich über „die enge Hineinnahme der Kirche in das eucharistische Opfer"[1760] wundert, bemerkt:

> „Im Opfer der Kirche liegt etwas irgendwie Neues gegenüber dem Passionsopfer Christi. Vielleicht darf man hier den Ansatz zu einer Deutung des geschichtlichen Christus finden, die der bei Tertullian und Origines gezeigten Auffassung als σῶμα τυπικόν nahekommt."[1761]

Diese Vermutung liegt insofern nahe, als Söhngen - wie wir gesehen hatten - beim Meßopfer den Mystischen Leib anstelle des geschichtliche Leibes als Träger der Handlung sieht

---

1755 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 150^{30}.

1756 Max Ten Hompel (1882-1960), besonders: Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen, Freiburg im Breisgau u.a. 1920.

1757 Maurice de La Taille (1872-1933), besonders: Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento; elucidationes in tres libros distinctae, Paris ^{3}1931.

1758 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 267^{13}.

1759 In einer weiteren Fußnote vergleicht Ratzinger die Frage der Kollektivmenschwerdung bei Augustinus mit jener nach „substanziale[r] oder dynamische[r] Gegenwärtigsetzung" im Disput der Mysterientheologie. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 284^{52}.

1760 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 163^{26}.

1761 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 163^{26}.

und die Messe auch dadurch ausdrücklich als sacrificium proprium et verum würdigt.[1762] Die spezifische Realität des Leibes Christi, die wir eben bei der Besprechung des liturgischen Betens sahen und die sich konstant bis ins Lehramt von Papst Benedikt XVI. verfolgen läßt, spricht ebenso für diese Annahme.

Besondere Aufmerksamkeit findet bei der bereits erwähnten Darstellung der Kirche als einer Wirklichkeit zwischen den beiden Testamenten eine an die Theologie des Hebräerbriefes angelehnte Stelle in Contra Parmenides.[1763] Der Versöhnungstag des Alten Bundes in seiner Vorbildfunktion auf die Versöhnung in Christus wird Ratzinger sein ganzes Leben bis hin zu den Jesus-Büchern beschäftigen[1764]. Besagte Stelle in seiner Dissertation ist für die Entwicklung seiner Liturgietheologie wichtig. Folgenden Gedankengang hebt er hier hervor[1765]: Der alttestamentarische Ritus ist Vorabbildung der Versöhnung durch Christus. Dem Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste entspricht der Eintritt des auferstandenen Christus „in die innere Geheimniswelt Gottes“.[1766] Die Kirche auf Erden als Ganze ist typologische Entsprechung des Volkes, das vor dem Allerheiligsten harrt. Kirchliche Liturgie wird nun abgeleitet von der himmlischen. Dabei spielt die Klärung der alttestamentarischen Begrifflichkeit von „drinnen“ und „draußen“ eine wichtige Rolle. Das Volk befindet sich mit dem Bischof drinnen. Ratzinger leitet daraus die prinzipielle Gemeinsamkeit von Bischof und Volk bei der Darbringung des Opfers ab und deutet das „drinnen“ auf das Eucharistische Hochgebet: „Das »intrare in canonem« ist nicht nur Sache des Bischofs, sondern des ganzen Volkes, das Volk tritt mit dem Bischof zusammen in die innere Wirklichkeit des

---

1762 Vgl. „Im Sakrament des Herrenleibes wird das Kreuzesmysterium gegenwärtig gesetzt als solches; das heißt: der Tod des Herrn wird in seinem Heilsgeheimnis wirklich hingestellt, nicht in seinem blutigen Geschehen tatsächlich wiederholt. Aber darum schwebt das Kreuzesmysterium nicht frei, etwa wie eine platonische Denkgestalt, im geschichtsleeren Raum. Sondern es hat auch jetzt noch immer einen geschichtlichen Träger. Und wie der irdische Jesus einmal der geschichtliche Träger war für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an Christus selbst, so ist nunmehr seine Kirche der geschichtliche Träger für den Vollzug des Kreuzesmysteriums an den Christgläubigen.“ Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 33. Vgl. auch: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59. Kirche ist hier „der geschichtliche Träger für den Vollzug der Mysterien im Kult“ (ebd.)

1763 Der Nachvollziehbarkeit halber sei der Text hier so dokumentiert, wie ihn Ratzinger zitiert:
„Ideoque [d.h. um die Einzigkeit des Priesters Christus darzustellen] et tunc sacerdos solus intrabat in sancta sanctorum, populus autem stabat foris, sicut nunc ille sacerdos post resurrectionem intrauit in secreta caelorum, ut ad dexteram patris interpellet pro nobis, populus autem cuius ille sacerdos est adhuc foris gemit.
Nam cum episcopo intus est populus et orat cum illo et quasi suscribens ad eius verba respondet, amen! Usque adeo tunc, quando sine ulla macula et sine ullo uitio, quia non poterant animi, sacerdotum corpora quaerebantur, solus ille praefigurabatur […].“ Augustinus, Contra Parmenides II, 7, 14 [59], zitiert nach: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 237.

1764 Vgl. Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Vom Einzug in Jersualem bis zur Auferstehung, in: JRGS 6/1, 417-635, hier: 477-481.

1765 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 237-240.

1766 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 237.

Kanons ein.“[1767] Auf den Gesamtkontext bezogen ist nicht der kirchliche Kult, sondern „allein die große Heilsliturgie Jesu Christi selbst“[1768] typologische Erfüllung des alttestamentarischen Vorbildes. Der kirchliche Kult steht zwischen den Testamenten, wie wir es bereits gesehen hatten.

Ratzinger bemerkt in einer Fußnote zur Textüberlieferung der besagten Deutung Augustins, daß sie später von jemandem korrigiert worden sei, der nun allein den Bischof in den Kanon eintreten lasse. Wenn der rekonstruierte Text stimme, sei nach Augustinus das Volk „genauso an der zentralen Setzung des Opfers beteiligt oder nicht beteiligt“, während dies der Korrektor später genau anders sehe. Ratzinger selbst bemerkt, „dass ich den Standpunkt des Kirchenlehrers von Hippo in dieser Form keineswegs zu dem meinigen machen möchte“, sieht in dem geschilderten Problem aber „eine echte Frage an die systematische Theologie.“[1769] Diese Frage an die Systematik betrifft jene des Verhältnisses von priesterlichem Opferakt der Messe und dem Mitopfern der Gläubigen.[1770]

Die Promotionsschrift widmet sich auch der Frage nach einer augustinischen Theologie des Gotteshauses[1771], das sich gemäß der Neuheit des christlichen Gottesdienstes prinzipiell vom heidnischen Tempel unterscheidet. Das Kirchengebäude wird nur in einem übertragenen Sinne wichtig, insofern es Bild der Wirklichkeit der lebendigen Kirche selbst ist,[1772] „d[er] christliche[n] Kultgemeinde, wie sie sich in der Eucharistiefeier sichtbar darstellt.“[1773]

Erwähnt werden soll auch, daß Ratzinger in einer Fußnote das über die Fragestellung der Promotionsschrift herausgehende Thema der sakramentalen Gestalten anspricht, näherhin

---

1767 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 239.

1768 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 240.

1769 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 240[15].

1770 Vgl. dazu: Johannes Nebel, „Vi ordinationis“ – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums, in Forum katholische Theologie 21 (2005), 254-286; Johannes Nebel, Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters, Bregenz 2006; Sven Leo Conrad FSSP, The meaning of the celebrating priest for the actus sacrificalis missae. Outlines of an open question, in: Mariusz Biliniewicz, Agere in Persona Christi. Aspects of the Ministerial Priesthood. Proceedings of the Seventh Fota International Liturgical Conference, 2014 (Fota Liturgy Series 7), Wells 2015, 87-106; Maximilian Heinrich Heim O.Cist, Identität des geweihten Priesters. Zeuge der Auferstehung und Diener der Freude, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Festschrift für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag. Erster Teilband, Freiburg/Basel/Wien 2015, 203-222, vor allem: 214f. und 217-222.

1771 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 244-253.

1772 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 248.

1773 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 251.

der Frage nach ihrer „Rolle … im Rahmen dieses Sakramentes“[1774]. Damit ordnet er damals schon den Sakramentenbegriff der Eucharistie primär dem Vollzug zu, wendet ihn aber auch auf die Gestalten an. Seine Stellungnahme ist von der deutlichen Sorge um die Abwehr jeglichen Kapharnaismus geprägt, wenn er sagt:

> „Immerhin darf man im Anschluss an Karl Adam wohl annehmen, dass das objektive Sakrament, das die Sakramentalität der Gemeinde trägt und überhaupt erst als solche setzt, auch in einer objektiven Verbindung mit seiner res gedacht wird, mit der es die Gemeinde verbindet. Dagegen halte ich den Gedanken einer Beziehung zum historischen Christus für vollständig abwegig, wenn man Augustins Verhältnisbestimmung von historischem und pneumatischem Christus einigermaßen ernst nimmt. Deutungen, die darauf hinauswollen, sind also sicher verkehrt.“[1775]

In diesem Zusammenhang deutet er auch ein Augustinuszitat[1776], das klassischerweise und auch noch von der Enzyklika Mediator Dei, auf die eucharistische Anbetung bezogen wird, ausdrücklich anders und widerspricht hier Pius XII. Später wird er es interessanterweise selbst oft in genau der klassischen Weise deuten.[1777]

Schließlich kommt in der Arbeit, wenn auch am Rande, ein Begriff vor, der Ratzinger später noch sehr wichtig geworden ist, die λογικὴ θυσία.[1778] Er behandelt ihn im Kontext des „christlichen Sonderverständnisses von confessio-confiteri“[1779] und der Bedeutung des Psalmwortes als Kult. Wenn wir dies mit dem, was Ratzinger gewissermaßen bei Tertullian über das Eucharistische Hochgebet als oratio lernt[1780] und der schon behandelten Notwendigkeit des Eingehens in den gottförmigen Menschen zusammensehen, so liegt in seiner Promotionsschrift (in Verbindung mit der Lehre Paschers) sicher auch eine Wurzel seiner späteren Vertiefung des logosgemäßen Gottesdienstes, mehr aber nicht, d.h. dieser Ansatz wird nicht systematisch entfaltet. Für den logosgemäßen Gottesdienst selbst verweist er, wie auch in späteren Studien, auf Casel und Pascher.[1781] Was allerdings hier an Gedanken grundgelegt wurde, konnte Ratzinger später bei der Kontroverse um die Grundgestalt der Eucharistie dienlich sein.

[1774] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 290[71].

[1775] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 290[71].

[1776] Zitat bei Ratzinger: „Niemand isst dieses Brot ohne es anzubeten.“ Es bedeutet in seiner Interpretation: „Niemand findet zur Gottheit Christim der sich nicht erst vor seiner Menschheit gebeugt hat.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 290[71].

[1777] Z. B. Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: JRGS 11, 305-358, hier: 349f.

[1778] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 467.

[1779] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 463.

[1780] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 124f.

[1781] Odo Casel, Λογικὴ θυσία und Pascher, Eucharistia. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 467[34].

3.2.1.3 Resümee

Mit der Würdigung der liturgietheologischen Prägung, wie sie Hansjürgen Verweyen durch Ratzingers Promotionsschrift und seiner Augustinusrezeption auf dem Hintergrund der Erfahrungen zur Nazidiktatur gegeben sieht, hatten wir uns bereits im biographischen Teil der Arbeit beschäftigt. Dazu hielten wir fest, daß man bei Ratzinger, gerade auch aufgrund der Prägung durch die Kindheit in Bayern die Würdigung des rituellen Charakters der Liturgie nicht absprechen darf, wie Verweyens Formulierung verstanden werden könnte.[1782] Mit seiner damit einhergehenden weiteren Beobachtung liegt der Ratzinger-Schüler aber in jedem Fall richtig. Liturgie, Kirche und existentieller Vollzug werden in Ratzingers Augustinus-Rezeption bereits ganz eng aneinandergeführt. In der Liturgie „feiert das gesamte Volk Gottes öffentlich, wozu es berufen ist: sich im Dienst an den Menschen von Gott verzehren zu lassen.“[1783] An anderer Stelle formuliert Verweyen als „die zentrale Konstante in der Theologie Ratzingers“ das Verständnis der Eucharistie als unsere Hineinnahme „in die Selbsthingabe Jesu Christi“, sodaß *wir* „zum eigentlichen „Aufbewahrungsort“ des Opfer- und Osterlammes werden.“[1784] Dies – und nicht die anti-rituelle Komponente – ist die eigentliche theologische Leitidee, die Ratzinger aus seiner Dissertation gewinnt und die kontinuierlich seine gesamte Liturgietheologie prägen wird. Die eigentlichen Ansätze gewinnt er also nicht, wie er es zunächst vermutet hatte, vom Begriff des Hauses Gottes her, sondern von der augustinischen Theologie des Leibes Christi, die in ihrem Realismus höchst kompatibel mit Söhngens Fassung der Mysterienlehre ist. Sie wird zum zentralen hermeneutischen Schlüssel seiner eigenen Kulttheologie. Kult und Kirche sind in dieser Sicht identisch; sie sind Sanctorum communio.[1785]

Diese Kulttheologie entwickelt sich auf Grundlage des spezifisch Christlich-Neuen, aber mit interessiertem Blick auf die Religionsphilosophie, in deren Auseinandersetzung Augustinus ja in seinem Gottesstaat stand.[1786]

1782 Siehe die Bemerkungen im biographischen Teil.

1783 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 21.

1784 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 140.

1785 Vgl.: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 415[3]. Später wird Ratzinger eine Predigt zur Priesterweihe überschreiben mit: „Kirche besteht als Liturgie und in Liturgie“. Joseph Ratzinger, Kirche besteht als Liturgie und in Liturgie (1980), in JRGS 8/1, 1335-1341, hier: 1335.

1786 Manche diesbezüglichen Erkenntnisse finden sich auch noch in Spätwerken. Man vergleiche etwa die Schilderung der kultischen Ehrung der sogenannten Mittelwesen (vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 270) mit vielen religionsphilosophischen Bemerkungen in „Der Geist der Liturgie“. An einer Stelle kommen auch die Mittelwesen vor: „Andere Religionen richten [sc. im Gegensatz zu Israel, Anm. S.C.] ihren Kult häufig auf vorletzte Mächte. Gerade aus dem Wissen heraus, dass dem eigentlichen, einzigen Gott mit Tieropfern nicht gedient sein kann, lässt man ihn kultlos; die Opfer gelten den »Mächten und Gewalten«. mit denen der Mensch täglich zu tun hat, die er fürchten, gnädig stimmen, versöhnen

Verweyen weist auch darauf hin, daß Ratzingers Äußerungen zu Kirche und Politik durch die von oben genannte „doppelte Prägung seines Glaubens und Denkens zu lesen [sind]“.[1787] Wir möchten diesbezüglich ergänzen, daß im durch die Dissertation gewonnenen Verständnis der Liturgie als kultisch-kirchlicher Feier und christlich-existentiellem Lebensvollzug auch begründet ist, warum Ratzinger im Kontext verschiedenster Themen plötzlich wie selbstverständlich auch auf Liturgie zu sprechen kommt.

Wir stehen bei seiner Promotionsschrift an der Wurzel der eucharistischen Ekklesiologie Joseph Ratzingers / Papst Benedikt XVI,[1788] in der sich notwendigerweise die Kulttheologie mit der Ekklesiologie überschneidet. Schlüsselbegriff ist hierbei der Leib Christi. Er verschränkt Christologie und Ekklesiologie untrennbar miteinander, und er wird die Theologie Ratzingers durchgängig prägen. „Christologie gehört in den Kirchenbegriff unverzichtbar hinein.“[1789] Hier gründet bereits „die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation“[1790], die Karl-Heinz Menke als eine der zentralen Gedanken Ratzingers ausmacht.

Fassen wir die eucharistische Ekklesiologie der Dissertation mit Thomas Weiler nochmals zusammen, so wird auch deutlich, warum sich Ratzinger wenige Jahre später der christlichen Brüderlichkeit widmen und dies alles für die Liturgietheologie bedeutsam sein wird:

> „Die Kirche ist Leib Christi durch die *Eucharistie*, und deren innerer Gehalt (res sacramenti) ist die *Caritas*. Das heißt: Die Kirche ist nur Leib Christi, gehört nur zu Christus als die in eucharistischer Liebesbeziehung stehende *Brüdergemeinschaft*. Diese Gemeinschaft erstreckt sich über den ganzen Erdkreis, ist aber dennoch zur *Einheit* verbunden“[1791].

Emery de Gaál weist mit Blick auf das Ergebnis der Untersuchung Ratzingers darauf hin, wie in der Verbindung genau dieser Gedanken das Erbe der voraugustinischen nordafrikanischen Väter weiterlebt.[1792]

---

muss.“ Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 50.

1787 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 21.

1788 „Rückblickend kann ich nur tiefe Dankbarkeit empfinden, dass mir die »Preisarbeit« von damals nicht nur die Tür zu einer lebenslangen Freundschaft mit dem heiligen Augustinus geöffnet hat, sondern mich auf die Spur der eucharistischen Ekklesiologie führte“. Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 1, 5-9, hier: 9. Vgl. dazu auch die ekklesiologische Darstellung: Maximilian Heinrich Heim, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von *Lumen gentium*, Frankfurt am Main/Berlin u.a. ^{2}2005, 232-235.

1789 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: JRGS 1, 48-57, hier: 52.

1790 Karl-Heinz Menke, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 415), Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 45. u.a.

1791 Thomas Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, 68.

1792 Mit dieser Aussage hat er recht. Allerdings bleibt unverständlich, warum er dieses Erbe hauptsächlich in den Begriffen des Hauses und Volkes Gottes verortet. Er sagt folgendes: „In the Augustinian concepts of 'house of God' and 'people of God,' [sic!] Ratzinger apprehended the continuation of Cyprian if Carthage's terms *ordo, mater Ecclesia, and fraternitas christianorum* … For all North African theologians, these terms expressed the reality of Christ's Eucharistic presence in his, the Redeemer's Church. This would resurface later in Ratzinger's theology as the category of Christian brotherhood.“ Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift,

Der besondere Akzent dieses Kirchenbegriffs, der zugleich das innerste Wesen der Liturgie beschreibt, liegt in der ihm innewohnenden Dynamik. Sie ist notwendigerweise mit dem Begriff der Caritas gegeben. „*Caritas* meint bei Augustinus nicht nur ein sittliches, sondern stets auch ein kirchliches Verhalten.“[1793] Daraus ergibt sich eine zweifache Dynamik. Zunächst jene auf dem Gebiet der Ethik. In diesem Sinne schreibt Augustinus selbst über die Liebe: „Ipsa dilectio uacare non potest.“[1794] So liegt hierin schon zumindest implizit begründet, wenn Ratzinger später die Dynamik der Eucharistie als existentielle (ethische) Lebenshingabe der mit Christus Geeinten von seinem Opfer her ableiten wird. Dies vollzieht sich aber in einem kirchlichen Rahmen, ist Kirche doch Eucharistiegemeinschaft. Das Neue des Kultes der Christen hat notwendigerweise eine ekklesiologische und christologische Mitte.[1795] „Das tiefste Zeil des Menschen ist es …, durch das Sein in der Kirche in der Liebe zu sein, denn – *die Liebe ist Gott.*“[1796]

Der Blick auf die christologische Mitte wird sich die Liturgietheologie Ratzingers später noch kontinuierlich weiten, indem der Hingabeakt Jesu spezifischer mit der Eucharistie in

---

New York 2010, 64. Dies ist zumindest undifferenziert. Darauf ist zu antworten, daß man weder kulttheologisch und konsequenterweise noch ekklesiologisch beide Begriffe auf derselben Linie betrachten darf. „Abschließend müssen wir dem mit »Haus Gottes« umschriebenen Begriffsbereich eine Eigenbedeutung für die Ekklesiologie Augustins absprechen. Wir werden vielmehr auf Leib Christi und Volk Gottes als die gemeinten Grundbegriffe verwiesen.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 337. Ratzinger verweist zwar bei Haus Gottes auf „einen ausgedehnten Sprach- und Gedankenbezirk durch Begriffe wie fundamentum, petra, aedificare, compages caritatis“. Durch diesen werde „das Wesen der Kirche als einer in Christus gründenden Glaubens- und Liebesgemeinschaft bildhaft umschrieben“. (Ebd. 413). Dabei geht es aber eben nur um Bilder und *einen* Sprachgebrauch *unter vielen*. „»Haus Gottes« bezeichnet selbst kein eigenes Gedankenzentrum in der »Ekklesiologie« des Bischofs von Hippo, sondern ist Verdeutlichungsmittel, das letztlich nicht hinauskommt über den Rang eines beliebten, vielleicht des beliebtesten Bildwortes für die Sache, die uns in anderen Begriffen greifbarer wird.“ (Ebd. 414). Demgegenüber liegt „im corpus Christi die letzte Wirklichkeit der Kirche“. (Ebd. 416). In seiner engen Verbindung mit dem Begriff der pax, mit der Vorstellung der Kirche als eucharistischer Kommunikationsgemeinschaft und mit der sittlichen Seite des Opfers der Christen gründet der Begriff der christlichen Brüdergemeinschaft. „So ist das »unus panis – unum corpus sumus multi« der eigentlich sachliche Kern von Augustins Kirchenverständnis. Dass es zugleich der wahrhaft überlieferungstreue Kern ist, bedarf kaum einer eigenen Bemerkung.“ (Ebd. 415). Schon bei den Vätern muß man die Nuancen zwischen den Begriffen sehen, die de Gaál anführt. Ratzinger differenziert hier deutlich. Vgl. ebd. 155, besonders: „Vielleicht ist der Begriff der Brüderschaft mehr von der eucharistischen Vereinigung her gewonnen im Gegensatz zum Taufmotiv, das im Muttergedanken steckt.“ Die in der Eucharistie wurzelnde Brüderlichkeit ist auf dem Hintergrund der Leib-Christi-Theologie das auf Augustinus hin gekommene Erbe, das Ratzinger zu seinen späteren Schriften veranlaßt.

[1793] Cornelius Mayer OSA, Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (* 1927), in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 2 Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg 2009, 309-320, hier: 311.

[1794] Augustinus, Ennarationes in Psalmos, 2 in 31,5, in: ders., Ennarationes in Psalmos 1-50 (CCL 38), hg. v. D. Eligius Dekkers O.S.B. – Iohannes Fraipont, Turnhout 1956, 228. Zum ethischen Begriff der Liebe bei Augustinus siehe das Kapitel „Die Gottesliebe als Mittelpunkt der Sittlichkeit“ in: Joseph Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. Bd. 1. Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. Freiburg i.Br. u.a.1909 (Nachdruck Hamburg 2010), 168-184, besonders: 174-184.

[1795] „Diese brüderliche Gemeinschaft wiederum ist Kirche nur, sofern der Inhalt und die Mitte ihrer communio Christus ist.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 409.

[1796] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 223.

Zusammenhang gebracht wird.[1797] Diese Entwicklung ist deswegen in einer inneren Kontinuität zu sehen, weil das Liturgieverständnis in der Frühschrift nicht allein auf dem Begriff des eucharistischen Mahles fußt, sondern als wesentliche Mitte jenen der Caritas hat, deren Dynamik man nach verschiedenen Seiten entwickeln kann und das Opfer des einzigen gottförmigen Menschen ja zum Ausgangspunkt der Frage nach der Einheit mit ihm war.

3.2.2 Die Habilitation

3.2.2.1 Einleitung – Die Habilitation im Rückblick

Auch das Thema seiner zweiten wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit verdankt Joseph Ratzinger seinem Lehrer Gottlieb Söhngen, der ihm dazu riet, sich nach der Behandlung der Väterzeit nun der Theologie des Mittelalters zuzuwenden. Mit Rücksicht auf den zuvor behandelten hl. Augustinus wählte man nun die Theologie des hl. Bonaventura Fidanza. Das konkrete Thema sollte, nachdem bei Augustinus die Ekklesiologie bearbeitet war, dem anderen großen Hauptgebiet der Fundamentaltheologie gewidmet sein, dem Offenbarungsbegriff.[1798] Dies geschah im Kontext des damals durch Oscar Cullmann (Christus und die Zeit, Zürich 1946) ins Relief gehobenen Begriffes der Heilsgeschichte.[1799] Papst Benedikt XVI. schreibt darüber:

> „War Offenbarung in der neuscholastischen Theologie wesentlich als göttliche Mitteilung von Geheimnissen verstanden worden, die dem eigenen Verstand des Menschen unzugänglich bleiben, so wurde nun Offenbarung als Selbsterschließung Gottes auf einem Weg geschichtlichen Handelns gesehen, Heilsgeschichte als zentrales Element dessen, was Offenbarung ist. Ich sollte herauszufinden versuchen, wie Bonaventura Offenbarung verstanden hatte und ob es bei ihm so etwas wie eine Vorstellung von »Heilsgeschichte« gebe.“[1800]

Die Habilitation als solche kann Ratzinger in seiner Autobiographie im Rückblick nur als „Drama“[1801] bezeichnen. Er arbeitet ab 1953 an der ausführlichen Habilitationsschrift, die er im Spätherbst 1955 zur Begutachtung einreicht. Ab dem Wintersemester 1954/55 war er, wie wir gesehen hatten, zudem Lehrstuhlvertreter an der Philosophisch-Theologischen Hochschule auf dem Freisinger Domberg.[1802] Der Zweitgutachter, sein Lehrer Michael

---

1797 Vgl. etwa: „Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten Logos, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hineingenommen.“ Papst Benedikt XVI., Enzyklika „Deus caritas est“ (25. Dezember 2005) Nr. 13., in: AAS 98 (2006) 217–252; deutsch in: OR (D) 36. Jg. Nr. 4, I-VIII, hier: III.

1798 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 78.

1799 Vgl. Papst Benedikt XVI., Vorwort (2009), in: JRGS 2, 5-9, hier: 6f.

1800 Papst Benedikt XVI., Vorwort (2009), in: JRGS 2, 5-9, hier: 7.

1801 JJoseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 77.

1802 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 77-79.

Schmaus, ließ sich mit der Korrektur viel Zeit und wittert schließlich ungeachtet der schmerzlichen Erfahrungen in seiner eigenen Biographie Modernismus. Dadurch stand die Habilitation in Frage. Ratzinger vermutet im Rückblick, Schmaus habe ihm irgendwie übelgenommen, sich mit einem Thema im Gebiet des Mittelalters nicht an ihn selbst als Betreuer gewandt zu haben.[1803] Er gesteht allerdings auch „das unzulängliche graphische Erscheinungsbild und verschiedene Zitationsfehler, die aller Mühsal zum Trotz stehengeblieben waren“[1804], ein. Der vernichtende Vorwurf war aber inhaltlicher Art und richtete sich gegen die durch Ratzinger bei Bonaventura herausgearbeitete Vorstellung von Offenbarung:

> „Michael Schmaus, der vielleicht auch von Freising ärgerliche Gerüchte über die Modernität meiner Theologie gehört hatte, sah in diesen Thesen keineswegs eine getreue Wiedergabe von Bonaventuras Denken (wovon ich hingegen auch heute noch überzeugt bin), sondern einen gefährlichen Modernismus, der auf die Subjektivierung des Offenbarungsbegriffes hinauslaufen müsse.“[1805]

Auf Beschluß der Fakultät konnte Ratzinger den Text glücklicherweise überarbeiten, was dazu führte, daß er schließlich im Oktober 1956 den zweiten Teil des ursprünglichen Gesamttextes, also jenen über die Geschichtstheologie Bonaventuras, allein einreichte.[1806] Mit dem 21. Februar 1957 wurde Ratzinger habilitiert.[1807] Die eingereichte Habilitationsschrift wurde 1959 veröffentlicht[1808], der unveränderte erste Teil des ursprünglichen Werkes, also jener zum Offenbarungsbegriff des großen Scholastikers, erst nach Ratzingers Wahl zum Papst.[1809]

3.2.2.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Habilitation

3.2.2.2.1 Methodologische Vorbemerkung

Auch bei diesem grundlegenden Werk für Ratzingers theologisches Schaffen interessiert uns nicht das eigentliche Thema desselben, nämlich Offenbarung und Geschichtstheologie bei Bonaventura. Vielmehr gehen wir der Frage nach, inwieweit die Arbeit Kulttheologie enthält oder für Ratzingers Gottesdienstverständnis wichtig ist. Nach einer kurzen Skizzierung des Werkes sollen Parallelen zwischen Bonaventura und Ratzinger mit Blick auf die

---

1803 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 83.

1804 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 83.

1805 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 84.

1806 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 84-87.

1807 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 87f.

1808 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646.

1809 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417.

forma mentis des Theologen aufgewiesen werden. Sodann werden die direkten kulttheologischen Aussagen behandelt. Dies betrifft wenige Stellen des Werkes. Es wäre jedoch vollkommen verfehlt, bei ihnen allein stehenzubleiben. Vielmehr müssen andere, vordergründig kaum die Liturgie betreffenden Aspekte der Arbeit vorgestellt werden, die aber für Ratzingers Gottesdienstverständnis von sehr prinzipieller Bedeutung sind. Es sind dies einige Fragen zum Verhältnis von Offenbarung und Kirche. Damit im Zusammenhang steht die schon bei der Dissertation berücksichtigte Frage des Verhältnisses der beiden Testamente. Da die Arbeit als Ganze eigentlich Habilitationsschrift sein sollte und der letzte Teil lediglich durch die Krise um die Habilitation verselbständigt und dazu innerhalb von zwei Wochen kurz angepaßt wurde[1810], behandeln wir sie als ein einheitliches Werk und nennen es das ‚Habilitationsprojekt'.[1811] Die alleinige Erstveröffentlichung des letzten Teils führte bei der jetzigen Vorlage des Gesamtwerkes lediglich zu Wiederholungen.[1812]

3.2.2.2.2 Bemerkungen zum Gesamttext der ursprünglich vorgesehenen Habilitationsschrift

Der Gesamttext gliedert sich in die schon erwähnten Hauptteile, den längeren über Offenbarung bei Bonaventura und den kürzeren zu dessen Geschichtstheologie. Marianne Schlosser faßt zusammen, wie sich aus der eigentlichen Grundfrage, der Ratzinger nachgeht, andere zentrale Themen ergeben, nämlich die Fragen „nach dem Verhältnis von „»Natur und Gnade«" und von „»Metaphysik und Heilsgeschichte«"[1813]. Schlosser betont einen wichtigen Punkt, denn diese Fragen seien alle „ausdrücklich im Raum des ökumenischen Disputes gestellt", weswegen „Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. – in einem Maß, wie es vielleicht auf keinen anderen Papst seit dem 16. Jahrhundert zutrifft – seine theologischen Positionen in der Perspektive des ökumenischen Diskurses entwickelt hat, und zwar hier speziell unter dem Blickwinkel des Gespräches zwischen katholischen und reformierten Positionen. Der Einspruch der altera pars sollte in seinem genuinen Anliegen wahrgenommen werden und dadurch beitragen zu einem tieferen, gereinigten und reicheren Selbst-Verständnis."[1814]

1810 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben ..., 87.

1811 Die beiden Teile sind lediglich anhand der Zitate erkennbar.

1812 Vgl. Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37, hier: 33 und Franz-Xaver Heibl, Synopse [Buch 1959/Manuskript 1955], in JRGS 2, 894-900.

1813 Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37, hier: 32.

1814 Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37, hier: 32. Vgl. Ratzinger selbst in der Einführung: Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 57-70.

Ratzinger stellte sich ein methodologisches Problem. Das weitgehend neoscholastisch geprägte Vorverständnis war von seiner Terminologie nicht notwendigerweise mit dem Quellenbefund identisch.[1815] Bonaventura hat für Offenbarung „überhaupt kein festes Begriffswort“[1816], der Sache nach ist sie aber in seinem Werk präsent.

> „Das Wort revelatio, das der Neuscholastik und der mittelalterlichen Theologie als Wort gemeinsam ist, bedeutet … in der mittelalterlichen Theologie nicht dasselbe, was die neuzeitliche Theologie darunter versteht.“[1817]

Dies zwingt Ratzinger zu „schwierige[n] Wortfelduntersuchungen“[1818] von Begriffen, die die gemeinte Sache irgendwie berühren.[1819] Nach der Klärung dieses Wortfeldes zu Offenbarung, stellt er die Lehre Bonaventuras in einer „Zusammenschau dieser Begriffe“[1820] dar.[1821] In einem nächsten Kapitel wendet sich der Autor nun der Frage der Heilsgeschichte bei Bonaventura zu. Dies folgt sachgemäß aus der ausdrücklichen Positionierung der Untersuchung im ökumenischen Diskurs, wo ein protestantisches akthaftes und damit notwendigerweise geschichtliches Offenbarungsverständnis gegen ein katholisches metaphysisches steht.[1822] Ratzinger bringt das Problem auf den Punkt: „Schließen sich Heilsgeschichte und Metaphysik, Mystik und Heilsgeschichte in einem strengen Sinne aus?“[1823] Die Behandlung dieses Fragenkomplexes erfolgt ausführlich und mit starker Betonung der Anthropologie, als „eigentliche[m] Brennpunkt“[1824] des Problems.[1825] So vorbereitet sieht Ratzinger sich

---

1815 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 57.

1816 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 83.

1817 Papst Benedikt XVI., Vorwort (2009), in: JRGS 2, 5-9, hier: 7.

1818 Papst Benedikt XVI., Vorwort (2009), in: JRGS 2, 5-9, hier: 7.

1819 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 85-130.

1820 Papst Benedikt XVI., Vorwort (2009), in: JRGS 2, 5-9, hier: 7.

1821 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 131-251.

1822 Vgl. vor allem: Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 61-64.

1823 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 63f.

1824 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 375.

1825 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 256-374.

imstande, im nächsten Kapitel den Theologiebegriff des franziskanischen Scholastikers zu erörtern.[1826]

Der zweite große Abschnitt, der dann die eigentliche Habilitationsschrift wurde, widmet sich der Geschichtstheologie Bonaventuras mit der Absicht „ein[es] volle[n] Verständnis[ses] der theologischen Erkenntnislehre des großen Scholastikers“[1827]. Ein erstes Kapitel widmet sich den Collationes in Hexaëmeron. Dieses Werk ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil es der späteren Phase von Bonaventuras Schaffen entstammt, in der er sich mit den Thesen des Sel. Abtes Joachim von Fiore auseinandersetzen mußte, die ja eine ausdrückliche Geschichtstheologie sind. Wie auch schon bei seiner Dissertation über Augustinus, so analysiert Ratzinger bei Bonaventura nämlich einen biographischen Wendepunkt, der weitreichende Folgen auf die Entwicklung seines Denkens hatte. Es ist seine Wahl zum Generalminister des Franziskanerordens. Das Jahr 1257 markiert diesen Umschwung von der scholastischen Periode des Heiligen zu jener, die Ratzinger die franziskanische nennt.[1828]

In den Collationes gelingt Bonaventura als Antwort auf die Herausforderung Joachims in mehrfacher Hinsicht eine großartige Synthese.[1829] Ein nächstes Kapitel behandelt systematisch die nach Bonaventura letzte verheißene innergeschichtliche Heilszeit.[1830] Dies ist insofern von Bedeutung, als neben der pax auch die revelatio als Heilsgut dieser letzten geschichtlichen Phase gilt und sich von hier nun wieder die Frage des Offenbarungsverständnisses stellt.[1831] Aufgrund der Editionsgeschichte von Ratzingers Untersuchung ergeben sich natürlicherweise manche Wiederholungen zum ersten Teil. Solche gibt es auch vermehrt im letzten Kapitel, wo sich Ratzinger mit dem philosophischen Hintergrund von Bonaventuras

---

1826 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 375-417.

1827 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 419.

1828 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 78f.

1829 Durch die Auseinandersetzung mit Joachim von Fiore „war das Werk von selbst zu einer grundsätzlichen Behandlung der Theologie der Geschichte gezwungen. Seine Einzigkeit und Einmaligkeit ist darin gegeben, dass es das einzige Werk ist, in dem ein führender Theologe der Scholastik zu der von Dempf als »deutscher *Symbolismus*«, von Jean Leclerq treffender als »moyen âge monastique« (im Gegensatz zum »moyen âge scolastique«) bezeichneten Geistesströmung Stellung nimmt, um eine Synthese des geschichtlich-symbolistischen Denkens mit dem begrifflich-abstrakten Denken der Scholastik zu versuchen.“ Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 436.

1830 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 504-590.

1831 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 505.

Geschichtstheologie befaßt.[1832] Das Thema der Offenbarung insgesamt erscheint so eingebettet in einen ausführlichen Kontext des Theologiebegriffes überhaupt, der Zuordnung von Philosophie und Theologie, letztere besonders nach ihrer existentiellen Seite und nicht zuletzt dem weiten Thema der Zeit.

3.2.2.3 Die forma mentis des Theologen – Zum existentiellen Hintergrund des Werkes

Gerade mit Blick auf die Biographie Ratzingers und sein Habilitationsprojekt lassen sich einige Parallelen zwischen seinem eigenen Selbstverständnis als Theologen und jenem des hl. Bonaventura feststellen.

Auffallenderweise konstatiert Ratzinger selbst, wie wir gesehen hatten, jeweils eine Wende im theologischen Denken von Augustinus und Bonaventura. Diese Wende verdankte sich der Berufung in eine öffentlich-amtliche kirchliche Position. Bei beiden Kirchenlehrern macht Ratzinger dabei „ein gemeinsames »formgeschichtliches« Problem“ aus, und er charakterisiert die hier ausgemachte Parallele wie folgt:

> „In beiden Fällen verläuft die Entwicklung nicht, wie gewöhnlich, von innen nach außen, vom Gedanken zur Form, sondern (unter dem Zwang äußerer Umstände) umgekehrt: von der Form zum Gedanken. In beiden Fällen wird ja durch die neue Aufgabe eine neue Form erzwungen: Predigt und pastorales Schrifttum tritt an die Stelle wissenschaftlicher Traktate. Von der geforderten neuen Sprachform her ergibt sich aber dann von selbst auch eine neue Denkform, ohne dass ein bewusster Bruch mit früheren Standpunkten nötig wird.“[1833]

Damit bemerkt er also eine Denkentwicklung, die aber keinen wirklichen denkerischen Bruch darstellt. Es ist offensichtlich, daß der hier bereits in den 1950er Jahren bei Augustinus und Bonaventura ausgemachte Scheidepunkt auch Joseph Ratzinger selbst seit seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising getroffen hat, er aber immer die Kontinuität seines Denkens im Wesentlichen betonen kann.[1834]

[1832] Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 591-644.

[1833] Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 78f.

[1834] Vgl. dazu auch: „Ich glaube, ich habe hier bereits das Wesentliche gesagt, daß die Grundentscheidung meines Lebens kontinuierlich ist, daß ich an Gott in Christus in der Kirche glaube und darauf hinzuleben versuche. Dieser Entscheid entfaltet sich im Prozeß des Lebens, und insofern finde ich auch gut, daß er nicht an irgendeiner Stelle eingefroren ist. … Und das, was um einen Menschen herum ist, ändert natürlich seine Stellung, er steht plötzlich in einem anderen Koordinatensystem.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 123. Und: „Für mich war der Preis [seiner Aufgabe, Anm. S.C.] der, daß ich sozusagen nicht ganz das tun konnte, was ich mir vorgestellt hatte, nämlich im großen geistigen Gespräch unserer Zeit wesentlich mitzudenken und mitzureden, ein eigenes Opus zu entwickeln. Ich mußte eben in das Kleine und Vielfältige der faktischen Konflikte und Ereignisse hinuntersteigen. Einen Großteil dessen, was mich interessieren würde, mußte ich beiseite lassen und mich einfach in den Dienst hineinstellen und ihn als meine Aufgabe annehmen.“ Ebd., 124.

Auffallend ist Ratzingers Bemerkung zur Scholastik und deren Wissen um den „»existentiellen« Charakter der religiösen Wahrheit“.[1835] Hier treffen sich seine Studien zu Bonaventura mit dem prinzipiellen Grundanliegen einer existentiellen Theologie, das wir bereits beim Seminaristen Joseph Ratzinger herausstellen konnten. Diese Theologie hat als letztes Ziel jene Unmittelbarkeit zu Gott,[1836] wie es, nebenbei bemerkt, das Grundanliegen der Mysterientheologie war. Man darf diese Querverbindungen gerade bei so einem universal interessierten Theologen wie Joseph Ratzinger nie ausblenden.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Weisheitsbegriff. Ratzinger sieht nämlich als bezeichnend für Bonaventura die klassische Vorstellung „einer dynamischen Einheit der Wissenschaften und das strikte Festhalten an der Idee einer einzigen Weisheit“[1837]. Hier stoßen wir auf die Verbindung von Philosophie und Theologie, die bereits seinen Lehrern Söhngen und Guardini zentrales Anliegen war. Die eben angesprochene Transformierung ist im Denken des großen Scholastikers eine doppelte, worauf Ratzinger nicht ohne Sympathie hinweist: „Der Heilige verlangt nicht nur die Selbstüberschreitung der Philosophie auf die Theologie hin; er fordert ebenso die Selbstüberschreitung der Theologie zur Heiligkeit.“[1838] Theologie und Leben stehen in einem inneren Wechselverhältnis. Das eine ist ohne das andere nicht wirklich zu verstehen. Im Zentrum dieser Überlegungen steht eine Vorstellung von Theologie als christlich-christologischer Transformierung des klassischen Weisheitsideals.[1839] Dieser Theologiebegriff verbindet dann die falsche Dichotomie von Metaphysik und Geschichte in ihrer christologischen Mitte.

Diese Gedanken sind ein wichtiger Hintergrund für Verbindungen zur Liturgietheologie. Ratzinger kommentiert:

1835 Wörtlich heißt es: „Die Erkenntnis vom »existentiellen« Charakter der religiösen Wahrheit braucht die wahre Scholastik nicht erst von uns zu lernen; sie hat selber sehr tief darum gewusst.“ Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 231.

1836 In diesem Sinne plädiert Ratzinger auch dafür, daß der Begriff der gratia creata, den er ausdrücklich bejaht, „wieder lebendiger erfasst werden müsste von der Tatsache her, dass Gnade eine neue *relatio* zu Gott ist, deren Niederschlag im Geschöpf dann die *gratia creata* ist – die also nicht für sich steht, sondern einem größeren Zusammenhang zugehört, den man nicht verschweigen darf, wenn man nicht ihr eigenes Wesen verdunkeln will.“ Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 311[150].

1837 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 414. An einer anderen Stelle spricht er davon, „daß Bonaventuras Werk seinen Standort in dem noch nicht zu Ende geführten Ringen um die Einheit der christlichen Weisheit und die Zweiheit der Philosophie und Theologie hat.“ Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 608.

1838 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 408.

1839 Vgl. weiterführend: Werner Hülsbusch, »Christus-Gottes Weisheit« nach Bonaventura, in: Walter Baier u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag Bd. 1, St. Ottilien 1987, 739-751.

> „Der Ansatzpunkt der Theologie ist die konkrete heilsgeschichtliche Tat Jesu Christi; aber auf dem Antlitz Jesu Christi leuchtet für das im Glauben sehend gewordene Auge des Theologen die dahinterstehende metaphysische Wesensgestalt des Gottes auf, der sich in Christo kundgetan hat. So ist aber die Theologie eingefügt in die große Grundordnung des Christentums überhaupt, die Paulus ein für allemal umschrieben hat: Per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem (Eph 2,18).“[1840]

Damit aber hat die Theologie sowohl dieselbe Grundordnung wie die Liturgie als auch mit dieser gemeinsam die Verschränkung von heilsgeschichtlicher Tat und metaphysischer Wirklichkeit. Beide haben Christus zur Mitte und sind einerseits durch eine formal-inhaltliche Seite, andererseits aber durch das Leben gekennzeichnet. Die Vorstellung von Liturgie als gelebter Theologie liegt hier nahe. Von hier her ist es ein kurzer Weg zur Formulierung der heiligen Liturgie als „Lebensgrund [der Theologie, Anm. S.C.], ohne den sie verdorren muß“[1841], eine Formulierung, die geradezu klassisch für Ratzingers Liturgieverständnis geworden ist.[1842]

Eine weitere Ähnlichkeit der forma mentis zwischen Ratzinger und Bonaventura liegt in der Methodologie begründet, scheinbare Gegensätze durch eine umfassendere Sicht gewissermaßen zu umgreifen. Ratzinger bezeichnet dies als „eine wichtige Eigenart des bonaventuranischen Denkens“, also „die Verbindung der extremen Thesen zu einer umfassenden mittleren“[1843]. Hier ergibt sich ein Bezug zu Guardini sowie eine christologische Implikation und Fundierung der Gedanken.[1844] Ratzinger spricht in bezug auf Bonaventuras Theologiebegriff auch von „Einheit in der Unterscheidung“[1845].

1840 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 414.

1841 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 64.

1842 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 134. Er wählt hier diese Formulierung, um Liturgie bei Ratzinger überhaupt zu skizzieren. Vgl. auch: Kurt Kardinal Koch, Geleitwort in: Manfred Hauke (Hg.), Benedikt XVI. und die Liturgie, Regensburg 2014, 7-11. Die Formulierung ist hier neben der anderen wichtigen Bemerkung über die Exegese der Ausgangspunkt des Geleitwortes.

1843 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 233. Vgl. ebd. 139f.

1844 Ratzinger spricht von „der Vorliebe Bonaventuras für den Begriff der Mitte und des Mittleren, über dessen Bedeutung in Bonaventuras Werk bereits Guardini und Šilić Untersuchungen angestellt haben. Gerade die Gestalt Jesu Christi, der die mittlere Person in der Trinität ist, der Mittler und Mitte ist zwischen Gott und Mensch, wird dabei immer mehr zum Sammelpunkt all dessen, was sich für Bonaventura im Begriff der Mitte ausspricht, er wird zur Mitte schlechthin“. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 580.

1845 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 414f.

3.2.2.4 Direkte kulttheologische Aussagen oder Implikationen der Bonaventura-Studien

Nachdem der Inhalt des Habilitationsprojektes, wie es als eine Einheit gedacht war, skizziert wurde und Parallelen der forma mentis zwischen Ratzinger und seinem „Studienobjekt“ hervorgehoben werden konnten, die auch für die Liturgietheologie nicht ohne Bedeutung sind, sollen nun die direkten kulttheologischen Stellen behandelt werden; es sind allerdings wenige. Die hauptsächlichste ist jene, wo Ratzinger das in seiner Dissertation sehr stark betonte patristische Eucharistieverständnis mit den Aussagen Bonaventuras vergleicht, bei denen dessen Geschichtstheologie auch auf die Eucharistie angewandt wird. Ratzinger hebt hervor, daß es hier große Ähnlichkeiten zu Rupert von Deutz gibt,

> „der die Schöpfungstage als Zeit des Vaters betrachtet, die Zeit Christi vom Sündenfall bis zur Passion des Herrn laufen lässt und von der Auferstehung Christi an die Zeit des Heiligen Geistes sieht.“[1846]

In diesem Denken erscheint die Eucharistie als eine mittlere Etappe der Geschichtstheologie. Ratzinger hebt davon die Theologie der Väter deutlich ab:

> „Für diese war, im Westen besonders, die Kirche identisch mit der »Gemeinschaft des Brotbrechens«, mit der Eucharistiegemeinschaft. Kirche ist, indem die Gemeinde den Leib des Herrn genießt, corpus Christi! Nie wäre es einem solchen Denken möglich, die Eucharistie, die ja die Grundlage des kirchlichen Daseins bildet bzw. mit diesem identisch ist, in eine Geschichtstypik einzubeziehen, in der sie gleichsam nur eine Etappe auf dem Weg vom Alten zum Neuen Testament beschreibt, ohne dessen höchste Stufe erreichen zu können. Natürlich kann man von hier aus nicht die Eucharistielehre Bonaventuras beurteilen, das ist klar; wohl aber geistige Bestimmtheiten seiner Zeit, die es gestatten, im Bedarfsfall die Eucharistie so zu sehen wie es hier geschieht. Das offenbart doch eine ganz andere religiöse und kirchliche Situation als sie zur Väterzeit bestanden hatte. Die Kirche ist nicht mehr identisch mit der Eucharistie, sie ist ein religiöser Verband, in dem sich neben anderen religiösen Vollzügen auch die Feier der Eucharistie ereignet, die vielleicht den ersten Rang unter den anderen hat, aber nicht mehr die alles tragende Grundlage ist.“[1847]

Dieses Zitat spricht für sich. Ratzinger ist der patristischen Sicht noch sehr verbunden. Es dominiert im Kultverständnis eindeutig die ekklesiologische Sicht, und hier die Lehre vom corpus Christi. Besonders betont wird dabei das gemeinsame Genießen des Leibes des Herrn, also der Mahlcharakter. In späteren Schriften zeigt sich aber auch, daß er der Sakramententypologie Bonaventuras auch Positives abzugewinnen weiß[1848], und zwar in einer

---

[1846] Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 169. Siehe dort auch eine schematische Darstellung. Die genannten Ähnlichkeiten meinen aber nicht notwendiger Weise eine direkte Abhängigkeit. Ratzinger verneint dies sogar eher und sieht in diesen Gedanken eine Art sentia communis der damaligen Theologie. Vgl. ebd. 170[25].

[1847] Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 171f.

[1848] Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in JRGS 11, 197-214, hier: 203f.

religionsgeschichtlichen Perspektive von „sakramentalen Urgestalten der Menschheitsgeschichte“[1849].

Ratzinger kommt am Rande auch auf die Mysterientheologie zu sprechen, was zeigt, daß ihm dieses Thema damals noch präsent war. Der unmittelbare Kontext dieser Bemerkung ist auch hier der generelle protestantische Vorwurf, die katholische Lehre habe Offenbarung als Handeln Gottes verdinglicht. In der Fußnote verweist er auf die bei Filthaut zusammengefaßte Kontroverse zwischen Casel und Prümm, die sich u.a. um die Exegese von Röm 6,2-11 dreht.[1850] Letztlich zielte der Einwand Prümms gegen die Vorstellung Casels des Heilshandelns Gottes in mysterio.[1851] Das Mysterium könne „nur eine *Wahrheit* sein, die Gott im Gottesdienst offenbart, aber nicht ein gegenwärtiges *Handeln.*“[1852] Ratzinger verweist aber lediglich darauf, daß so auch innerkatholisch die Kontroverse „um den Rang der »Lehre« innerhalb des Ganzen der christlichen Wirklichkeit durch die Mysterientheologie wieder neu belebt worden [ist]“.[1853] Dies zeigt zumindest, daß er die Auseinandersetzung um Casel in einen letztlich auch ökumenischen Disput einordnet.

Noch eine Bemerkung grundsätzlicher Art läßt sich hier anfügen. Marianne Schlosser formuliert den status quaestionis zu Ratzingers Habilitationsprojekt wie folgt:

> „Wie lässt sich die geschichtliche Einmaligkeit des Christus-Ereignisses und die damit gegebene zeitüberdauernde Konstanz des Offenbarungsinhaltes vereinbaren mit der je neuen Aktualität der offenbarenden Zuwendung Gottes an jeden Glaubenden?“[1854]

Dies ließe sich leicht zu einer Grundfrage der Liturgietheologie transformieren, nämlich jener, um die die Mysterientheologie sich überhaupt gedreht hat. Ratzinger mußte auch von hier eine gewisse Affinität für solche Fragestellungen liturgietheologischer Art haben. Und dies zeigt sich sogar expressis verbis im Anhang seines Habilitationsprojektes.[1855] Hier zeigt Ratzinger, wie sich der Zugang zur Liturgie, den das Mittelalter hat, von jenem der Patristik unterscheidet. Er bezeichnet dies als „Wendung von der Mysterienfrömmigkeit der alten

---

1849 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in JRGS 11, 197-214, hier: 203.

1850 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 218[1] und Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 81-85, vgl. ebd.: 76 und 80.

1851 Vgl. Dorothea Haspelmath-Finatti, Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst, Göttingen u.a. 2014, 153.

1852 Dorothea Haspelmath-Finatti, Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst, Göttingen u.a. 2014, 153.

1853 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 218.

1854 Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37, hier: 34.

1855 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651.

Kirche zur Devotionsfrömmigkeit der mittelalterlichen“[1856]. Er sieht diesen Wandel begründet „in der Bedeutung, die dem »affectus« zugemessen wird für den Begriff der Offenbarung, des Glaubens und der Theologie“[1857] mit Folgen für die Soteriologie.[1858] Die theologische Frage richtete sich nach der „Verbindung zwischen Rechtfertigendem und Gerechtfertigtem“[1859], wobei man durch den Aristotelismus nicht mehr vom patristischen Gedanken der „Kollektiv-Menschwerdung“ oder „de[m] augustinische[n] Gedanke[n] der Berührung im Glauben“[1860] bestimmt war. Hier also formuliert Ratzinger direkt auf die Kulttheologie angewandt jene Frage, die der oben von Schlosser angeführten in gewisser Weise entspricht:

> „So muss die Frage neu gestellt werden, die vordem durch die Corpus-Chirsti-Lehre bereits gelöst schien: Wie kommt der Glaubende mit dem Heiland und seinem historischen Heilswerk in Verbindung?“[1861]

Die Antwort auf diese Frage sieht er einerseits in der damals aufkommenden Effectus-Theorie, andererseits in einer Formulierung Bonaventuras, „dass der Mensch sich Christus verbinde »fide per dilectionem«“.[1862] Gemeint ist „der synoptische Jesus …, der als Mensch unter Menschen wanderte bis zu seinem bitteren Tod am Kreuze.“[1863] Ratzinger ist eher vorsichtig in seiner Kommentierung dieses Umschwungs:

> „Im Mittelalter nimmt … einerseits das theologische Gewicht der Geschichte ab und gleichzeitig, ja, ursächlich bedingt durch diesen ersten Vorgang entsteht eine Frömmigkeit, die das Geschichtliche mit einer ganz neuen Inbrunst ergreift. Weil dies Geschichtliche nunmehr nüchtern als weit entfernter einmaliger Vorgang begriffen wird, wird die »effectus-Theorie« nötig, die eine metaphysische Erklärung der Heilskausalität bot anstelle der heilsgeschichtlichen Erklärung der altchristlichen Corpus-Christi-Theorie. Aber ebenso gilt: Weil das Geschichtliche realistisch genommen wird, entsteht die historisch-realistische Devotionsfrömmigkeit. So ist diese geschichtlich denkende Frömmigkeit notwendiger Anzeiger einer weitgehend ungeschichtlich denkenden Theologie. Aber vielleicht sind beide zusammen doch auch notwendiger Durchgangspunkt zu einer Theologie, die historischen Realismus und patristisch-heilsgeschichtliches Denken zu wahrer Einheit verbinden will.“[1864]

An dieser Konklusion ist mehreres interessant. Zunächst wäre da die Deutung der patristischen Leib-Christi-Lehre als einer heilsgeschichtlichen. Dies kann nur so verstanden wer-

---

1856 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 648f.

1857 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 647.

1858 Vgl. ebd.

1859 Ebd.

1860 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 650.

1861 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 650.

1862 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 650.

1863 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 650.

1864 Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 651.

den, daß durch die Feier der Eucharistie die Heilsgeschichte selbst die Feiernden trifft, diese also weitergeht. Insofern wäre diese Deutung einerseits mit der Vorstellung der sich in die Kirchengeschichte hinein verlängerten Heilsgeschichte bei Bonaventura verwandt, und andererseits stünde auch diese Vorstellung wieder nahe an Söhngens Variante der Mysterientheologie, die in der Kirche als Leib Christi den geschichtlichen Träger des Opfers Christi sieht. Und tatsächlich verweist Ratzinger in der Fußnote u.a. auf Filthauts Zusammenfassung der diesbezüglichen Lehre Söhngens.[1865] Dessen Theorie können wir nun nach allem, was wir in Ratzingers Habilitationsprojekt über die Dynamik der Gnadenwirklichkeit gelernt haben, noch besser verstehen und erahnen, wie sehr Casel Söhngen mißverstanden hat, und zwar aufgrund einer ihm als dinghaft unterstellten Begrifflichkeit. Interessant ist aber auch der Schlußkommentar Ratzingers, der hin zu einer großen Synthese des patristischen und des mittelalterlichen Erbes drängt. Der Vollständigkeit halber soll noch festgehalten werden, daß Ratzinger im Haupttext seines Habilitationsprojektes Bonaventuras Deutung der Passion anführt, wo diese „in typologischer Auslegung vom »Haupt« auf den »Leib« übertragen [wird]“[1866]. Dies sei deswegen noch eigens vermerkt, weil sich auch hier Ähnlichkeiten zu Söhngens Ausführungen über den geschichtlichen Träger beim Opfer der Eucharistie zeigen. Dies alles aber zeigt, wie sehr Söhngens Meisterschüler damals auch in diesem Punkt noch mit seinem Lehrer förmlich mit-dachte.

Im näheren Kontext der Liturgietheologie müssen wir auch einen anderen Gedanken der Bonaventura-Studien festhalten, obwohl er nicht direkt liturgisch gemeint ist. Wir führen ihn an, weil dies Dinge betrifft, die bei Ratzingers Liturgietheologie *später* sehr zentral sein werden. Immer wieder bezieht sich Ratzinger in seiner Arbeit über Bonaventura auf dessen großes kosmisches Schema, das zugleich ein Zeitenschema ist. Genau in diesem Zusammenhang bezieht er sich einmal auch auf 1 Kor 15,28:

> „Für ihn [sc. Bonaventura, Anm. S.C] sind Gott und Welt nicht zwei gegenüber*stehende* Wirklichkeiten, sondern der Sinn der Welt erfüllt sich in einer gewaltigen *Kreis*bewegung, die von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt … »Reductio« – Heimkehr, Heimholung ist das wahre Thema der bonaventuranischen Weltgeschichte, wobei Welt-Geschichte im Vollsinn zu nehmen ist: nicht bloß als Menschengeschichte, sondern als Geschichte des Kosmos, alles Seienden überhaupt, wie sie sich etwa auch andeutet in jener paulinischen Zielbestimmung der ganzen Geschichte: Gott alles in allem (1 Kor 15,28). Innerhalb dieses gewaltigen kosmischen Prozesses … ist das Gottesbild von jeher offen, von je in der Ausdrucksbewegung auf die Welt hin, ja mehr: es ist von je offen auf die totale Wortwerdung Gottes in der Fleischwerdung des Sohnes, die zugleich die Peripetie des Prozesses, seine Umkehr in die reductio-Bewegung bedeutet.“[1867]

[1865] Vgl.: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 26-32. Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 651[14].

[1866] Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 467.

Diese Stelle ist deswegen interessant, weil 1 Kor 15,28 in der Dissertation Ratzingers nur am Rande in einer eher unbedeutenden Fußnote vorkam, nämlich in der Deutung des Pseudo-Athanasius auf den Leib Christi.[1868] Es findet sich dort also noch keine Anwendung auf die Opfertheologie selbst! In den Bonaventura-Studien folgt an exponierterer Stelle die Anwendung von 1 Kor 15,28 auf die kosmische Kreisbewegung. In seiner späteren Liturgietheologie wird diese ebenso präsent sein, Ratzinger wird aber vor allem das „Gott alles in allem“ mit dem augustinischen Opferbegriff verbinden und als letztes Ziel der eigentlichen Opferbewegung des schon in der Dissertation erarbeiteten Sacrificium christianorum beschreiben. Auch wird ein bereits sich dort abzeichnender[1869] kosmischer Ansatz christologisch weiterentwickelt.

Schauen wir uns dies noch ein wenig genauer an. Bereits in seinem Habilitationsprojekt ist Ratzinger mit zwei Geschichtsmodellen konfrontiert, die einander auszuschließen scheinen. Einerseits steht da die Vorstellung einer fortschreitenden linearen Geschichte. In dieser Sicht, welche nach Ratzinger jene der Väter war und sich bis ins frühe Mittelalter behauptete, stand Christus am Ende der Zeit.[1870] Bei Joachim von Fiore zeigt sich nun eine von Bonaventura aufgegriffene[1871] andere Vorstellung, wobei „Christus … als die Wende der Zeiten“[1872] erscheint. Ratzinger sieht hierin „eine ganz neue »Vergeschichtlichung« von Kirche und Erlösung …, die weder der Dogmengeschichte noch auch der systematischen Theologie gleichgültig sein kann.“[1873] Bei Bonaventura wird hier wieder das schon erwähnte methodologisches Denken der Mitte konkret faßbar.[1874] Christus erscheint als „»Mitte der

---

1867 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 136.

1868 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 276[35].

1869 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 311f.

1870 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 560f. Ratzinger zeichnet den Umbruch im Geschichtsverständnis nach, für dessen ersten Schritt er beispielhaft auf den Abt Rupert von Deutz verweist. Vgl. ebd. 561-567. Eine wirkliche Umbildung sieht er dann bei Honorius Augustodunensis und Anselm von Havelberg (Vgl. Ebd. 567-571) und schließlich im Einfluß des Abtes Joachim von Fiore auf Bonaventura (vgl. ebd. 571f.).

1871 Bonaventura allerdings „war … selber schon einen Weg gegangen, der ihn in diese Richtung wies und die Offenheit für Joachims Ideen schuf.“ Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 578.

1872 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 573.

1873 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 575.

1874 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 580.

Zeiten«“[1875]. Diese Sicht ermöglicht aber eine Kompatibilität mit der Vorstellung einer kosmischen, kreisförmigen Geschichte. Auch dies müssen wir uns gewissermaßen Schritt für Schritt anschauen. Der Kreisgedanke taucht bei Bonaventura bereits in seiner Anwendung auf Gott auf. Ratzinger faßt zusammen:

> „Zur Ewigkeit gehört außer der interminabilitas noch die simultas, die innere Gesammeltheit und Einheit. Sie wird dargestellt in der gleichzeitigen Benennung Gottes als »centrum«, als Kreismitte, worin seine radikale innere Einheit sich ausspricht.“[1876]

Das Bild des Kreises wird von Bonaventura dann auf den Menschen übertragen, der nach Gottes Bild geschaffen ist.[1877] Aufgrund der antiken Typologie gelingt von hier aus die Anwendung auf die Menschheit als ganze.[1878] So wird bei Bonaventura

> „der Gedanke offen ausgesprochen, dass die Zweiheit von egressus und regressus auch das Weltgeschehen zu einer großen Kreisbewegung macht, die von Gott kommt und wieder mündet in Gott.“[1879]

Ratzinger behandelt dies auch im Kontext der Entgegensetzung der Annahme eines heidnischen kreisförmigen Zeitverständnisses und eines christlich-linearen. Diese Unterscheidung bejaht er zunächst deutlich: „An der Richtigkeit dieser Symbolik beabsichtige ich nicht zu rütteln“[1880]. Aber er relativiert eine zu starke Ausschließlichkeit dessen, was er als „eine Symbolik für eine Tatbestand“ bezeichnet, „der sich von dieser symbolischen Ausdrucksform trennen ... lässt.“[1881] Der Ansatzpunkt von Christus als Mitte der Zeiten ist verbunden mit der Vorstellung eines Punktes, an dem egressus in reductio umschlägt. Diese Mitte ist

---

1875 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 580. Ratzinger hebt bei der Analyse der Kritik des Thomas von Aquin und Bonaventuras an Joachim gegensätzliche Punkte beider hervor, betont aber dennoch das Verbindende deutlich: „Indes, der Unterschied, der Bonaventura von Joachim trennt, ist größer als es auf den ersten Blick scheinen möchte, und er deckt sich im Grunde mit dem thomistischen, denn auch er heißt: Christozentrik.“ Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 589. Und: „Aufs Letzte gesehen steht er [sc. Bonaventura, Anm. S.C.] Thomas von Aquin dennoch näher als Joachim.“ Ebd. 590.

1876 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 623.

1877 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 623.

1878 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 624.

1879 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 624.

1880 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 621.

1881 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 621.

allgemein Christus.[1882] In Ratzingers Habilitationsprojekt tauchen dafür zwei konkret Wirklichkeiten des christologischen Dogmas auf. Einerseits ist es die Inkarnation:

> „[D]ie Menschwerdung ist nicht mehr bloß Ausdruck, sondern sie ist primär etwas anderes, nämlich … die Umkehrung des Ausdrucksprozesses, sozusagen die Deutung des Ausdrucks und damit seine Rückführung auf seinen Ursprung.“[1883]

Andererseits ist es das Kreuz. Die Betrachtung setzt hier an der Symbolik des Kreises an. Ratzinger faßt zusammen:

> „Die verlorene Mitte eines Kreises findet man wieder durch zwei rechtwinklig sich schneidende Geraden, d.h. durch ein Kreuz. Das will sagen: Christus hat durch sein Kreuz die Geometrie-Aufgabe der Weltgeschichte endgültig gelöst, hat mit seinem Kreuz die verlorene Mitte des Weltenkreises konstruiert und damit der Bewegung des Einzellebens zunächst, aber dann auch der Menschheitsgeschichte überhaupt ihre Richtung und ihren Sinn wiedergegeben.“[1884]

Ratzinger möchte für die Zeitvorstellung bei Bonaventura das Bild der „Spirale“ gebrauchen „und damit die Verbindung angedeutet finden, die hier die Idee des Kreises mit derjenigen der fortschreitenden Linie eingegangen ist.“[1885] Er veranschaulicht zudem anhand der Stelle, wo Bonaventura die Anwesenheit Gottes in den Dingen behandelt, noch eine großartige Synthese des Scholastikers, die wir auch hier festhalten müssen:

> „Die ganze Welt ist eine gewaltige Kreisbewegung, die mit der Schöpfung beginnt und in Christus Jesus sich zu ihrer Vollendung erfüllt … Die Zweiheit natura – gratia (und damit natura – supernaturale) wird nun an der genannten Stelle eingeschmolzen in dieses umfassende Weltverständnis: Sofern die Dinge in der Ausgangsbewegung von Gott sind, ist er ihnen gegenwärtig in der Weise der *Natur*, sofern sie in der Rückkehrbewegung sind, ist er ihnen gegenwärtig in den drei Stadien der *Gnade*. Sofern von Ankunft die Rede ist, liegt die Tatsache der *unio* vor … »Natur« und »Gnade« wird mit den beiden großen Armen der Bewegung »expressio« und »reductio« gleichgesetzt und damit eine wahrhaft erstaunliche »reductio« des Natur-Gnade-Themas auf die kosmische Thematik des bonaventuranischen Werkes erzielt. In dieser Einordnung … liegt nun zugleich die eigentlich bonaventuranische Antwort auf das Verhältnis von Metaphysik und Heilsgeschichte im Naturbegriff: Natur und Gnade werden zusammen einbezogen in die Vorstellung eines kosmischen Seins, das als solches in Bewegung ist, sie werden eingeordnet in eine (wörtlich zu verstehende) Welt-Geschichte, von der die Heilsgeschichte nur ein Ausschnitt ist.“[1886]

All dies müssen wir uns bei der Liturgietheologie Ratzingers vor Augen halten, denn diese Sicht, die er sich hier bei Bonaventura erarbeitet, ist nicht ohne Einfluß auf sein liturgisches

---

1882 Nochmals eine Skizzierung der Sicht Bonaventuras: „Die ganze Welt als eine einzige große Ausdrucksbewegung von Gott her, die aber erst ihren wahren Sinn gewinnt in dem Augenblick, in dem Christus diese Bewegung umkehrt und zur Rückkehrbewegung zum »Vater der Lichter« verwandelt.“ Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 159.

1883 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 140f.

1884 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 624f.

1885 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 625.

1886 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 316f.

Denken geblieben. Immer wieder wird man in seinem Werk auf diese Verbindung von linearem und kosmischem Weltbild gerade auch im Hinblick auf die Sakramententheologie und die Liturgie stoßen. Im Prinzip hält er stets an der von Bonaventura empfangenen grundsätzlichen Orientierung bis zu seinem letzten großen Werk über die heilige Liturgie fest[1887] und damit am „Wechselverhältnis" von „Schöpfung und Geschichte".[1888] Damit hat seine Liturgietheologie aber nicht nur Querbezüge zur Soteriologie, sondern auch zur Schöpfungstheologie, die sie letztlich den Bonaventura-Studien verdankt. Gewissermaßen genau in dieser Schnittmenge zwischen Schöpfung und Erlösung, im Kontext „von *exitus* und *reditus*"[1889], positioniert er später seine von Augustinus geprägte Opfertheologie, die er mit 1 Kor 15,28 verbindet[1890]. Wie schon bei seinem Habilitationsprojekt ist Christus in seinem Kreuz die Wende der Geschichte und die Heimführung des Kosmos.[1891]

1887 Vgl. „In der modernen Theologie hat sich weitgehend die Meinung durchgesetzt, in den sogenannten Naturreligionen wie auch in den nichttheistischen Hochreligionen sei der Kult kosmisch orientiert, während er im Alten Testament und im Christentum geschichtlich ausgerichtet sei … Die Vorstellung von kosmischer oder geschichtlicher Orientierung des Kultes ist zwar nicht völlig unbegründet, aber falsch, wo sie zu einer ausschließenden Gegenüberstellung führt: Dann verkennt man das Geschichtsbewusstsein, das es durchaus auch in den Naturreligionen gibt, und man verengt die Bedeutung der christlichen Gottesverehrung; man vergisst, dass der Erlösungsglaube vom Bekenntnis zum Schöpfer nicht abgetrennt werden kann." Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 40.

1888 Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 43. Mit Blick auf den eindeutig bonaventuranischen Hintergrund dieses Aspektes von Ratzingers Liturgietheologie sind folgende Bemerkungen der Studie von Tobias Lechner ein wenig zu undifferenziert: „Ratzinger schließt sich der in der Gegenwart oft geäußerten theologischen Meinung nicht an, welche besagt, dass die Naturreligionen in ihrem Kult kosmisch orientiert seien, während der jüdisch-christliche Kult eher geschichtlich, am Ereignis der konkreten Offenbarung Gottes in der Zeit orientiert sei. Eine solche strikte Differenzierung ist für Ratzinger nicht denkbar." Tobias Lechner, Evolution des Christlichen. Schöpfungstheologie und Anthropologie bei Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Hamburg 2012, 111.
Ratzinger geht notwendigerweise durchaus von einem gewissen Primat des Geschichtlichen beim christlichen Verständnis aus. Er will ja, wie wir gesehen haben, schon in seinem Habilitationsprojekt nicht an dieser prinzipiellen Aussage rütteln. Wenn dies noch nicht deutlich genug ist, so ist es auch ersichtlich aus seiner Beschreibung des von ihm hervorgehobenen Offenbarungsbegriffes vor Thomas von Aquin, wenn er hier etwa von einer „Bindung der wachsenden relevatio an die eine apparitio, an das geschichtliche Christusereignis" spricht. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 198f. Heilsgeschichte als solche steht ja nicht gleichwertig neben kosmischen Abläufen. Dazu auch folgende Interpretation Ratzingers einer Bonaventura- Stelle: „Hier ist der Ontologie eine dritte Dimension hinzugefügt, die Geschichte, und der Begriff »reductio« umfasst alle drei in einer neuartigen umgreifenden Einheit." Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 412.
Nur darf eben das Geschichtliche nicht im Gegensatz zum Geschöpflich-Kosmischen gebracht werden. Allein, wenn hier wirklich ein Gegensatz formuliert würde, könnte er sich der Unterscheidung nicht anschließen.

1889 Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 44. Vgl. Ebd. 43-49.

1890 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 44.

1891 „So wird *reditus* möglich, die [sic!] Heimkehr schenkt. Damit nimmt nun freilich das Opfer die Form des Kreuzes an, der sich im Tod verschenkenden Liebe, die nichts mit Zerstörung zu tun hat, sondern ein Akt der Neuschöpfung ist, der die Schöpfung wieder zu sich selbst bringt." Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 48. Neu sind hier im wesentlichen die ausdrückliche Benennung des reditus als Opfer unter dem Aspekt der Sühne und der Paschatheologie sowie der Kontext der Auseinandersetzung der alten Kirche mit der Gnosis. Querbezüge zur Logos-Theologie gab es auch bereits im Habilitationsprojekt. Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 136.

Unerwähnt bleibt in Liturgietheologie seines Spätwerkes allerdings Bonaventura. Aber Ratzingers Einstieg in die gesamte Problematik verlief genetisch gesehen sicher über sein Habilitationsprojekt und die Verbindung zum Opferbegriff Augustins.

3.2.2.5 Die Offenbarung im Verhältnis der beiden Testamente

Schon bei der Behandlung von Ratzingers Dissertation konnten wir sehen, daß die Frage nach der inneren Zuordnung der beiden Testamente einen wichtigen Hintergrund für seine Liturgietheologie bildet. So müssen wir dieser Frage auch bei seinem Habilitationsprojekt nachgehen.[1892] Aufgrund der spezifischen Themenstellung der Bonaventura-Studien Ratzingers muß dabei der Hintergrund des Offenbarungsverständnisses berücksichtigt werden. Dabei ist entscheidend, daß „Bonaventura … »Heilsgeschichte« und »Offenbarung« in Zusammenhang gebracht hat“[1893]. Eine sehr pointierte Zusammenfassung des Verständnisses von Offenbarung bei Bonaventura bietet Ratzinger in seiner Autobiographie:

> „Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff der »Offenbarung« immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand »Offenbarung« wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird. … [W]enn es so ist, dann liegt Offenbarung der Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Das heißt aber dann, daß Offenbarung immer größer ist als das bloß Geschriebene. Und das wiederum bedeutet, daß es ein reines »Sola scriptura« … nicht geben kann, daß zur Schrift das verstehende Subjekt Kirche gehört, womit auch schon der wesentliche Sinn von Überlieferung gegeben ist. “[1894]

Der sich offenbarende Gott und das die Offenbarung empfangende Subjekt werden also nahe aneinandergerückt. Bonaventura geht von einer „Doppelheit des Offenbarungsvorganges“ aus, d.h. „einem äußeren Hören muss eine inneren [sic!] Gnadenerleuchtung entsprechen“.[1895] Man darf jedoch nicht außer Acht lassen, daß dabei keineswegs „die Objektivität der Offenbarungsgegebenheit zugunsten eines subjektivistischen Aktualismus aufgehoben ist.“[1896] Bonaventura identifiziert Heilige Schrift und Theologie:

> „Nur die im Glauben verstandene Schrift ist wahrhaft Heilige Schrift; so ist Schrift im Vollsinn Theologie, d.h. Buch *und* Verständnis des Buches im Glauben der Kirche; Theologie darf umgekehrt Schrift heißen, da sie ja nichts anderes als Schriftverständnis ist, das die Schrift erst zu offenbarungsmäßiger Fruchtbarkeit bringt.“[1897]

Maßgebend ist,

1892 Mit seinen Arbeiten hat Ratzinger wesentlichen Einfluß auf die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung nehmen können. Vgl. dazu: Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 84 und Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von 'Dei Verbum' im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers, in: Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 82-102, besonders: 84-92.

1893 Papst Benedikt XVI., Vorwort (2009), in: JRGS 2, 5-9, hier: 8.

1894 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 84.

1895 Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37, hier: 34.

1896 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 520.

1897 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 521.

„dass das die Schrift je erst zur »Offenbarung« erhebende Verständnis sich nicht als Sache des *Einzellesers* auffassen lässt, sondern sich allein im lebendigen Schriftverständnis der *Kirche* zuträgt.“[1898]

Jedenfalls ist hier bereits auch die Tradition in ihrer Bedeutung für die Offenbarungswirklichkeit erfaßt. Dies hängt zusammen mit der Schlüsselerkenntnis von Christus als der Mitte der Zeiten.[1899] Die konkrete Frage, um die es hier geht, nämlich die Einsetzung der Krankensalbung durch den Heiligen Geist und die Apostel[1900] ist von sekundärer Bedeutung. Wichtiger ist dies dahinterstehende Vorstellung, die Ratzinger wie folgt zusammenfaßt:

„Für uns bedeutsam ist aber vor allem dies, dass mit Christus die »Offenbarung« nicht einfach abgeschlossen ist, sondern dass der Geist schöpferisch weiterwirkt“[1901].

Dies ist gebunden an die apostolische Autorität, d.h. letztlich die Ekklesialität:

„Die auctoritas apostolica, diese eigentlich maß- und richtungsgebende Autorität, der auch die Schrift unterstellt ist, steht hinter der auctoritas ecclesiae und wirkt durch sie selbständig und unmittelbar in die Gegenwart hinein. Tradition … besteht im Umgriffensein der Schrift von der viva auctoritas ecclesiae.“[1902]

Hier sind wir am Kern dessen angelangt, was Ratzingers eigens Offenbarungsverständnis ausmacht, auf das wir zurückkommen werden. Rudolf Voderholzer bemerkt treffend:

„Im Gespräch mit Bonaventura entwickelt Ratzinger eine Sicht von Tradition, die sie mit dem Empfang der Offenbarung verknüpft und somit konstitutiv sein lässt für die Offenbarung selbst. Das gläubige Subjekt Kirche, geschichtlich gesprochen: die Tradition, ist nicht nur für die Weitergabe der Offenbarung verantwortlich, so als könne man die ‚Offenbarung‘ – objektiv in der Schrift gefasst, wie oft noch vorausgesetzt wird – als solche noch einmal unabhängig vom Glaubenssubjekt der Kirche ‚haben‘.“[1903]

1898 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 521.

1899 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 170f.

1900 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 168.

1901 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 171.

1902 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 217.

1903 Rudolf Voderholzer, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 50f. Voderholzer grenzt Ratzingers Offenbarungsverständnis als 'ekklesialen Subjektivismus' von privater Willkür ab: „Ein ‚ekklesialer Subjektivismus‘ …, ein Verständnis von Offenbarung also, das davon ausgeht, dass sich erst im Licht des kirchlichen Glaubens Offenbarung so zuträgt, dass dem Empfänger wahrhaft etwas offen-bar wird, ist nicht nur nicht verwerflich, sondern nachgerade konstitutiv für das christliche Offenbarungs- und Glaubensverständnis. Bonaventura vertritt, und hier ist Ratzingers Sympathie unverkennbar, einen, freilich kirchlich vermittelten, aber eben doch charismatischen Offenbarungsbegriff, der davon ausgeht, dass Offenbarung nicht historisiert abgeschlossen gedacht werden darf, sondern sich dynamisch in die Kirchengeschichte hinein erstreckt, sich überall dort ereignet, wo im Heiligen Geist Christus, das Wort Gottes, nicht als toter Buchstabe, sondern als lebendige Wirklichkeit erfahren und geglaubt wird.“ Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Geschichte. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite, in: Marianne Schlosser / Franz-Xaver Heibl (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 61.

Ratzinger kommt in seinem Habilitationsprojekt auf die nicht direkt der Schrift entnommenen verba testamenti zu sprechen.[1904] Er hat auf dieser Grundlage später ganz ausdrücklich die Liturgie als Teil des Traditionsbegriffes gefaßt.[1905] Damit stehen wir eigentlich bei seinem Habilitationsprojekt auch am Ursprung all seiner späteren Überlegungen, die die rituelle Überlieferung der Kirche nahe an das depositum fidei heranführen,[1906] mit Konsequenzen bis hin zur Frage des Erhalts der traditionellen römischen Liturgie.[1907]

Wie aber gestaltet sich das Verhältnis beider Testamente zueinander? Erinnert sei daran, daß bei der Dissertation, gerade auch in bezug auf die Liturgietheologie, eine gewisse Akzentuierung auf dem ‚Neuen' des Christlichen lag. Das Habilitationsprojekt streift keine biblische Kulttheologie in diesem Sinne, aber liefert einen wichtigen Hintergrund, auf dem sich jene Ratzingers eindeutig entwickeln konnte. Dabei wird ein Gedanke Joachims von Fiore wichtig. Er lehrt „[d]ie Parallelität der Testamente", wobei er „die Zeit des Neuen Testamentes … als zeitlich fortschreitende Heilsgeschichte der alttestamentlichen Geschichte gegenüberstellt", wodurch „Altes und Neues Testament … als die zwei gleichgebauten Hälften der geschichtlichen Zeit [erscheinen]".[1908] Diese Sicht wird von Bonaventura aufgegriffen.[1909] Es entsteht „die Vorstellung einer progressiven Heilsgeschichte auch im christlichen Zeital-

---

1904 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 214-217. Zuvor hatte Ratzinger einige Stellen bei Bonaventura besprochen, wo tradere „eher im Sinn der antiken Kult-παράδοσις [verstanden wird]". Dabei erwähnt er auch die „traditio instrumentorum" als „einmalige[r] herrscherliche[r] Übergabe die zugleich einweihende Wirkung ausübt." Ebd. 212.

1905 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes, Schrift-Tradition-Amt. Hg. Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 79. Vgl. Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von 'Dei Verbum' im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers, in: Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 82-102, hier: 95f.

1906 Vgl. etwa: „Die göttliche Liturgie … ist gemäß der Geschichtlichkeit von Gottes Handeln ähnlich wie das Schriftwort durch Menschen und ihre Empfänglichkeit hindurch gestaltet. Aber sie hat in ihrer die einzelnen Riten überschreitenden wesentlichen Auslegung des biblischen Erbes teil an der Maßgeblichkeit der Grundgestalt kirchlichen Glaubens." Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 144.

1907 Vgl. „In diesem Zusammenhang ist an die Feststellung von Kardinal Newman zu erinnern, daß die Kirche nie in ihrer Geschichte rechtgläubige Formen von Liturgie einfach abgeschafft oder verboten hat - das wäre dem Geist der Kirche durchaus fremd. Eine rechtgläubige Liturgie ist ja nie eine bloß pragmatisch geschaffene Zusammenstellung von Zeremonien, die man dann positivistisch heute so und morgen anders verfügen könnte. Rechtgläubige Formen eines Ritus sind lebendige Wirklichkeiten, die aus dem liebenden Dialog der Kirche mit ihrem Herrn gewachsen sind, Lebensgestalten der Kirche, in denen sich der Glaube, das Beten und das Leben von Generationen verdichtet und in denen das Miteinander von Gottes Handeln und Antwort des Menschen Form gefunden hat." Joseph Kardinal Ratzinger, Ansprache vom 24. Oktober 1998 im Hotel Ergife, Roma, publiziert auf: http://fssp.org/de/annivratz.htm (aufgerufen am 16. Dezember 2014).

1908 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 573.

1909 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 589f.

ter“,[1910] wie Ratzinger bei der Deutung eines Bonaventura-Textes bemerkt.[1911] Dies muß aber im Zusammenhang gesehen werden mit der Art und Weise, wie der franziskanische Scholastiker alttestamentarisch und neutestamentarisch faßt, und dies führt uns zurück zu seinem Offenbarungsverständnis. Dies meint bei ihm, wie schon gesehen, nicht die Schrift als solches, sondern „ein bestimmtes Schrift*verständnis*“[1912], das Ratzinger so beschreibt:

> „Wo *nur* Buchstabe ist, da ist Altes Testament …, gleichgültig ob der Buchstabe »Neues« oder »Altes Testament« heißt. … [W]ahrhaft Neues Testament ist eben nur da, wo der Buchstabe überwunden ist durch den Geist. Insofern besteht das Neutestamentliche des Neuen Testamentes nicht in einem neuen Buch, sondern in dem Geist, der die Bücher lebendig macht. »Offenbarung« ist also hier, um dies nochmals zu betonen, gleichbedeutend mit der geistlichen Erfassung der Schrift; sie besteht im gottgeschenkten Akt dieser Erfassung und nicht im objektiven Buchstaben allein.“[1913]

Indem aber Altes und Neues Testament gewissermaßen in den einen Rahmen der fortlaufenden Heilsgeschichte gestellt werden und sich wesentlich durch die geistliche Schriftauslegung der Kirche unterscheiden, sind auch die Weichen für eine harmonischere Sicht der einen göttlichen Offenbarung in den beiden Testamenten gestellt. Ratzinger zeigt deutlich, wie sich die Sicht Bonaventuras von jener Augustins unterscheidet:

> „[E]s gibt … die Entsprechung zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Geschichte, wie Augustin sie nicht gelehrt, sondern entschieden abgelehnt hatte. Altes und Neues Testament verhalten sich zueinander «wie Baum zu Baum, wie Buchstabe zu Buchstabe, wie Same zu Same. Und wie Baum von Baum, Same von Same und Buchstabe von Buchstabe stammt, so Testament von Testament.« Es wird hier also ein Doppelverhältnis der Testamente behauptet: eines des dynamischen Voneinanderstammens, Auseinanderhervorgehens und eines des statischen, fertigen Einandergegenüberstehens.“[1914]

Biblische Kulttheologie wird sich bei Ratzinger weniger über den Gegensatz von alt und neu entwickeln als von ungeistlich und geistlich und dies in einer kontinuierlichen Sicht.[1915]

1910 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 180.

1911 An anderer Stelle ist die Rede von „d[er] Kirchengeschichte … als Zeit einer fortlaufenden Heilsgeschichte“. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 570.

1912 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 514.

1913 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 515f.

1914 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 446. Bonaventura bezeichnet das „exegetisch[e] Verfahre[n]“ als „theoriae“. Ebd.
Insofern aber die Dialektik des Schon und noch Nicht anklingt, gibt es eine Parallele bei Augustins Vorstellung der Kirche zwischen den Testamenten.

1915 Besonders für letztere spricht eine Abschnittsüberschrift in seinem letzten großen Werk: „Vom Alten zum Neuen Testament: Die vom biblischen Glauben bestimmte Grundgestalt christlicher Liturgie“. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 49.

3.2.2.5.1 Ergänzende einzelne Beobachtungen

Bei der Auswertung der Vorlesungsmitschriften der Studenten Ratzingers (siehe Band 2) wird deutlich, wie sehr der junge Professor in verschiedenen Kontexten jeweils dynamische und akthafte Aspekte der Theologie betont. Die erste Grundlage zu seiner solchen Sicht wurde sicher in seinem Habilitationsprojekt gelegt, wo es ja um „ei[n] dynamische[s] Offenbarungsverständnis“[1916] im ökumenischen Kontext ging und immer wieder das Akthafte betont wurde.[1917]

Neben gnadentheologischen Fragen werden beim Offenbarungsverständnis gerade auch im ökumenischen Diskurs jene der Kulttheologie berührt. Ratzinger stellt dies deutlich heraus:

> „Die protestantische Theologie lehnt die Objektivierung des Heilsereignisses ab; sie sieht darin die Gefahr, dass dieses Ereignis, das allein Gottes ist, den Händen Gottes entwunden wird und in die Verfügung des Menschen gerät, der damit nach seinem Belieben zu schalten beginnt, eine Gefahr, die nach Auffassung des Protestantismus im Lehramt der katholischen Kirche wie in ihrer Sakramentenpraxis konkrete Gestalt gewonnen hat.“[1918]

Angeführt werden soll hier noch, daß auch die Logos-Theologie, die später ja auch Teil von Ratzingers Liturgietheologie werden wird, im Habilitationsprojekt präsent ist, hier nicht kulttheologisch, aber im Zusammenhang mit dem kosmischen Schema und 1 Kor 15,28.[1919] Ebenso behandelt Ratzinger den worthaften Charakter der Schöpfung.[1920] Schließlich erwähnt er an anderer Stelle die Logostheologie bei Bonaventura im Zusammenhang mit der Gotteskindschaft, wo wir die folgende Sätze finden:

> „Der Mensch wird »Sohn Gottes« durch seine in der Inkarnation des Logos angebahnte Einbeziehung in den wahren eingeborenen Sohn Gottes; die Menschheit wird erlöst durch ihre in Christus begonnene

---

1916 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 539.

1917 Einige Beispiele: Ratzinger stellt bei Bonaventura „den Aktcharakter des Glaubens und der Offenbarung“ heraus. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 240. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Bonaventuras Anthropologie wird von Ratzinger wie folgt beschrieben: „Die Ähnlichkeit ist also nicht etwa eine neue Substanz, sondern ein Akt, der sich an der Substanz des Bildes ereignet“. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 334. Über die Gnade: „Auch sie ist ein immerfort aktualer Ausfluss aus der ewigen actualitas Gottes, auch sie ist nur, indem sie wird, indem sie immer neu aus Gottes Händen kommt.“ Ebd. 338. Zum Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas in der Gnadenlehre: „Der Unterschied zwischen den beiden großen hochmittelalterlichen Denkern ist zunächst nicht mit den Begriffen »heilsgeschichtlich« und »metaphysisch« festzulegen, sondern als ein Unterschied von dynamisch-aktualer und statisch-substantialer Denkweise zu benennen.“ Ebd. 341. Vgl. 342. Vgl. auch der personale Aspekt der Gnade bei Bonaventura, Ebd. 346.

1918 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 62.

1919 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 131-137.

1920 Vgl. vor allem Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 140-144.

reale Rückführung in das ewige Wort, von dessen urbildlicher Gestalt sie ausgegangen ist, durch dessen erlösende Menschheit sie zurückgeführt wird.“[1921]

Wenn das obige Zitat aus dem Korintherbrief im Zusammenhang von reductio der Schöpfung und Logostheologie steht und die reductio selbst als Einbeziehung in den Sohn verstanden wird, dann sehen wir hier – in ganz anderem Kontext – eine Verwandtschaft zum kulttheologischen Grundproblem des Augustinus, wie Ratzinger dies in der Dissertation dargestellt hatte. Wie geschieht die Teilhabe am gottförmigen Menschen? Wenn wir dies alles zusammen sehen, dann ist es zumindest nicht übertrieben, anzunehmen, daß der Begriff des logosgemäßen Gottesdienstes, den Ratzinger bereits in seiner Dissertation kurz erwähnt hatte und den er später stets mit der einschlägigen Stelle von Röm 12,1 begründen wird, eine seiner entfernteren Wurzeln in Ratzingers Denken auch in den eben skizzierten Gedanken seines Habilitationsprojektes hat, der bonaventuranischen Logosspekulation im Kontext der Heilsgeschichte. Dies unterstreicht einmal mehr die Bedeutung der kosmischen Sicht in Ratzingers Liturgieverständnis und die christologische Fundierung der „logike latreia“.[1922]

3.2.3 Schlußbemerkung zum Verhältnis der Liturgietheologie Ratzingers zu seinen Qualifikationsarbeiten

Wir konnten bei der Behandlung der Dissertation und des Habilitationsprojektes bemerken, daß beide großangelegten Untersuchungen im Kontext einer Theologie der Geschichte stehen. Die Dissertation hat uns entscheidende direkte kulttheologische Grundaussagen Ratzingers geliefert, die sein Denken bis heute kennzeichnen. Erinnert sei besonders an den augustinischen Opferbegriff und die kulttheologische Zentralität der Leib-Christi-Lehre. Erwähnt sei auch die zentrale Stelle der Caritas in Ekklesiologie und Eucharistielehre und der damit verbundene eine Kult in Liturgie und Ethos.

Das Habilitationsprojekt war weniger direkt mit der kulttheologischen Problematik beschäftigt. Hier wurde Ratzinger in seiner Auseinandersetzung mit Bonaventura aber eine wichtige forma mentis vermittelt, die sein theologisches Arbeiten als ganzes stark geprägt hat.

[1921] Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 412.

[1922] Bestätigt wird dies auch dadurch, wie Ratzinger in einer erstaunlichen Kontinuität in seinem Spätwerk die 'logike latreia' begründet, nämlich auch mit Blick auf Kosmos und Logostheologie: „Von da aus wird man den paulinischen Begriff der »logike latreia«, des logosgemäßen Gottesdienstes, als die angemessenste Formel für die Wesensgestalt der christlichen Liturgie ansehen müssen. In diesem Begriff fließen die geistigen Bewegungen des Alten Testaments wie die Prozesse der inneren Reinigung der Religionsgeschichte, menschliches Suchen und göttliche Antwort zusammen. Der Logos der Schöpfung, der Logos im Menschen und der wahre, menschgewordene ewige Logos – der Sohn – treffen aufeinander.“ Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 60. Diese Sätze erhalten nur im Lichte seines Habilitationsprojektes volle Erhellung.

Schließlich liegen hier die Wurzeln einiger wichtiger Eigenarten seiner Liturgietheologie begründet, wie etwa der Zusammenhang zwischen Liturgie und Tradition im Sinne des dynamischen Offenbarungsverständnisses, die innere Einheit beider Testamente und die Vereinbarkeit von Heilsgeschichte und Theologie des Kosmos.

Beide Arbeiten stehen aber zuweilen auch mit Blick auf die Grundlagen der Liturgietheologie in einem gewissen Wechselverhältnis. So werden etwa im Habilitationsprojekt die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich augustinischer und damit stark ekklesialer Opferbegriff mit einer kosmischen Sicht der Liturgie verbinden können. Wenn bei Augustinus Kirche Ort der Schrifterkenntnis ist[1923] und bei Bonaventura der Offenbarungsbegriff dynamisch, aber an die kirchliche Tradition gebunden, dann ergibt sich von hier eine ganz starke Betonung der Bedeutung der Ekklesialität im Denken Ratzingers, nicht zuletzt mit Bezug auf die Liturgie.

Bonaventuras Sicht hilft zudem zu einer noch einheitlicheren Sicht der beiden Testamente.

Zwar analysiert Ratzinger in beiden Arbeiten das Denken zweier bedeutender Kirchenlehrer. Wir haben aber durch Verweise auf sein späteres Werk zu zeigen versucht, wie sehr er sich dieses in vielen Punkten zu eigen gemacht hat. Dabei müssen wir uns eine wichtige Bemerkung von Ioan Moga über die Vätertheologie bei Ratzinger vor Augen halten und wir können sie in diesem Fall auch auf Bonaventura anwenden.[1924] Ratzinger gebraucht sie „nicht im Sinne eines auf die Deutung der Kirchenväter zentrierten theologischen Programms, aber auch nicht im Sinne einer rein äußerlichen kirchenväterlichen Absicherung oder Schmückung des eigenen theologischen Diskurses. Joseph Ratzinger skizziert aus systematischer Sicht einen Weg der Väteraktualisierung“ und dies „aus einer eindeutig ökumenischen Perspektive heraus.“[1925] Nur aufgrund eines solchen Verständnisses konnten seine Qualifikationsarbeiten, vor allem aber seine Promotionsschrift für die Eucharistietheologie, eine solch bleibende Anregung eines ganzen Theologenlebens werden. Beide Arbeiten sind also für das genetische Verständnis von Ratzingers Liturgietheologie von enormer Bedeutung. Voderholzer erwähnt, daß schon mehrfach auf biographische Parallelen zwischen

---

1923 „Das Neue Testament ist als geschichtliche Realität, d.h. als Kirche der objektive Intellekt des Alten. Wer in der Kirche ist, hat den intellectus scripturae. Dieser Satz ist umkehrbar: Wer den intellectus scripturae hat, ist auch in der Kirche.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 386.

1924 Dies aber entgegen der Absicht von Mogan, der zunächst einmal das Verbindende der gemeinsamen (!) Väter für Ost- und Westkirche betonen will.

1925 Ioan Moga, Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers – Ein orthodoxer Standpunkt, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., (Ratzinger-Studien 5), Regensburg 2012, 149-160, hier: 153.

den beiden Kirchenlehrern und Joseph Ratzinger hingewiesen worden ist[1926] – eine bemerkenswerte Fügung der Geschichte.

3.3 Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer

3.3.1 Die Liturgietheologie in den publizierten Beiträgen Joseph Ratzingers

Der folgende Abschnitt will im Sinne unserer genetischen Methodologie einen Überblick darüber bieten, in welchem der publizierten Werke des Professors Joseph Ratzinger sich für die Liturgietheologie relevante Bemerkungen finden. Es handelt sich also um einen liturgietheologischen Querschnitt seiner Forschung im Stil einer kommentierten Auflistung.[1927]

3.3.1.1 Homo ludens (1954/2010)[1928]

In diesem Vortrag setzt sich Joseph Ratzinger mit der Spieltheorie im Anschluß an Johan Huizinga und Romano Guardini auseinander. Dabei macht er als prinzipielles Problem aus, daß alle unter diesem Thema etwas anderes verstehen.[1929] Zur weiteren Klärung der Frage unterscheidet er eine kulturphilosophische und eine theologische Gruppe von Beiträgen. Bei ersterer – Ratzinger nennt etwa Hermann Hesse als Repräsentanten – suche man eine Antwort für den „Menschen, der keinen Kult mehr hat."[1930] Die Lösung ziele dabei auf die Beschäftigung des Menschen „im spielenden Umgang mit seiner eigenen Kultur" auf „d[as] ihr innewohnend[e] Göttlich[e]"[1931].

1926 Vgl.: Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Geschichte. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite, in: Marianne Schlosser / Franz-Xaver Heibl (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 72.

1927 In der Gliederung wird zur Erleichterung der chronologischen Nachverfolgung das Publikationsdatum des betreffenden Beitrags in Klammern angegeben. Wenn sich dort mehrere Daten finden, bedeutet dies einen Unterschied zwischen Entstehung und Publikation des betreffenden Beitrags. Über die chronologische Einordnung wurde dann im Einzelfall entschieden.

1928 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27. Bei diesem Text handelt es sich um einen Vortrag Joseph Ratzingers vom 6. Oktober 1954 auf der Theologenwoche in Josefstal, wie die Vorbemerkung sagt. Erstmals veröffentlicht in den MIPB.

1929 Vgl. Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 12.

1930 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 12.

1931 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 12.

Bei der Besprechung der theologischen Gruppe erwähnt er auch seinen Lehrer Pascher. Ausführlicher geht er aber auf Guardini ein, der „Kult“ mit „Spiel“[1932] indentifiziere. Diese zweckfreie Bestimmung richte sich gegen die damalige Fassung der Meßopferlehre:

> „In den damaligen Dogmatiken geht es bei der Messopferlehre weitgehend um die Messopfer*früchte*, um die merita, die dabei erzielt werden, d.h. also: Die ganze Messe, der ganze Kult wird hier nur noch unter der Fragestellung des 'um zu' gesehen: Wozu geschieht das? Was wird dabei gewonnen? Welchen Zweck erfüllt es? Nun war eben dies der große Durchbruch der Liturgischen Bewegung, dass sie Kult wieder als Kult sah und wieder erfasste, dass er zunächst eben nichz in der Um-zu-Haltung zu geschehen hat.“[1933]

Ratzinger möchte diesen Erkenntnisgewinn wahren, fragt aber, ob alles Zweckfreie bereits als Spiel definierbar sei. Huizinga habe deswegen diesen Ansatz „bedeutend radikaler durchgeführt“[1934] und auf das Unterscheidende zum normalen Leben hingewiesen. Auch Pascher habe in dieser Richtung gedacht. Liturgie der Sakramente sei hier

> „ein Spiel, zu dem die Spieler ontologisch geprägt sein müssen, um mitspielen zu können; für den, der am heiligen Spiel der Eucharistie teilhaben will, ist z. B. der sakramentale Charakter der Taufe bwz. des Ordo erfordert.“[1935]

Huizinga habe aber nicht nur der Form, sondern auch der Sache nach Liturgie als Spiel gefasst. Ratzinger kritisiert allerdings dessen Ansatz beim „archaischen Menschen“[1936]. Die alte Kultur dennoch skizzierend, verweist er auf den letzten „Ernst des Menschen“ in diesen Kulturen, der im Kult „vor seinem Gott [steht]“[1937]. In einem weiteren Schritt verweist er auf den Ursprung der „großen Spiele der Menschheit“[1938] im Kult und nennt das Drama, die Musik und die bildende Kunst. Er kommt zum Schluß: „Der These Huizingas ‚Am Anfang von allem war das Spiel‘ können wir nun die andere These entgegenhalten: ‚Alles Spiel stammt aus dem Kult.‘“[1939] Erst das Christentum habe aber historisch gesehen so etwas wie nicht kultisches Spiel ermöglicht.

1932 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 14.

1933 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 14.

1934 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 15.

1935 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 15.

1936 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 18.

1937 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 19.

1938 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 19.

1939 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 21.

Hugo Rahner sehe nun demgegenüber das Leben selbst als Spiel.[1940] Allerdings erscheine hier das Spiel identisch mit der Kunst, was Ratzinger kritisiert.[1941] Im Hintergrund sieht er die ignatianische Lehre von der Indifferenz.

All den genannten Theorien gegenüber verweist Ratzinger auf ein in ihnen übergangenes wichtiges und ursprüngliches Element, das Spiel des Kindes. Es sei *„Vorvollzug des zukünftigen Lebens.“*[1942]

Bei der Frage, ob dann das Spiel dann überhaupt auf Erwachsene angewandt werden könne, unterscheidet er seinen individualen und seinen sozialen Aspekt. Ersterer sei eine Abwechslung vom Ernst des Lebens. Zum sozialen Aspekt bemerkt er:

> „Das Kinderspiel, dieser Urtyp des Spiels überhaupt, ist Einübung auf die Welt des Erwachsenen; das Spiel des Erwachsenen könnte dann sein die Einübung auf eine Welt höherer Gemeinschaft und Freude, christlich formuliert, die Einübung auf die Freiheit und Freude der Kinder Gottes.“[1943]

In seinen Konklusionen wendet Ratzinger dies auf den Kult an:

> „Der Kult muss so vollzogen werden, dass in einem bestimmten Sinne die Spielsehnsucht des Menschen darin ihre Erfüllung findet: Er muss wieder als Befreiung aus dem welthaften Ernst des Alltags erfasst werden, als die Berührung mit jener Welt in der uns die Freiheit und Freude der Kinder Gottes anfanghaft schon gegeben ist.“[1944]

Darauf sei dann auch der Rest des Lebens hinzuordnen, auch sein direkt spielerischer Teil.[1945]

3.3.1.2 Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel (1954)[1946]

Joseph Ratzinger spannt in dieser Predigt einen Bogen vom Ruf an die Fischer vom See Genezareth zur Amtsbeschreibung des Priesters in der exhortatio des Pontificale Romanum zu Beginn der Weihehandlung. Dabei konzentriert er sich auf das Amt des Predigens, des Seg-

---

1940 Vgl. Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 23.

1941 Vgl. Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 23.

1942 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 25.

1943 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 26.

1944 Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 26.

1945 Vgl. Joseph Ratzinger, Homo ludes. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie, in: MIPB 3 (2010), 11-27, hier: 27.

1946 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669. Zuvor erstmals veröffentlicht als Predigtvorlage für den 4. Sonntag nach Pfingsten in: PrKat 98 (1959), 361-366. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 839 und ebd., Bibliographische Nachweise, ebd., 853. Predigten werden von uns nur dann herangezogen, wenn sie repräsentative Bedeutung haben, wie es hier etwa durch die Veröffentlichung als Vorlage der Fall ist.

nens und des Opferns. Die Spendung des Segens verbindet er mit dem Opfer, denn der Segen habe seinen Ursprung im Kreuz. „Deswegen ist die dritte und höchste Aufgabe des Priesters das Opfern.“[1947] Dies meine zuerst die Eucharistie, „in der das Kreuzesopfer Christi von Neuem gegenwärtig wird.“[1948] Von hier leitet Ratzinger direkt den traditionellen Anspruch an das Leben des Priesters ab, denn hinter der Messe

> „muss auch immer das persönliche Opfern des Priesters stehen, der Tag und Tag seine eigene Liebe, die Sehnsucht seines Lebens nach Glanz und Glück weggibt, um sich ganz Gott zur Verfügung zu halten.“[1949]

Hat Ratzinger zunächst die Formulierung der Gegenwart des Kreuzesopfers gebraucht, so sieht er doch auch einen aktiven Part des Priesters darin, der „den hohen Dienst des Opferns vollzieht“[1950]. Aus diesem ergibt sich ein „immer mehr“[1951] mit Blick auf das Leben „aus der Kraft dieses Opfers“[1952] und den Empfang des Segens. Dies sei mit Blick auf die Mysterientheologie Casels gesagt, die, wie wir gesehen hatten, beim Opferakt selbst der Kirche nur die Rolle des passiven Beschenktwerdens zuerkennt. Die zentrale Stellung des Priesters beim Opfergeschehen verdeutlichen auch folgende Sätze, wo Ratzinger mit Blick auf Joh 21, 18 jene traditionelle Zeremonie der Priesterweihe deutet, in der man mit dem Konzil von Florenz (DH 1326) jahrhundertelang die Materie dieses Sakramentes sah:

„Wiederum ist es wie ein Nachhall jenes Ereignisses, wenn in der Stunde der Priesterweihe die gesalbten Hände des Priesters fest aneinander gebunden werden und wenn er mit diesen gebundenen Händen den Kelch berührt, in dem er bald das erlösende Blut des Herrn dem ewigen Vater hinhalten wird.

> Seine Hände sind gebunden und werden nie wieder ihm selber gehören. Sein ganzes Wesen ist gebunden für Gott.“[1953]

1947 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 668.

1948 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 668.

1949 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 668.

1950 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 668.

1951 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 668.

1952 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 668.

1953 Joseph Ratzinger, Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4. 7. 1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669, hier: 669.

3.3.1.3 Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer (1955)[1954]

Vom Gestus der Handauflegung des Presbyteriums, wobei im traditionellen Römischen Ritus jeder Priester anschließend die Hand weiter ausgestreckt hält, deutet Ratzinger das Priestertum vom Begriff des Segens her und betont die „Segensgewalt“[1955] des Primizianten. Wiederum wird die Eucharistiefeier als „höchst[e] Aufgabe“[1956] des Priesters hervorgehoben. Ratzinger betont nun deren Mahlcharakter. Der Priester sei hier

> „eigentlich nicht ein Bevorzugter, sondern er feiert die heilige Messe, um euer Tischdiener zu sein. Er ist gleichsam der Tischdiener Gottes, der euch den Tisch des göttlichen Mahles deckt.“[1957]

Von hier her leitet Ratzinger zum Hirtenamt des Priesters über. Dieser müsse „teilnehmen an der Lebenshingabe Jesu Christi.“[1958] Wiederum taucht das persönliche Opfern des Priester somit im Kontext der Eucharistie auf, auch wenn von dieser zunächst nur der Mahlcharakter Erwähnung findet. Den Vollzug der Eucharistie sieht Ratzinger aber im Kontext des „Für die Gläubigen“ und kann von hier auf das Hirtenamt zu sprechen kommen. Dies ist auch ein Hinweis, wie eng verbunden er all diese Wirklichkeiten schon damals sieht, insbesondere die verschiedenen priesterlichen Ämter.[1959] Am Schluß der Predigt kommt er dann nochmals auf die Messe. Der Neupriester werde „nun im Hochgebet zum Diener des Wunders der heiligen Wandlung“[1960]. Das Orate fratres, das er zuvor spricht, deutet Ratzinger hier erstaunlicherweise nicht auf den Mitvollzug der Gläubigen beim Meßopfer, obwohl dies seit Mediator Dei Gemeingut der Verkündigung geworden war, sondern als Ruf um Gebet für den Priester, genauer, „dass dieses Priesters und aller Priester Lebensopfer angenehm sei vor Gott dem Herrn.“[1961] Auch hier sehen wir eine deutliche Betonung des Priestertums bei der Messe. Die Eucharistie ist eng mit der Lebenshingabe des Priesters verbunden.

1954 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677. Zuvor erstmals erst veröffentlicht in: MIPB 2 (2009), 25-30. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 839 und Ebd., Bibliographische Nachweise, ebd., 853.

1955 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 671 und 675.

1956 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 674.

1957 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 674.

1958 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 674.

1959 Vgl. auch ebd., 677.

1960 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 677.

1961 Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 677.

3.3.1.4 Rezension zu: Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche (1956)[1962]

Es handelt sich bei diesem rezensieren Werk um die Dissertationsschrift von Alfred Läpple. Ratzinger beginnt seine Rezension mit dem Blick auf die geistesgeschichtliche Entwicklung zwischen den beiden Weltkriegen. Dabei scheinen der Personalismus in der Folge des Denkens von Kierkegaard, wie ihn Theodor Steinbüchel vertrat, und die Liturgische Bewegung im Gegensatz zueinander zu stehen. Für letztere sei das „Neuerlebnis von Kirche und Gemeinschaft“[1963] prägend. Ratzinger nennt als Bezugspunkt die Frühschriften Guardinis. Läpple sei von beiden Seiten her geprägt. Erstmals versuche er „eine Konfrontierung und innere Verschmelzung der beiden geistigen Linien“.[1964] Erschienen sei bislang nur die Untersuchung der erstgenannten Strömung[1965] und diese befasse sich hauptsächlich mit dem „»dialogische[n] Personalismus«“[1966] John Henry Cardinal Newmans. Hier muß ergänzt werden, daß Band II leider nie erschienen ist.

Die wenigen Sätze, die Ratzingers Ausgangspunkt bei der Rezension sind, haben aber keine geringe Bedeutung. Wie wir gesehen haben, ist Alfred Läpple seit den gemeinsamen Tagen in Freising einer seiner engsten Freunde und die Themen des Austauschs beider kreisten auch um Newman, Steinbüchel und den Personalismus. Zugleich wurde er selbst aber mehr und mehr von der Liturgischen Bewegung erfaßt (also der genannten zweiten Geistesströmung) und erfuhr dies wohl keineswegs als Gegensatz. In diesen Zeilen deutet er also an, daß er einen inneren Bezug der beiden geistesgeschichtlichen Strömungen sieht. Solch ein innerer Bezug kann aber nur zu jenem sehr persönlichen, existentiellen und zugleich gemeinschaftlichen, schließlich authentischen Verständnis der Liturgie führen, wie wir es an Ratzinger geradezu ablesen können.[1967] Insofern verraten diese wenigen recht frühen Zeilen viel über den Rezensenten und seine geistig-geistlichen Absichten selbst.

1962 Joseph Ratzinger, Rez. Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman. Teil I., München 1952, in: JRGS 8/2, 1265-1266. Zuvor erstmals veröffentlicht in: KlBl 36 (1956), 223-224. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 8/2, 1462.

1963 Joseph Ratzinger, Rez. Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman. Teil I., München 1952, in: JRGS 8/2, 1265-1266, hier: 1265.

1964 Joseph Ratzinger, Rez. Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman. Teil I., München 1952, in: JRGS 8/2, 1265-1266, hier: 1265.

1965 Vgl. ebd.

1966 Joseph Ratzinger, Rez. Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman. Teil I., München 1952, in: JRGS 8/2, 1265-1266, hier: 1266.

1967 „Wenn ich richtig sehe, hängt der Ausgang der letzten Papstwahl [sc. 2005, Anm. S.C.] auch mit der Art und Weise zusammen, wie Kardinal Ratzinger in einer Eucharistiefeier Abschied von Johannes Paul II. genommen hatte. Die Welt erfuhr hier ein glaubwürdiges Zeugnis für etwas, wonach sie sich sehnt: die Begegnung mit einem Geheimnis, das nicht des Rückzugs in dunkle Winkel bedarf, um mystisch attraktiv zu sein, und ins grelle Licht der Öffentlichkeit treten kann, ohne sich an die Herrschaft einer globalisierten Medienmacht zu verkaufen.“ Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 135.

3.3.1.5 Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57)[1968]

Dieser Beitrag ist insofern wichtig, da er eine interessante Bemerkung über seine Genese enthält. Ursprünglich für eine breitere Leserschicht gedacht, war er weniger akademisch konzipiert. Sein Ziel ist eine „unpolemische Darstellung der Grundlinien des neutestamentlichen Kirchenbegriffs“.[1969] Aufschlußreich ist aber vor allem die Bemerkung, daß Ratzinger sich „– speziell hinsichtlich des Leib-Christi-Begriffs – durch die neuere Forschung in einer unerwarteten Weise bestätigt fühl[t]“[1970]. Dies betrifft die Verquickung dieser Wirklichkeit mit dem Letzten Abendmahl und dem Motiv des Stammvaters sowie seine Darlegung zum Ursprung der Kirche.[1971]

Diese Bemerkungen sind insofern interessant, als Ratzinger offensichtlich schon vor dem hier erwähnten grundlegenden Artikel von Eduard Schweizer im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament sich wichtige, dort als richtig erwiesene Einsichten erarbeitet hat. Dies unterstreicht nicht nur Verweyens These, daß Ratzinger sich exegetisch vieles eigenständig aneignet hat[1972], es ist auch von Bedeutung für die Kenntnis von Ratzingers Ekklesiologie, die ja eng mit der Eucharistielehre zusammenhängt, und hier die frühe Zentralität der Leib-Christi-Lehre.[1973]

Das Abendmahl reiht Ratzinger in die Darstellung des Ursprungs der Kirche ein und sieht in ihm im Anschluß an die ausdrücklich genannten Adolf Schlatter, Traugott Schmidt, Ferdinand Kattenbusch, Karl Hermann Schelkle „den eigentlichen Kirchengründungsakt Jesu“.[1974] Erst hier werde der Jüngerschaft ein unverwechselbares Proprium geschenkt.[1975] Die Frage nach der Typisierung der Eucharistie als Paschamahl läßt Ratzinger offen, zeigt aber den inneren theologischen Bezug Jesu zum Pascha Israels.[1976] Dieses wird vor allem vom Aspekt der Geburt Israels als Volk her betrachtet. Mit Nils Alstrup Dahl wird der Kult Israels von da her definiert als

---

1968 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156. Erstmals veröffentlicht mit anderer Einleitung und unter anderem Titel in: LebZeug4 (1956/57), 19-34. Die Veränderungen existieren seit 1962 in der Veröffentlichung in: Humanitas Christiana. Werkblatt für das Erzbischöfliche Abendgymnasium Collegium Marianum Neuss 6 (1962), 2-11. Diese Version wurde auch für „Das neue Volk Gottes“ beibehalten. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8, 1431 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1450.

1969 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 140[1].

1970 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 140[1].

1971 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 140[1].

1972 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 404.

1973 Das Thema ist auch gerade in der hier beschriebenen Verquickung in den Vorlesungsmitschriften präsent.

1974 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 143.

1975 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 143.

1976 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144.

> „ein schöpferisches Geschehen, durch welches die geschichtliche und die eschatologische Erlösung vergegenwärtig und Israel als das Volk Gottes neu geschaffen wird.“[1977]

Dies wendet Ratzinger nun auf das Tun Jesu an. Dabei verbindet er Mahl und Hingabe des Herrn. Liturgisch dominiert aber der Mahlbegriff, wenn er sagt: „Christus versteht sich als das neue, wahre Paschalamm, das stellvertretend für alle Welt stirbt, und erhebt damit das Mahl, in dem sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken wird, zum wahren, endgültigen Paschamahl“, das nun „als der Quellgrund eines neuen Israel erscheint und als dessen bleibende Mitte.“[1978] Eine geradezu für Ratzinger typisches Bild[1979] taucht hier auf, wenn er sagt:

> „In diesem Mahl ist der eine selbe Herr unter ihnen, wo immer sie sind; alle genießen den einen Herrn, in den sie dadurch hineinverschmolzen werden“[1980].

Neben diese Gedanken stellt Ratzinger nun die Auslegung der Perikope von der Tempelreinigung als kulttheologische Grundaussage Jesu. Dabei wird der verheißene Gottesdienst bezeichnet als „höhere[r] Kult, dessen Zentrum sein eigener, verklärter Leib sein wird.“[1981] Das Zerreißen des Vorhangs im Tempel wird ergänzend in klassischer Weise im Sinne eines kulttheologischen Bruchs zum Alten Bund gedeutet.[1982] In der Zusammenfassung des ersten Abschnitts fällt dann eine seit der Dissertation[1983] (in verschiedenen Varianten) klassische Formulierung: „Das neue Gottesvolk ist Volk vom Leib Christi her.“[1984]

Ratzinger untersucht in diesem Beitrag auch wieder die paulinische Leib-Christi-Lehre und kann dabei natürlich auf seine Dissertation zurückgreifen.[1985] In Weiterentwicklung der in seiner Promotionsschrift ausgemachten Grundsäulen des Leib-Christi-Begriffs bei Paulus (gottesdienstliche Reihe und Motiv der Brautschaft) fügt er nun den Stammvatergedanken

---

1977 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144. Ratzinger zitiert Nils Alstrup Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchen-Bewusstsein des Urchristentums, Oslo 1941; Fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage, mit einem neuen Vorwort, Darmstadt ^{2}1963, 272.

1978 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144f.

1979 Vgl. dazu etwa: 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, „Bamberger Theologische Studien 22“, ^{2}2005, 267f.

1980 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 145. Das Bild der Verschmelzung wird variiert und ist typisch für Ratzingers theologischen Wortschatz. Vgl. etwa auch: „Der Mensch, der dies Brot aufnimmt, wird *ihm* assimiliert, wird von ihm aufgenommen, wird eingeschmolzen in dieses Brot und wird Brot wie Christus selbst.“ Joseph Ratzinger, Kommunion – Kommunität – Sendung, in JRGS 8/1, 308-332, hier: 323.

1981 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 145.

1982 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 145.

1983 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 417.

1984 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 146, Vgl. ebd. 151 und 156.

1985 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 409^{22}.

hinzu.[1986] Brautschaftsmotiv und Stammvatermotiv zielen auf die Einheit von Christus und den Gläubigen, „dass sie mit Christus ein einziger, dass sie »Sohn im Sohne« (Eckhart) sind.“[1987] Die gottesdienstliche Gedankenreihe des Corpus Paulinum beantworte nun, wie diese Einheit entsteht.[1988] Die Berührung mit dem Kreuz des Herrn durch die Taufe ist hier zunächst zu nennen,[1989] dann aber vor allem die Eucharistie. Der Blick auf Taufe und Eucharistie erfolgt also aus der Perspektive sowohl des Stammvatergedankens als auch des Brautschaftsmotivs. Damit betont Ratzinger erstmals die innere logische Gedankenfolge der Leib-Christi-Lehre des Corpus Paulinum. Die Taufe schenkt, „in den neuen Adam hineingeboren“[1990] zu sein, die Eucharistie hat das Ziel, diese Einheit zu erhalten[1991] und ist Selbstvollzug der kirchlichen Existenz.[1992] Das bedeutet:

> „Was das Stammvaterbild ideell aussagt, das wird in der Taufe real vollzogen … und was das Brautbild gedanklich meint, das wird in der Eucharistie verwirklicht: unsere Liebeseinheit mit Christus, die uns ein Leib (Pneuma-Leib) werden lässt mit ihm.“[1993]

Mit dem Verweis auf den pneumatischen Leib klingt an, was Ratzinger sich in seiner Dissertation zum Verhältnis von Glaube, Geist und Leib erarbeitet hat.[1994]

Ratzinger betont, daß sich gerade an der Feier der Eucharistie, die er zuvor als Vollzug des Kirche-Seins hervorgehoben hatte, eine Schnittstelle zur rechtlichen Struktur der Kirche ergibt, die nicht eine spiritualistische Wirklichkeit sei, sondern hier konkret faßbar würde.[1995] Die Frage der Zuordnung von rechtlicher und geistlicher Seite der Kirche hatte schon Romano Guardini und seinen Freund Karl Neundörfer beschäftigt. Liturgie stand aber hier als contemplatio eher unverbunden neben dem Recht.[1996] Ratzinger sieht in der Eucharistie gerade die Brücke der geistlichen Wirklichkeit zur rechtlichen Struktur der Kirche. Dies

---

1986 Dieser klang, allerdings ohne Bezug auf Paulus, bereits im Habilitationsprojekt an. Vgl. Joseph Ratzinger, Anhang: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651, hier: 650.

1987 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

1988 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

1989 „So wird Kirche noch immer vom Kreuz her, und das Kreuz ist noch immer der Quellpunkt der Kirche.“ Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

1990 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

1991 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 149.

1992 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148. Ratzinger bezieht sich beim paulinischen Leib-Christi-Begriff weiters auf: Alfred Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster ^{2}1940 und Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.

1993 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 149.

1994 Vgl. besonders: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283-288.

1995 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 150.

1996 Vgl. Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985, 88f.

führt ihn zu jener dichten Wesensbeschreibung von Kirche, die sowohl die sichtbare Gestalt als auch die unsichtbare Wirklichkeit umgreift:

> *„Kirche ist jene Gemeinschaft, die in der sichtbaren und geordneten Kultversammlung ihr unsichtbares Wesen als Leib Christi bestätigt und erfüllt.“*[1997]

Das Äußere grenzt Ratzinger mit Nachdruck von Veräußerlichung ab und wendet sich gegen „jede juristische und ritualistische Erstarrung“[1998] der Eucharistie. Zugleich zeigt er, wie in ihr „die beiden Seiten der kirchlichen Existenz“[1999], nämlich Liebe und Ordnung wurzeln. Erstere ohne Eucharistie habe „mit der von Christus gemeinten Agape nicht mehr allzuviel gemein“.[2000] Mit Blick auf die Eucharistie betone Paulus den Korinthern gegenüber gerade die Ordnung. Ratzinger faßt dies zusammen:

> „So ist aber eine Kirche, die sich von der Eucharistie her als Leib Christi versteht, nicht nur eine Kirche der Liebenden, sondern ebenso notwendig eine Kirche heiliger Ordnung, eine hierarchisch gegliederte Kirche.“[2001]

Ratzinger bezieht sich auf die Studien Ludwig Freiherrn von Hertlings SJ[2002] zur eucharistischen Ekklesiologie, die eine Kommuniongemeinschaft in hierarchischer Ordnung meint. Dabei ist die konkrete Gemeinde „Erscheinungsform der »einen Kirche Gottes«“,[2003] die in communione mit allen rechtmäßigen Gemeinden steht. „Dabei galt aber immer Rom sozusagen als der Index dafür, wo die rechte Kommuniongemeinschaft war.“.[2004] Diese liturgietheologische Grundgegebenheit – nämlich die Frage der rechten Eucharistie – hat also weitreichende ekklesiologische Konsequenzen und führen zu einer klaren Verortung der Primatslehre in der Eucharistie:

> „Der theologische Ort des Primates ist … die Eucharistie, in der Amt *und* Geist, Recht *und* Liebe ihre gemeinsame Mitte und ihren gemeinsamen Ausgangspunkt haben.“[2005]

Ratzinger wendet sich gegen eine Überbetonung des Volk-Gottes-Begriffs, auch das ein Ergebnis seiner Promotionsschrift. Mit Blick auf die Väterzeit hebt er noch ein weiteres

---

1997 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 151.

1998 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 154.

1999 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 154.

2000 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 154.

2001 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 154.

2002 Ludwig Hertling, Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: MHP 7, Rom 1943, 3-48. Zur bleibenden Bedeutung dieser Studie Vgl. Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg [2]2012, 214-217.

2003 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 155.

2004 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 155.

2005 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 156.

Thema ins Relief, das ihm seit der Dissertation wichtig geworden war[2006], nämlich die enge Verbindung von Eucharistie und Liebe:

> „[D]ie tägliche christliche Liebe [ist] ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens, und so vollendet sich auch erst in ihr das Leib-Christi-Sein der Christen, das in der eucharistischen Feier seine bestimmende Mitte, aber eben deshalb auch fordernde Mitte hat.“[2007]

Die Eucharistie vollzieht sich also in einer zweifachen, aufeinander bezogenen Weise: In der eucharistischen Feier und in der täglichen Bruderliebe, die von der Feier gefordert und getragen wird und wieder auf die Feier als Mitte des Kirche-Seins verweist.

Dieser Beitrag ist von uns von Bedeutung, weil er einerseits zeigt, wie tief Ratzinger von seinen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten geprägt ist. Andererseits zeigt er aber auch einen entscheidenden neuen Punkt, nämlich die hier mit den Arbeiten von Hertlings betonte hierarchische, ja primatiale Komponente seiner eucharistischen Ekklesiologie.

3.3.1.6 Rezension zu: Yves Congar, Der Laie (1958)[2008]

In seiner Rezension würdigt Ratzinger, daß Congar in seiner Theologie des Laikats die Unterscheidung „von »Struktur« und »Leben«“[2009] einführt. Dabei komme der apostolisch verstandenen Struktur das ordnende Element zu. In dieser Unterscheidung sieht der Rezensent eine Lösung, Einseitigkeiten in Richtung einer theologischen Orientierung auf die Gemeinde hin oder einer Reduzierung von Kirche auf Hierarchie zu vermeiden. Auch wird sehr positiv vermerkt, daß Congar so vermeiden kann, „das Priestertum der Gläubigen von der Eucharistie her zu definieren“, denn dies sei

> „ein Versuch, der fast alle bisherigen Theologien des Laientums belastete und notwendig scheitern musste, indem er entweder die unverrückbaren Grenzen der sakramentalen Vollmacht zu wenig berücksichtigte oder der wahren Würde des Laien nicht genügend Rechnung tragen konnte.“[2010]

2006 Vgl. „Es gibt nicht auf der einen Seite ein uneigentliches moralisches oder persönliches Opfer und daneben ein eigentliches kultisches, sondern das erste ist die res des letzteren, in dem dieses erst seine eigene Wirklichkeit hat.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291. Ratzinger bezieht sich ausdrücklich auf seine Dissertation, allerdings auch auf: Emil Mersch, Le corps mystique du Christ, Etudes de théologie historique, Paris ^{3}1951 und Sebastian Tromp, Corpus Christi, quod est ecclesia (aber ohne Angabe des Bandes). Die Bände erschienen: I, Roma ^{2}1946, II, 1961.

2007 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 153.

2008 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276. Zuvor erstmals veröffentlicht in: WuW 13 (1958) 718.

2009 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276, hier: 1274. Er selbst wird inhaltlich in seiner systematischen Darstellung der Ekklesiologie für das LThK^{2} auch darauf zurückgreifen. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 208.

2010 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276, hier: 1275.

In diesem Kontext verweist er auf die Verwandtschaft dieser Lehre zu den Studien von Bernhard Durst[2011] und durch diese zum hl. Thomas. Die Differenzierung von Durst findet nun Eingang in die Rezension. Er unterscheidet ein dreifaches Priestertum, nämlich, der Struktur nach jenes

> „der sakramentalen Charaktere, das sich in ein weihepriesterliches und ein laikales teilt; ersteres ist aktiv, um zu feiern, letzteres aktiv, um teilzuhaben. Dazu kommt aber auf der anderen Seite noch das Priestertum in der Ordnung des »Lebens« , das ein geistig-reales Priestertum im Sinn des biblischen Begriffs geistiger Realitäten ist.“[2012]

Dabei sei auf der Seite des ‚Priestertums der Struktur' „die Rolle der Gläubigen aktiver ist als in den letzten Jahrhunderten sichtbar wurde“[2013], aber wichtiger als das scheint ihm, daß nun das Priestertum der dritten Art gewürdigt wird, an dem alle Glieder der Kirche kraft der Taufe teilhaben und „in dem die große Hostie des »ganzen Christus« bereitet wird.“[2014]

Ganz traditionell weist also Ratzinger (mit Congar[2015]) den äußeren Vollzug der liturgischen Handlung dem Amtspriestertum zu. An diesem Vollzug haben die Gläubigen einen aktiven Anteil. Dies alles ist aber nur der Ebene der Struktur zugewiesen, die, wenngleich auch notwendiger Garant des apostolischen Ursprungs, das eigentliche Leben ‚nur' ordnet.

Das Leben entfaltet sich auf der Ebene des Priestertums des Lebens. Der Aspekt dieses Priestertums hat Berührungspunkte mit der augustinischen Idee des Kultes der Liebe, den wir in Ratzingers Dissertation gesehen hatten. Von daher mußte sich der Rezensent hier besonders von Congars Theologie angesprochen fühlen.

Allerdings stehen diese Aussagen hier im Kontext der Frage der Zuordnung von Amtspriestertum und Priestertum der Gläubigen. Wenn Ratzinger in seiner Rezension mit Congar das Priestertum des Lebens wie oben gezeigt beschreibt, dann bedeutet dies auch, daß sich nach seiner damaligen Sicht Priester und Laien in der Wirkung aus der Darbringung des eucharistischen Opfers eigentlich nicht unterscheiden. Das wiederum ist nicht ganz kohärent zu der zwei Jahre zuvor in der (gerade behandelten) Primizpredigt für Franz Niedermayer noch

---

2011 Abt Bernhard Durst (1882–1966) hat sich mehrfach diesen Fragen gewidmet: Vgl. Bernhard Durst, Dreifaches Priestertum, Neresheim 1946; ders., Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertum (Studia Anselmiana 32) Neresheim 1953. Später erschien noch: Ders., Die Eucharistiefeier als Opfer der Gläubigen, Rotteburg a.N. 1960.

2012 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276, hier: 1275.

2013 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276, hier: 1275.

2014 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276, hier: 1275.

2015 Vgl. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, 336.

betonten Lebenshingabe des Priesters[2016], für die die Gläubigen beten sollen. Diese Betonung hebt das Lebensopfer des Priesters deutlich ab von dem der Gläubigen. So muß sich demnach auch sein ‚Priestertum des Lebens' von der Ausübung des Amtes herleiten. Insofern könnte man fragen, ob Ratzinger hier im Anschluß an Congar nicht etwas zu stark trennt, was zusammengehört, und was er an anderer fast zeitgleicher Stelle auch als zusammengehörig erkennt.

Die Formulierung der großen geistigen Hostie verweist wieder auf die Opfertheologie des hl. Augustinus, die sich Ratzinger von seiner Dissertation her zu eigen gemacht hat[2017] und die in der Rezeption des hl. Thomas auch bei Congar präsent ist.[2018] Zugleich zeigt sich hier das Eucharistieverständnis seines Lehrers Joseph Pascher. Diese Zusammenhänge hatten wir gesehen.

3.3.1.7 Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958)[2019]

Der vorliegende Beitrag Joseph Ratzingers behandelt zumeist Themen, die nicht unsere Untersuchung betreffen. Er wird hier deswegen angeführt, weil er unter den praktischen Hinweisen, die der Autor gegen Ende zur Verkündigung bringt, auch ein Bild davon vermittelt, wie er sich die Predigt vorstellt. Dabei geht er mit einem guten Sinn für Humor auf ihre Dauer ein, was übrigens Rückschlüsse auf die Dauer seiner Zelebration zuläßt:

> „Die Messe dauert nicht mehr als 30 Minuten, die Predigt soll noch kürzer sein. 15 Minuten genügen m. E. für die innerliturgische Predigt vollauf. Für weitergehende religiöse Bildungsarbeit stehen die zwei großen Predigtzyklen des Jahres zur Verfügung: Fastenpredigt und Maipredigt sowie die Vorträge."[2020]

Auffallend ist, daß er hier von „innerliturgischer Predigt" spricht, obwohl gemäß damaliger liturgischer Ordnung die Predigt gewissermaßen als eine Unterbrechung der Liturgie galt, was sich etwa generell im Ablegen des Manipels, aber auch – im Fall der Predigt von der Kanzel – des Meßgewandes zeigt.

2016 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 677.

2017 Vgl. etwa Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 290.

2018 Vgl. z. B.: Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, 293f.

2019 Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868. Bei diesem Text handelt es sich um den Vortrag Joseph Ratzingers vom 9. Oktober 1957 zur Versammlung der Bezirkspräsides des Kolpingvereins in Regensburg. Erstveröffentlichung in: KlBl 38 (1958), 211-212.235-237. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1155 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1170.

2020 Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868, hier: 865.

Inhaltlich fordert Ratzinger für die Predigt in der Meßliturgie eine Begrenzung auf das rein Religiöse. Dabei wendet er sich gegen die „panegyrische Predigt“, die „immer sinnloser [wird]“[2021]. Der Anspruch an den Prediger ist hoch. Ratzinger bemerkt:

> „Vom Prediger selbst muss absolute Ehrlichkeit in subjektiver und objektiver Hinsicht gefordert werden, in Gestus, Tonfall usw. Unverdautes soll nicht gesagt werden. Hier liegt auch der Grund, weshalb ich nichts von einer forcierten Modernität halte: Der Prediger muss und darf nur *seine* Wahrheit geben, alles andere wirkt lächerlich.“[2022]

Ratzinger fordert weiters die Eröffnung eines Zugangs zur Heiligen Schrift durch die Predigt und betont die Christozentrik der Verkündigung.[2023] Er deutet die Predigt selbst von der Christologie her, wenn er sagt: „Wie jede Inkarnation bedeutet sie nicht nur Enthüllung, sondern ebenso sehr auch Verhüllung der göttlichen Wirklichkeit.“[2024] Der Prediger ist „reines Gefäß der Inkarnation des Wortes“[2025].

3.3.1.8 Kirche und Liturgie (1958/2008)[2026]

Ausgangspunkt der Darlegungen Ratzingers ist in diesem Beitrag die Perikope der Tempelreinigung, die er schon in „Ursprung und Wesen der Kirche“ kulttheologisch behandelt hatte. Diesmal deutet er sie ausführlicher, konkret auf Mal 3,1ff. als „Vollmachtshandlung“,[2027] die direkt gegen den alttestamentlichen Kult gerichtet ist.[2028] Es geht um die Ersetzung des Tempels durch Christus selbst.[2029] Ratzinger geht dabei auf die Anbetung in Geist und Wahrheit (Joh 4,23) und damit auf einen zentralen Begriff der Liturgietheologie ein. Er wendet sich deutlich gegen eine „fälschlich spiritualistisch[e]“[2030] Deutung und legt selbst eine rein christologische vor: „Der Geist und die Wahrheit ist eben der lebendige Herr, der

---

2021 Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868, hier: 865.

2022 Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868, hier: 865.

2023 Vgl. Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868, hier: 866.

2024 Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868, hier: 867.

2025 Joseph Ratzinger, Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868, hier: 868.

2026 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177. Erstmals veröffentlicht mit funktionalen Zwischenüberschriften in: MIPB 1 (2008), 11-27. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1432 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1450. Ursprüngliche Quelle der Veröffentlichung in den MIPB ist ein gebundenes, hektographiertes Skriptum mit dem Titel: „Liturgie und Caritas. Österreichische Theologenwoche von 14. bis 20. Juli 1958 in Salzburg“. Der Beitrag Ratzingers findet sich dort auf den Seiten 23-29. Vgl. die Vorbemerkung zur Veröffentlichung in den MIPB 1 (2008), 13.

2027 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 157.

2028 Die Vorlesungsmitschriften bezeugen eine zeitgleiche Behandlung des Themas durch Ratzinger in der Christologie. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

2029 „An die Stelle des bisherigen Tempelkultes setzt Jesus einen Kult, dessen Zentrum nicht mehr der steinerne Tempel, sondern sein eigener verklärter Leib ist. Er selbst ist der neue, wahre Tempel“. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 158.

2030 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 158.

Eingeborene Gottes, in dem der neue Kult erfolgt."[2031] Diese Deutung zeichnet sich durch eine starke Betonung der Leiblichkeit Jesu aus, enthält also eine starke Entgegensetzung zu jeder spiritualistischen Auflösung.[2032] Damit wird der Leib des Herrn Zentrum allen Kultes. Ratzinger kommt hier biblisch begründet zu dem zentralen Kultbegriff, den er bei Augustinus herausgearbeitet hatte. Der Fortschritt gegenüber seinem Erstlingswerk liegt in der Hineinnahme einer biblischen Christologie, zu der ihn wohl sein Lehrauftrag in Freising brachte und die in seinem Werk bis zu den Jesus-Büchern immer wichtiger werden wird.[2033] Auffallend ist folgende Formulierung:

> „Aller Kult und so auch alle Liturgie als konkrete Vollzugsform des Kultes ist mithin inskünftig geknüpft an den Herrn, der die Gegenwart Gottes unter den Menschen und die Zusammenfassung der Verherrlichung Gottes durch die Menschen in einem ist."[2034]

Kult und Liturgie werden hier also voneinander fein unterschieden und der Blick auf die Form gelenkt. Liturgie ist nicht schlechthin Kult, sondern konkrete Form seines Vollzugs[2035], und diese muß wie der Kult selbst an Christus anknüpfen, von ihm her bestimmt sein. Hier liegt der Sache nach die früheste Bezeugung dessen vor, was Ratzinger in seinen späteren Schriften weiter entfalten und einfordern wird: Die logosgemäße Form (!) des Gottesdienstes in all seinen wesentlichen Vollzügen[2036], nicht nur seine rein rationale logosgemäße Wesensbestimmung, wie es fast schon ein unverbindlicher Allgemeinplatz zu werden droht. Die beiden klassischen Ziele des Kultes selbst werden im vorliegenden Ratzinger-Text übri-

---

2031 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 158.

2032 Interessant ist die Verwendung der sehr prägnanten Formulierung „Fleischestempel" sowie an dieser Stelle (ebd. 158) als auch im Freisinger Christologieskript. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47f.

2033 Einige Formulierungen finden sich fast wörtlich auch im Freisinger Christologieskript. In „Kirche und Liturgie" heißt es: „Er selbst ist der einzige Ort der Gegenwart Gottes unter den Menschen, und wer immer zu Gott kommen will, muss es durch ihn tun. Er ist die einzige legitime Opferstätte der Menschheit und jedes wahre Opfer muss Opfer sein in ihm." (Ebd., 159). In der Mitschrift der Freisinger Vorlesung lesen wir: „Indem Jesus sich als den neuen Tempel kennzeichnet, nimmt er dies in Anspruch. Er selber ist also der einzige Ort der Gottgegenwart unter den Menschen. Wer immer zu Gott kommen will, muß es durch ihn. … Er ist die einzige legitime Opferstätte der Menschheit; jedes wahre Opfer muß in ihm sein, der das einzig wahre Opfer ist." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48. Mit der Formulierung „Opfer sein in ihm" wird ein zentrales kulttheologisches Motiv der Promotionsschrift aufgegriffen, die Übergabe des einen gottförmigen Menschen an den Vater. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283.

2034 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 159.

2035 Vgl. ähnlich: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165.

2036 Vgl. etwa die christologisch bestimmte, logosgemäße sakrale Kunst als zum Gottesdienst gehörig: „Aber es bleibt ein Unterschied zwischen der Sakralen (liturgisch bezogenen, dem Kirchenraum zugehörigen) und der allgemein religiösen Kunst. Die reine Beliebigkeit kann es in der Sakralen Kunst nicht geben. Formen der Kunst, die den Logos in den Dingen leugnen und den Menschen auf die erscheinende Sinnlichkeit fixieren, sind mit dem Sinn des Bildes in der Kirche unvereinbar." Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 121. und zur Musica sacra, die nach dem II. Vaticanum Wesensbestandteil der Liturgie ist (vgl. SC 112): „Die Musik des christlichen Gottesdienstes ist in einem dreifachen Sinn logosbezogen." Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 132.

gens mit Verherrlichung Gottes durch die Menschen und der Gegenwart Gottes unter den Menschen umschrieben. Kult außerhalb dieses christologischen ist „etwas Vorläufiges, Unzulängliches“.[2037]

Von der christologischen Begründung der Liturgie und des Kultes her, kommt Ratzinger dann wieder zum Thema der ekklesiologischen Fassung von Gottesdienst in strikter Identifizierung von Kirche und Christus,[2038] wie sie ja auch bei der Meßopferlehre von Gottlieb Söhngen ausgemacht werden konnte. Sowohl den Kirchenbegriff als auch den Liturgiebegriff entfaltet Ratzinger nun auf dieser Grundlage ausführlich. Klassisch schildert er die Anwendung der ἐκκλησία[2039] der antiken Polis[2040] auf die qahal Israels durch die LXX.[2041] Angewandt auf die Kirche weist er auf die liturgietheologischen Implikationen hin, die ein solcher Sprachgebrauch bezeugt, nämlich daß das Volk Gottes „sein Volksein in der kultischen Versammlung vollzieht und in diesem Vollzug je neu empfängt.“[2042] Die konkrete Verwendung des Wortes ἐκκλησία als Kultgemeinde, Ortsgemeinde und als Einheit von Ortsgemeinden gehen ineinander über.[2043] Hier bereits entwickelt Ratzinger seine Lehre vom Primat der Universalkirche,[2044] und sie ist kulttheologisch fundiert. Es ist unter den verschiedenen Bedeutungen von ἐκκλησία der Kultgemeinde jene Rolle zuzugestehen, die den Kir-

---

2037 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 159.

2038 „Wenn es das Wesen der Kirche ist, der *Christus totus* zu sein, der gegenwärtig gebliebene Leib des Herrn, dann ist es ihr darin und damit zugleich wesentlich, der wahre Tempel in der Welt, die lebendige Kultstätte des Ewigen in der Zeitlichkeit zu sein.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 159.

2039 Hier leistet er gewissermaßen eine Vorarbeit für die Ekklesiologievorlesung wenige Jahre später in Münster, die zum Teil wörtliche Formulierungen von „Kirche und Liturgie“ übernimmt. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 57-61.

2040 Dies hat Parallelen zu einigen Ausführungen der Freisinger Ekklesiologieskripten. Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 38.

2041 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 160f. Er verweist, wie schon zuvor und wie auch in den Vorlesungsmitschriften bezeugt auf die Studien von Wikenhauser.

2042 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 161.

2043 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 161f.

2044 Er spricht wörtlich davon, „dass nicht die Gesamtkirche die nachträgliche Summierung der Einzelgemeinden ist, sondern dass umgekehrt die Idee der universellen Kirche das Primäre ist.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163. Auch hier verweist er auf Wikenhauser, der sich seinerseits auf Albert Schweitzer und Rudolf Sohm beruft. Nachweisbar entwickelt Ratzinger diese Lehre also zeitgleich zu „Die christliche Brüderlichkeit“. Allerdings war dieser Text bis 2008 ja nur hektographiert bekannt. Mit der Kenntnis dieses Textes kann man aber nun eindeutig auf eine Bemerkung von Walter Kardinal Kasper antworten, der über den Text zur Brüderlichkeit und zum „zentrale[n] Kirchenproblem“ sagt: „In dieser Frage hat Joseph Ratzinger in der Zwischenzeit selbst wesentlich weiter gedacht und ist über seine frühen Erwägungen hinausgegangen. Seinen frühen Überlegungen liegt ein Kirchenverständnis zu Grunde, das zwar sehr wohl den Öffentlichkeits-charakter [sic!] der Kirche betonte und damit die Kirche klar von den damaligen Mysterien-Vereinen und privatrechtlich organisierten Konventikeln unterschied. … Aber es ist ein Kirchenverständnis, das den Akzent sehr betont auf die Ortskirche legte, ja – wie es scheint – die Ortskirche als Ortsgemeinde verstand. Dass hier deutliche Unterschiede zu seiner späteren Sichtweise bestehen, ist offensichtlich.“ Walter Kasper, Christliche Brüderlichkeit, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 55-66 hier: 65. Zum Thema und der Kontroverse zwischen den Kardinälen Ratzinger und Kasper siehe grundlegend systematisch: Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009.

chenbegriff erst vollends erhellt.[2045] Es geht um die „voll[e] Einheit von Kirche und Kult“[2046]. Kult ist also die Vollzugsform von Kirche. Hiermit kommt Ratzinger vom Begriff der ἐκκλησία her zum selben Ergebnis, wohin ihn seine Studien über den Leib Christi, angefangen bei seiner Promotionsschrift, schon geführt hatten. Wir hatten den Kultbegriff dort als Vollzug des Leib-Christi-Seins der Kirche gedeutet. Konkret schildert Ratzinger den Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungsebenen von ἐκκλησία:

> „*Die eine (ideale) Kirche stellt sich konkret in Jerusalem, Korinth usw. dar, realisiert sich als Kirche in der Kultversammlung,* verwirklicht im Kult das, was sie als Idee ist.“[2047]

Die Einheit der verschiedenen Ebenen stellt Ratzinger über die Eucharistie her, die er von ihrem Mahlcharakter her versteht. Hier wiederholt er inhaltlich frühere Überlegungen[2048] zur Parallelität von alttestamentlichem Paschamahl und neutestamentlichem Pascha,[2049] die wir schon besprochen hatten. Interessant ist nun folgende Formulierung:

> „Sie [sc. die verschiedenen Gemeinden, Anm. S.C.] sind eine ἐκκλησία, d.h. als Kultversammlung Gottes, in der sie wirklich ein und dasselbe sind, in der sie ein und denselben (auch numerisch einen) Kult feiern, das eine Brot essend nur noch ein einziger Leib sind. Sie brauchen das lokale Bindemittel des lokal einen Tempels nicht mehr, weil sie auch ohne diesen eine viel tiefere Einheit des Kultes haben.“[2050]

Ratzinger sieht hier eine sogar numerische, also absolute Identität der verschiedenen Kultfeiern, was zeigt, daß er in diesem Punkt damals von Casel beeinflußt sein muß, nur den Schwerpunkt aufgrund der eucharistischen Ekklesiologie nicht auf das Kultgedächtnis, sondern auf das Herrenmahl legt. Dafür spricht auch, daß er kurz nach diesen Ausführungen, wie wir sehen werden, auf Casel zu sprechen kommt. Zuvor deutet eine nochmalige starke Akzentuierung des Leib-Christi-Begriffes auf Söhngen.[2051] Wir stehen jedenfalls im Kontext der Mysterientheologie. Dies zeigt sich auch daran, daß Ratzinger nun logischerweise auf die Frage der Gegenwart Christi in der Liturgie kommt. In strikter Parallelität zu Pascha und Tempel im Alten Bund „lebt die Kirche vom Todespassah Christi und von seiner bleibenden

---

2045 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163.

2046 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163.

2047 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163.

2048 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144.

2049 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 164.

2050 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 164.

2051 „Kirche ist Gemeinde *Gottes*, aber sie ist es als in Christus existierende, das heißt als die den Christusleib darstellende, vom eucharistischen Christusleib her lebende.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165. Erinnern wir uns, daß Söhngen bei der Eucharistie den Mystischen Leib als geschichtlichen Träger der Heilstat gesehen hat. Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

Gegenwärtigkeit in der Liturgie der Kirche.“[2052] Der eben betonte Mahlcharakter ist nun rückgebunden an das Pascha, an das Opfer Christi.

Bemerkenswert ist, daß Ratzinger von hier ausgehend auch die hierarchischen Ämter der Kirche stringent kultisch begründet.[2053] Und innerhalb dieses Kontextes ist es auffallend, daß er sich gegen eine Vorstellung wehrt, als gehe die Kirche als societas perfecta ihrem Kult voraus.[2054] Dies richtet sich gegen ein gewissermaßen extrinsezistisches Verständnis von Liturgie, wie man klassische Ansätze zuweilen verstehen könnte. Manche von ihnen ließen sich so interpretieren, als habe der Herr die Ämter der Kirche gestiftet, weil er eine societas perfecta errichten wollte; cultus publicus dieser societas sei dann die Liturgie. Ratzinger lehnt hier nicht die societas-perfecta-Lehre per se ab,[2055] er betont vielmehr die rechte Reihenfolge: Die societas perfecta folgt aus dem Kult, nicht der Kult aus ihr. Im Hintergrund steht hier wiederum die eucharistische Ekklesiologie. Die Eucharistie bedarf dieser Ämter, und diese Ämter stehen miteinander in commnione, bzw. unter dem Primat.

Nun kommt Ratzinger direkt auf Casel zu sprechen, der er eine „grundsätzliche Erneuerung“ des Gottesdienstverständnisses attestiert, die „man auch dann dankbar annehmen wird, wenn man nicht allen Einzelheiten seiner Theorie folgt.“[2056]

Ratzinger würdigt er zustimmend die Ablehnung der Effectus-Theorie, derzufolge man in der Liturgie „nicht direkt mit Christus in Verbindung“[2057] komme. Casels Vorstellung von der Gegenwart der Heilstat des Herrn erfährt ebenso eine positive Schilderung, vor allem von ihrer christologisch-personalen Seite her:

> „Die in den Sakramenten, im Kult der Kirche sich vollziehende Begnadigung ist so nicht bloß Mitteilung dinglicher Gnadeneffekte, sondern reales Eingehen in die Person Christi, das dadurch zustande kommt, dass in den Sakramenten seine Heilstaten selbst gegenwärtig werden.“[2058]

2052 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165.

2053 „Primat, Episkopat, Presbyterat sind vom sakramentalen Organismus der Kirche, von ihrem kultischen Lebensquell her zu verstehen und nicht umgekehrt der Kult als eine Zutat zu der an sich schon perfekten *societas perfecta*. Die Existenz der Kirche als Kirche steht auf dem Kult, der in der Liturgie seine konkrete Gestaltung erfährt.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165.

2054 Vgl. ebd.

2055 Dafür spricht die Formulierung zu Beginn dieses kleinen Abschnitts: „Das ist der wahre Quell ihrer Existenz als Kirche, der bleibende Grund ihres Kirche-Seins, und die Einrichtungen der *societas perfecta* haben für sie deshalb und so weit konstitutive Bedeutung, als sie mit diesem sakramentalen Organismus wesentlich verflochten sind.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165.

2056 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165f. Im folgenden faßt Ratzinger die wesentlichen Punkte der Theorie Casels zusammen. Er greift dabei offensichtlich auf Material zurück, das er sich für die wenige Jahre zuvor gehaltene Freisinger Vorlesung über die Allgemeine Sakramentenlehre erarbeitet hatte. Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21-28. Die Vorlesungsmitschrift bezeugt, daß Ratzinger hier wesentlich ausführlicher auf den ganzen Themenkomplex eingegangen ist und auch die Problematik mancher wesentlicher Details bei Casel präziser aufgewiesen hat.

2057 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 166.

Die Gegenwart der Heilstat ermöglicht also das Eingehen in die Person Christi, nicht etwa die Verbindung zum gegenwärtigen Christus den Kontakt zur Heilstat. Anders ausgedrückt steht hier die Gegenwart der Heilstat in sich deutlich im Vordergrund.[2059] Wenig später wird dies aber faktisch etwas relativiert, worauf wir noch kommen werden. Ratzinger sieht mit Casels Theorie aber klar einen Bedeutungszuwachs von Liturgie.

> „Sie ist nicht bloß Applizieren von Effekten, sondern ist Gegenwart der Christustat in seiner Kirche, ist das weitergehende Christusleben und so das wahre Zentrum des Christentums.“[2060]

Dabei übernimmt er den gestuften caselianischen Mysterienbegriff und gliedert ihn lediglich noch auf die konkreten Vollzüge angewandt auf.[2061]

Ausdrücklich kommt Ratzinger nun auf Söhngens Modifikation der Mysterientheologie Casels zu sprechen, bei der „[d]ie enge Verbindung mit der Kirche … noch deutlicher [wird]“,[2062] weil bei ihm, wie schon öfter und auch eben wieder erwähnt, die Kirche als Mystischer Leib Christi der geschichtliche Träger der Heilstat ist.[2063] Dies integriert Ratzinger dann in seinen prinzipiellen, vom Leib Christi Begriff her geprägten Ansatz. In der Liturgie ist es die Kirche, die dem Herrn „wahrhaft als sein Leib dient“[2064] und die hier „Leib Christi wird, das wird, was sie ihrer innersten Sendung nach ist.“[2065]

2058 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 166.

2059 Es geht hier also im Gegensatz zu späteren Gedanken beispielsweise nicht um Christus, den einmal in der Zeit geborenen, über den man Kontakt zu seiner weihnachtlichen Heilstat bekäme, sondern die Heilstat vermittelt in ihrer Gegenwart den Kontakt zur Person Christi.

2060 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 166.

2061 „Casel definiert von daher die Liturgie so: »Die Liturgie ist das Kultmysterium Christi in der Kirche.« Das will besagen: Die einzelnen Heilstaten Christi sind die Christus-Mysterien, in denen Gott, das Urmysterium, sich der Menschheit erschließt, die einzelnen Christus-Mysterien sind zusammen das eine Christus-Mysterium. Entsprechend sind die einzelnen Sakramente als Vergegenwärtigung der Christus-Mysterien die Kult-Mysterien der Kirche und die einzelnen Kult-Mysterien zusammen die eine Liturgie. Es ergibt sich folgender Aufbau:

Ur-Mysterium
im Christus-Mysterium sich offenbarend
im Kult-Mysterium vergegenwärtigt.“

Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 164. Dabei stimmen manche Formulierungen von „Kirche und Liturgie“ fast wörtlich mit dem Text der Vorlesungsmitschrift überein. Zum Vergleich: „Wie sieht nun von hier aus Casel die Liturgie? Er sagt: Die einzelnen Heilstaten Christi als Mysterium, bilden zusammen das eine Heilswerk Christi, das Mysterium. Deshalb machen nun auch die einzelnen Sakramente als Kultmysterien zusammen die eine Liturgie der Kirche und damit das Kultmysterium aus. So definiert er: ‚Die Liturgie ist das Kultmysterium Christi in der Kirche.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 24.

2062 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 166.

2063 „Träger des Mysteriums ist der *Christus totus, caput et corpus*. Das Haupt ist der Hauptträger, der Leib aber ist der geschichtliche Träger, der nunmehr an die Stelle des einstigen irdischen Christusleibes tritt.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 167. Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59. und Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 35.

2064 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 167.

2065 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 167.

Von hier ergibt sich eine inhaltliche Brücke zur Liturgie des Lebens. Dieses Motiv war bislang in seiner Promotionsschrift stark betont worden[2066] und läßt sich freilich organisch mit Söhngens Ansatz verbinden. Im zweiten Teil (ursprünglich ein zweiter Vortrag) kommt Ratzinger auf dieses Thema zurück. Gegen Ende des ersten Teiles nimmt er etwas davon vorweg. In bezug auf die Liturgie des Lebens und die Darstellung des Todes Christi am geschichtlichen Träger durch die Zeiten, wird hier zuallererst das Martyrium genannt; es „ist ein wahrhaft liturgischer Dienst: Fortführung der erlösenden Passion des Herrn."[2067] Damit aber nimmt Ratzinger – ganz auf der von Söhngen abgesteckten Linie – doch noch eine Korrektur an Casel vor, denn diese Formulierung deutet auf ein aktives Moment kirchlichen Handelns hin. Der Tod des Herrn wird nicht nur an der Kirche dargestellt, ja diese erhält nicht nur rezeptiv Anteil an der Heilstat Christi, sondern sie führt die Erlösung in gewisser Weise fort.

Das Thema des Martyriums war bereits deutlich präsent bei Congar, und zwar unter dem Aspekt des ‚Priestertums des Lebens'[2068], das Ratzinger bei seiner fast zeitgleichen Rezension so positiv betont.

Der Abschnitt über das Verhältnis von Liturgie und Kirche schließt mit einigen bemerkenswerten Worten, die zeigen, daß er schon damals das Breviergebet nicht privatistisch verstanden hat:

> „Die Kirche lebt aus dem Kult, aber umgekehrt: Wo immer Kult, wo Liturgie ist[2069], da ist auch die ganze Kirche. Auch wo der Priester einsam sein Brevier betet oder eine noch so kleine Gemeinde sich zur Feier der Eucharistie versammelt, ist es in Wahrheit die ganze Kirche, die verborgenerweise mitbetet, mitopfert und mitliebt."[2070]

Am Ende des ersten Teiles deutet Ratzinger die Öffnung der Seite des Gekreuzigten durch die Lanze des Soldaten (Joh 19,34f). Damit gleicht er nun den zuvor mit Blick auf Casel stark akzentuierten Ansatz aus, als vermittelten die Sakramente als bloße Gegenwärtigsetzung der Heilstaten Anteil an der Person Christi. Hier wird die Gegenwart der Heilstat de facto etwas relativiert. Er rekurriert auf die verklärte und somit vergeistigte Gegenwarts-

---

2066 Vgl. etwa die Bestimmung der „Nächstenliebe als die Gegenwart des Heilswerkes Jesu Christi ..., als der Vollzug unseres Leib- Christi-Seins, wertgleich und wesensgleich mit der sakramentalen Darstellung des Christusleibes." Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 280.

2067 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 167.

2068 Vgl. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, 292.

2069 Hier setzt er anders als zuvor in diesem Beitrag die Begriffe synonym nebeneinander.

2070 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 168.

weise des Auferstandenen *an sich* durch die Sakramente. Die Gegenwart der Heilstat wird nicht direkt erwähnt.[2071]

Das Thema Liturgie und Leben eröffnet Ratzinger (im früheren zweiten Vortrag dieses Beitrags) mit der Kulttheologie des Hebräerbriefes und damit für ihn ungewöhnlich. Konnten wir zeigen, wie er seit seiner Dissertation immer wieder die Liturgie des Lebens betont hatte, wechselt er nun die Perspektive. Sein Ziel ist, auf die Meinung zu antworten, der Hebräerbrief lasse nur noch eine Liturgie des Lebens zu unter Ausschluß des kultischen Ritus.[2072] Zunächst scheinen seine eigenen Ausführungen dies ganz und gar zu bestätigen.[2073] Zentral sind die personale Fassung des Kultbegriffs und des Priestertums Christi, das auf seiner wahren Menschheit beruht.[2074] Durch sein Blut tritt er vor Gott und wirkt Versöhnung.[2075] Dabei geht es um eine Ent-dinglichung des Kultes:

> „So ist hier alles vom Raum der kultisch-dinglichen Verrichtung, des hierarchischen Dienstes, in den personalen Raum, in die Dimension der Agape zwischen Ich und Du verlegt. An die Stelle des Hineingehens in den räumlichen Bezirk des Tempels und damit an die Stelle eines äußeren, räumlichen Gehens, tritt hier der innere *transitus* in die Inwendigkeit Gottes hinein, in die Inwendigkeit dessen, der Liebe ist".[2076]

Diesen transitus identifiziert Ratzinger mit dem Pascha-Begriff.[2077] Das Zentrum des Kultes ist zu bestimmen von der „ἀγάπη εἰς τέλος"[2078]. Er

> „besteht nicht in einem rituellen Pascha, sondern in dem realen und schmerzlichen t*ransitus caritatis*: Aus der Selbstverfallenheit heraus in die reine Hingabe hinein."[2079]

2071 Der Text lautet im Zusammenhang: „Jener Quell, der aus der geöffneten Seite entströmte, ist seither nicht mehr versiegt. Er fließt weiter im Wasser der Taufe und im Kelch der Eucharistie. Der irdische Leib des Herrn war tot, als der Lanzenstich sein Herz durchbohrte. Aber das Blut und Wasser, das ihm entfloss, bezeichnet den Anfang seiner neuen Gegenwart in Geist und Wahrheit durch das Geheimnis seiner heiligen Sakramente. An die Stelle der raumzeitlich begrenzten Gegenwart des irdischen Christus ist die universale Gegenwart getreten im Kult der heiligen Kirche. Sie aber lebt noch immer von jenem Quell, der am Kreuz entsprang. Sie ist Kirche aus der Seitenwunde des Herrn und so Kirche aus Taufe und Eucharistie, aus dem Wasser und Blut von Golgotha, das des Herrn Vermächtnis an alle kommenden Zeiten ist." Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 168.

2072 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 169.

2073 Eine innere Verwandtschaft der Darstellung ergibt sich, wiederum zuweilen auch wörtlich, zur Mitschrift der zeitgleichen Freisinger Vorlesung zur Christologie.

2074 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 169.

2075 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 169f.

2076 Vgl. die Vorlesungsmitschrift: „In Chr. ist alles vom Raum der dinglich-kultischen Verrichtung in den personalen Raum verlagert worden, in die Dimensionen der Agape zw. Ich und Du. An die Stelle des räumliche [sic] Hineingehens in den Tempel tritt der transitus in die innere Inwendigkeit Gottes." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40- 58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92. Vgl. auch später: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 158.

2077 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 170.

2078 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 170.

2079 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 170.

Zur Legitimierung des Kultes als Ritus, näherhin zur inneren Beziehung von Ritus und Leben, verweist Ratzinger demgegenüber auf den hl. Augustinus, dessen Einsicht hier unübertroffen sei[2080] und legt den Opferbegriff des Bischofs von Hippo dar, wie er ihn von seiner Promotionsschrift her kannte. Wir brauchen an dieser Stelle den Gedankengang, der eine sehr ausführliche Darstellung findet,[2081] nicht zu wiederholen. Er ist zum Teil wörtlich der Dissertation entnommen.[2082] Etwas stärker betont wird vielleicht noch der Begriff der Liebe als innerstes Wesen der Übergabe an Gott. Wie am Kreuz die Hände des Mittlers zu Gott und zum Menschen zugleich gerichtet sind, so besteht der Kult der Übergabe in Ritus und Nächstenliebe, was prinzipiell auch beide Texte hervorheben.[2083] Die wechselseitige Beziehung von Liturgie und Leben wird vielleicht noch mit etwas mehr Nachdruck und in synthetischer Verdichtung betont, was der vom Hebräerbrief herrührenden Fragestellung zu verdanken ist. Dabei wird zugleich deutlich, wie sehr die Eucharistie als Teilhabe am Leib des Herrn eine neue Verknüpfung der Existenzen schafft und als Teilhabe an seinem Opfer zur Liebe befähigt.[2084] Christlicher Gottesdienst ist mit Blick auf die Religionsgeschichte „die Negation all dieser Kulte“,[2085] deren Wesen in der Darbringung von Dingen besteht.[2086]

Wirklich neu gegenüber der Promotionsschrift sind Forderungen, die Ratzinger damals an die konkrete Form der Liturgie richtet, und diese zielen auf eine deutlichere Darstellung ihres Charakters als Brudermahl und die Überwindung von „individualistische[r] Verengung“.[2087] Das Wesentliche des transitus caritatis müsse wieder zur Geltung kommen, der einzige Kult der Christen,

---

2080 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 171.

2081 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 171-176.

2082 Vgl. dort: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 271-273.

2083 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 173 und Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 272.

2084 „Wer Christi Geist haben will, muss in den Leib Christi eintreten, der von diesem Geist lebt, das heißt er muss in die Kommunion mit diesem Leib, in die Kommuniongemeinschaft der Christen eintreten. Hier sieht man, wie die ethische Forderung nach der Gesinnung Christi, nach dem schlichten Kult des täglichen Lebens aus der Liebe eins wird mit der sakramentalliturgischen Forderung des Christentums, wie beide sich bedingen, so dass die Einheit von Liturgie und Leben aufleuchtet. Denn einerseits wird die Gesinnung des Menschen an sich nie zureichen, wirklich »Kult« zu sein, wenn sie nicht eingeht in die Gesinnung Christi, wenn sie sich nicht aufnehmen lässt in den Leib des Herrn. Andererseits wird deutlich, welches das Wesen der Eucharistie ist: Die *con-corporatio* der Christen in den einen Christus hinein, der Auszug aus der Selbstbehauptung des Ich und das Einswerden mit dem transitus caritatis des Kreuzes Jesu Christi.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175.

2085 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175.

2086 Ratzinger wiederholt hier die Beschreibung der res der Eucharistie als caritas in der Sprache der Scholastik, wie er es schon in der Promotionsschrift formuliert hatte. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175 und Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291.

2087 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 176.

„von dem man sich durch keinerlei liturgischen oder zeremoniösen Pomp, durch keine Weihegeschenke und keinen Ritus loskaufen kann. Gott will das Ich und nicht bloß Dinge; Gott will das Sein und nicht bloß das Haben.“[2088]

Er schließt mit der Aufforderung des hl. Augustinus an die Kirche als Leib Christi: „Seid, was ihr seht und empfanget, was ihr seid.“[2089] Dies sieht er als Formel für den Lebensvollzug der Liturgie in der Gemeinde.[2090]

Wichtigster Gehalt dieses Beitrags ist vor allem die Hinzufügung der Auswertung des ekklesia-Begriffes und die Integration desselben in die Bestimmung der Liturgie als Selbstvollzugs des Leibes Christi. Zudem ist hier entscheidend, wenn auch nicht so ausführlich wie in den Vorlesungsmitschriften bezeugt, die Zusammenführung von Ratzingers akademisch erarbeiteten Ansatz mit der Mysterientheologie, vor allem jener Gottlieb Söhngens. Auffallend sind die damaligen Forderungen in Richtung der konkreten liturgischen Feier. Es sind die ersten greifbaren Forderungen Ratzingers nach einer Reform, nachdem er sich zu Seminarzeiten nie dafür eingesetzt hatte, wie wir im biographischen Teil gesehen haben. Alles in allem finden wir hier eine sehr dichte Synthese von Ratzingers Denken am Vorabend des Konzils.

3.3.1.9 Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59)[2091]

Für die Liturgietheologie bedeutsam ist an diesem Text die Frage nach der Sakramentenpastoral im Kontext eines als Folge der Aufklärung weitgehend heidnisch gewordenen Abendlandes.[2092] Positiv verweist Ratzinger auf das „Direktorium für die Spendung der Sakramente“ der französischen Bischöfe vom 3. April 1951,[2093] das einen mittleren Weg bei der Frage der Spendung und der Verweigerung von Sakramenten beschreite, der sich deut-

---

2088 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 176.

2089 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 177.

2090 Vgl. ebd.

2091 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158. Erstmals veröffentlicht in: Hochl. 51 (1958/59), 1-11. Die JRGS folgen der Veröffentlichung von 1969 in: Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 325-338. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1445 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1460.

2092 Dieser Text erweist sich heute, auch mehr als 50 Jahre nach seinem ersten Erscheinen, als aktueller denn je. Viele grundsätzliche Überlegungen, die hinter der Forderung nach Entweltlichung stehen, die Papst Benedikt XVI. bei seinem letzten Deutschlandbesuch erhoben hat, sind hier vorweggenommen. Der Begriff „Entweltlichung der Kirche“ kommt wörtlich vor. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.
Bemerkenswert ist aber vor allem die grundsätzliche Charakterisierung dessen, was er als neues Heidentum deutlich von den gentes der christlichen Antike absetzt. Er spricht hier „vom innerkirchlichen Heidentum …, vom »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte« (Mk 13,14).“ Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1143f.

2093 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1147.

lich von der Praxis in deutschen Landen unterscheide.[2094] Es „setzt an die Stelle eines reinen Sakramentalismus wieder eine Haltung des Glaubens.“[2095] Auf der Grundlage des denkerischen Postulates einer „Deckung von Kirche und Welt“[2096] verschleudere man hingegen bei uns die Sakramente.[2097] Ratzinger plädiert für die Linie des französischen Direktoriums um die Kirche aus der Verflechtung mit der Welt herauszuführen und ihr zu helfen, „wieder das zu werden, was sie ist: Gemeinschaft der Glaubenden.“[2098] Von hier würde sich auch wieder eine missionarische Dynamik ergeben.[2099]

Im Kern geht es Ratzinger hier aber, was die Liturgietheologie betrifft, um den inneren Bezug von Sakrament und Glauben. Damit umschreibt er, was als erste Ebene des Entweltlichungsprozesses bestimmt.[2100] Diese erste „ist die eigentliche innere Wesensebene der Kirche“,[2101] und wenn sie zu sehr im obigen Sinne mit der Welt verflochten sei, dann riskiere man entweder magische oder zeremonialistische Vorstellungen.[2102]

Ratzinger unterscheidet drei Ebenen, an denen sich die Frage „der Entweltlichung der Kirche“[2103] stelle: die der Sakramente, die der Verkündigung und schließlich jene des persönlichen Kontaktes.[2104]

Dabei „[ist] das Sakrament die Stelle..., wo die Kirche sich gegen die Nichtkirche abschließt und abschliessen muss“[2105], die Verkündigung aber gehe weiter als „offene Geste der Einladung zum Gottesmahl“[2106] und auf der dritten Ebene wünscht Ratzinger zwar wieder, ganz entsprechend zu seiner bisherigen Eucharistietheologie, den Aufbau einer effektiven „Brüderlichkeit der Kommunikanten …, die sich durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum

---

2094 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1148.

2095 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1148.

2096 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1148.

2097 „Indem man so die Sakramente nicht nur verschenkt, sondern verbettelt, werden sie zutiefst entwertet.“ Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1148.

2098 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1148.

2099 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2100 Die anderen Ebenen sind die Verkündigung des Glaubens und das persönliche Verhältnis der Christen zu den Neuheiden. Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2101 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2102 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2103 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2104 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2105 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1149.

2106 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1150.

Gottestisch … eine Familiengemeinschaft sind“,[2107] er lehnt aber auch das Sich-Verschließen gegenüber den Neuheiden ab.[2108]

Was die Ebene der Verkündigung anbetrifft, so unterscheidet er eine zur Liturgie zu rechnende und die Glaubenden zum Glaubensgeheimnis hinführenden praedicatio ordinaria von einem eigentlich missionarischen Verkündigungsdienst. Für diesen sieht er auch einen Platz in den modernen Kommunikationsmitteln. Hier sei der Ort für „missionarische Liturgie“[2109], wobei deren Bestimmung als Liturgie offen bleibt, niemals aber für die Liturgie der Sakramente.

Der zweite Teil dieses Beitrags stellt die Frage nach dem Heil und entwirft zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen ein Verhältnis der Stellvertretung.[2110] Es überschreitet in seinen Details den Kontext unserer Untersuchung.

Wichtig für die Liturgietheologie ist in diesem Beitrag also die enge Verbindung von Glaube und Sakramenten, die laut Ratzinger faktisch im europäischen Christentums nicht mehr vorhanden ist. Diese innere Zuordnung von Glaube und Sakramenten beschäftigt ihn schon in seiner Promotionsschrift im direkten Kontext der Fragen nach dem neuen Kult.[2111]

Bei der Eucharistie steht der Mahlcharakter im Vordergrund.[2112] Die eucharistische Kommunion weitet sich hier zur Gemeinschaft des Lebens.

3.3.1.10 Rezension zu: Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus (1959/60)[2113]

Diese Rezension Joseph Ratzingers beinhaltet auch wichtige kulttheologische Bemerkungen. Ausgangspunkt des Beitrags ist die Darstellung der Grundthese von Georg Schneider, nachdem paulinischer Glaube auf einen schlichten Jesusglauben an den Vater hinauslaufe, der sich dann jeder weiteren Dogmatisierung entziehe und die Brüderlichkeit aller Menschen zur Folge habe. Diese These ist ein Angriff auf die Idee des Kultes. »Die ›abstrakte

2107 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1150.

2108 Vgl. ebd.

2109 Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1150.

2110 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1151-1158. Dies ist auch ein wichtiges Thema in „Die christliche Brüderlichkeit“.

2111 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283-292, vgl. auch: 308 und 313f.

2112 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1148.

2113 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041. Zuvor erstmals veröffentlicht in: Hochland 52 (1959/60), 367-375. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 6/2, 1229.

Religion des Geistes‹ rüttelt hier an den Fundamenten der kultischen Religionen, die die Einheit der Menschen zerreißen« (256).“[2114]

Ratzinger macht als Hintergrund dieser Gedanken neben dem Ausschluß des Glaubens an die Gottheit Jesu[2115] auch „den Abbau der paulinischen Kreuzestheologie“[2116] aus. Charakteristisch sei dabei eine Übersetzung von Röm 3,25, die den Sühnegedanken ausschließe. Grundlage dieser Übersetzung sei Schneiders

> „These, für Paulus seien »Fleisch« und »Blut« Wechselbegriffe, alle beide aber Bildwörter für den Menschen überhaupt. Diese These ermöglicht ihm, die ganze Kreuzestheologie Pauli in eine Menschwerdungstheologie umzudeuten: Überall, wo von »Blut« die Rede ist, werde damit einfach auf das Menschsein Jesu verwiesen, auf sein Glauben und Lieben, das die Urgestalt menschlichen Glaubens und Liebens und zugleich Abglanz der göttlichen Liebe sei.“[2117]

Die Vorstellung „einer objektiven Stellvertretung“ werde ersetzt durch jene „subjektiver Vorbildhaftigkeit.“[2118]

Ratzinger widerlegt die exegetische Vorentscheidung Schneiders, was wir im einzelnen hier übergehen.[2119] Hinter Schneiders Thesen macht er aber auch die Grundfragen des Menschen von heute an den Erlösungsglauben aus. Letzterer sei zu sehr „in einer abstrakt juristischen Weise definiert“[2120].

Schneiders Problem liege darin, daß „er Anselm von Canterbury – noch dazu einen sehr grob ausgelegten Anselm – mit der abendländischen Erlösungslehre überhaupt identisch setzt“. Das Opfer am Kreuz werde hier „als ein Menschenopfer im religionsgeschichtlichen Sinn aufgefasst …, dessen gegenständlicher Opferwert den erzürnten Gott besänftigt habe.“[2121]

2114 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1031. Ratzinger zitiert hier Schneider.

2115 Vgl. Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1030.

2116 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1031.

2117 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1032.

2118 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1032.

2119 Vgl. Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1033f.

2120 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1034.

2121 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1034.

In diesem Zusammenhang verweist Ratzinger mit großer Sympathie auf den hl. Augustinus: „Wie viel hätte Schneider in Sachen Opferbegriff bei dem von ihm so fleißig beschimpften und ihm freilich offenbar recht wenig vertrauten Augustin lernen können!.“[2122]

Der Rezensent verweist auf die unterschiedlichen Ansätze der Soteriologie, wobei es „»die« kirchliche Lehre vom Opfer … als fest abgeschlossene Größe gar nicht gibt.“[2123] Er betont allerdings, daß die Kirche sich niemals den Glauben an ein verdinglichtes Opfer zu eigen gemacht habe und will im folgenden eine Lehransatz skizzieren:

> „Jesus, der Sündenlose und Reine, nimmt stellvertretend jenes Schicksal auf sich, das eigentlich unser Schicksal wäre, um uns davor zu bewahren. Christus ist für uns »Sünde« geworden, er hat damit den Fluch der Sünde an unserer Stelle übernommen.“[2124]

Ratzinger konzediert zwar, daß eine solche Idee von Sühne „nicht ohne Weiteres kultisch im Sinn des Sühnopfergedankens“ zu fassen sei, weil der erste Bezug „auf der Ebene der menschlichen Hingabe“ liege. Doch dann bemerkt er:

> „Aber der Gedanke liegt natürlich nahe, das Ganze mit dem kultischen Sühnevorgang zu vergleichen und mit kultischen Ausdrücken zu beschreiben. Dazu musste schon die Tatsache anregen, dass Jesus selbst sein letztes Abendmahl in irgendeiner Form mit dem jüdischen Paschamahl in Verbindung brachte und seinen Tod damit als einen Paschatod erklärte.“[2125]

Dies führt Ratzinger zu einer prinzipiellen Verhältnisbestimmung des neutestamentlichen Kultes zu jenem des Alten Bundes. Letzterer „sei nur ein Vergleich gewesen“[2126] und erst in Christus erhelle sich das eigentlich mit Kult gemeinte, „dass der wahre »Kult« Gottes einfach der Mensch ist, der in Liebe ganz sich hingibt.“[2127] Das Neue Testament erhelle das Alte und nicht umgekehrt:

> „Wer also wissen will, was Kult ist, darf nicht in den alttestamentlichen Tempel gehen, um von da her Christus zu verstehen. Er muss vielmehr zu Christus kommen, um von da aus den tieferen Sinn der alttestamentlichen Riten zu begreifen und damit dann freilich auch Christus selbst neu und tiefer zu sehen. Aus diesem Grund ist auch mit Christus aller vorangegangene Kult und alles dingliche Opfertum hinfällig, und nur das Christusopfer bleibt. Das heisst: Die Hingabe bleibt und muss bleiben.“[2128]

2122 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1035. In der Fußnote verweist er auf seine eigene Promotionschrift,

2123 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1035.

2124 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1036.

2125 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1036.

2126 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1036.

2127 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1037

2128 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1037

Ausgehend vom Hebräerbrief faßt Ratzinger die christliche Veränderung der Kultidee zusammen:

> „Der Hohepriester des Alten Bundes tritt mit dem Blut von Böcken und Stieren hinter den Vorhang ins Allerheiligste und vollzieht da den Sühneritus für seine und des Volkes Sünden. Dieser Weg – einst das hohe Geheimnis der Liturgie des Alten Bundes – ist nur Schatten und Bild für den Weg, den Jesus der Herr geht: Mit seinem eigenen Blut tritt er hinter den Vorhang des ewig-unzugänglichen Lichtes, in dem Gott wohnt, und holt dort ewige Versöhnung. Er nimmt den Menschen die Opfer*sachen* aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopferte Persönlichkeit, sein eigenes Ich. Das Blut, das er vor das Angesicht des Vaters trägt, ist nicht als dingliche Gabe gemeint, als eine kostbare Sache, die er mitbringt, sondern es ist einfach die äußerste Konkretisierung einer Liebe, von der gesagt ist, dass sie bis zum Letzten reicht. Es ist der Inbegriff der Tatsache, dass er nicht mehr und nicht weniger bringt als sein Ich, seine unendliche gottmenschliche Liebe. So ist hier alles vom Raum der dinglich-kultischen Verrichtung in den personalen Raum, die Dimension der Liebe verlegt. An die Stelle des äußeren Gehens in den räumlichen Bezirk des Tempels tritt hier der innere Weg in die Inwendigkeit Gottes, der Liebe *ist*.“[2129]

Dies führt Ratzinger zu der Frage, inwieweit zu einer solchen Opfervorstellung auch der Schmerz gehört. Er gehöre wie auch „Vernichtung nicht zu den innersten Wesensprinzipien des Opfers“. Solche Prinzipien seien „vielmehr in der restlosen Selbstüberschreitung der wahren Liebe“ zu sehen. Allerdings bedeute genannte Selbstüberschreitung im Kontext einer Welt der Sünde „notwendig“ auch ein „schmerzliches Sich-Losreißen“ und insofern „ist faktisch der Schmerz eine notwendige Begleiterscheinung des Opfers.“[2130]

In einer Fußnote stellt er allerdings die Frage, ohne sie weiter zu vertiefen,

> „ob der Selbstüberschreitung, die das Opfer konstituiert, nicht schon vom Wesen her der Charakter des Risses, des Abschieds anhaftet und ob insofern nicht doch in gewissem Sinn schon von der metaphysischen Struktur her Schmerz und Opfer zusammengehören.“[2131]

Ratzinger wendet sich gegen falsch verstandene Passionsandachten und die Idee des möglichst großen Schmerzes. Schmerz „für sich allein“ könne nicht erlösen, entscheidend sei „die Intensität der liebenden Hingabe, die dem Schmerz erst Richtung und Sinn gibt“[2132].

2129 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1037f. Fast wörtlich kommen einzelne Formulierung im zeitgleichen Christologieskript vor: Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40- 58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

2130 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1038.

2131 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1037[7].

2132 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1038.

Nicht die Henker seien die Priester des Opfers Christi. Dieses Motiv wird bei Ratzinger durchgängig vorkommen.[2133] Geprägt wurde er hier wohl durch seine Lehrer Söhngen und Pascher.[2134]

Mit seiner Interpretation möchte Ratzinger beim Opfer Christi „die allgemeinen Vorstellungen der Religionsgeschichte … durchbrechen und die wirkliche Sinngebung des Neuen Testamentes … sehen.“[2135] Dabei geht es ihm um die Zurückweisung der Idee der Besänftigung eines erzürnten Gottes durch Gaben.

Das Opfer des Kreuzes sieht er hier rückgebunden an die Menschwerdung und an das Leben Jesu. Mit dem Eintritt in die Welt ist auch die Hinnahme des Schmerzes verbunden: „Liebe und Leid gehören in der Weltverfassung, wie sie konkret durch die Schuld des Menschen entstanden ist, unlöslich zusammen.“[2136] Ratzinger endet mit einem Blick auf den „Mitvollzug“[2137] von Jesu Liebe durch die Christen.

Auffallend ist, daß er es in diesem Beitrag nicht bei einer kurzen Benennung seiner Kritik an Schneiders Thesen beläßt, sondern die christliche Transformation der Kultvorstellung sehr ausführlich darstellt. Im Zentrum steht ein christologisch gereinigter und personaler Opferbegriff, der die Liebe zum Inhalt hat.

3.3.1.11 Kosmische Liturgie – Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60)[2138]

Auffallend ist auf den ersten Blick bereits, daß Ratzinger sich dieser Thematik überhaupt widmet, und zwar in einer Zeit, in der die eucharistische Anbetung nicht nur allgemein langsam in eine tiefe Krise gerät, sondern in der er auch, wenn wir auf das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften bauen dürfen, eine gewisse Distanzierung zu ihr anklingen läßt.[2139] Im

---

2133 Vgl. auch im zeitgleichen Skript: Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40- 58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

2134 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50; Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

2135 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1039.

2136 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1039.

2137 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1041.

2138 Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796. Erstmals veröffentlicht in: PrK 99 (1959/60), 48-54. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 948 und Bibliographische Nachweise, Ebd. 958.

2139 Vgl. etwa: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203.

biographischen Teil unserer Arbeit konnten wir aber sehen, daß er persönlich immer die Praxis der eucharistischen Anbetung geübt hat.

Die Predigtvorlage erhellt uns seine damalige Haltung deutlich. Es geht ihm ganz offensichtlich um eine Korrektur landläufiger Vorstellungen und zugleich um eine theologisch tiefe Charakterisierung dessen, was Anbetung überhaupt ist.

Zum Einstieg in die Thematik dient ihm die in Offb 5 geschilderte Liturgie des Kosmos vor dem Throne Gottes. Auffallend ist, daß Ratzinger die eucharistische Anbetung nicht nur nicht von der Liturgie abgrenzt,[2140] wie es klassische Einteilungen tun, sondern den Sinn der ewigen Anbetung – etwa einer Pfarrei – strikt von der Liturgie der Messe her entwickelt. Anbetung und Liturgie rückt er dadurch sehr eng aneinander.

Die Verbindung zur Messe ergibt sich auf den ersten Blick bereits durch einige Querverbindungen zum Ritus. Dabei entspricht dem Kyrie als „Litanei der menschlichen Not“[2141] das Bittgebet, das eher von der Not der Einzelnen bestimmt ist. Das Kirchengebet mit der einleitenden Stille nach dem Oremus rufe zur Sammlung vor Gott trage das Bitten der Kirche vor Gott.[2142] Dabei betont Ratzinger die Stellung des zelebrierenden Priesters.[2143] Das Gloria sieht Ratzinger, vor allem in der Formulierung des „Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam“ als Ausdruck „kühne[r] und wunderbar erfüllte[r] Gottesliebe“.[2144]

Der Bezug der Anbetung zur Liturgie ist ein theologischer. Es geht Ratzinger vor allem um „die Hingabe unseres ganzen Ich an den Herrn, der es geschaffen hat.“[2145] Damit ist nicht nur der klassische Begriff der religio vorausgesetzt, sondern ein zentraler Punkt von Ratzingers Opferbegriff: die Übergabe an den Herrn. Dies wird ergänzt durch den Verweis auf das Leben, in dem die Anbetung erst ihre Vollendung erfährt.[2146] Damit haben wir wieder die beiden Aspekte, die Ratzinger bislang immer bei der Liturgietheologie zentral waren, be-

---

2140 „Wir, die wir an diesem heutigen Tag ewige Anbetung gehalten haben, sind ein Teil dieser großen kosmischen Liturgie.“ Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 790.

2141 Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 792.

2142 Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 793.

2143 „Und dann betet er [sc. der Priester, Anm. S.C.] das Kirchengebet. Er allein.“ Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 793.

2144 Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 794.

2145 Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 795.

2146 Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 795.

nannt: Kult im Ritus und im Leben, der Christi Opfern weiterführt.[2147] Zudem richtet sich die Predigtvorlage sehr deutlich gegen eine verzerrte Vorstellung von Anbetung als individualistische Abschottung ins eigene Bitten[2148] und als Herunterbeten vorgefertigter Texte.[2149]

3.3.1.12 Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960)[2150]

Dieser frühe Beitrag Joseph Ratzingers ist nicht so sehr wegen der wenigen ausdrücklich liturgietheologischen Details von Bedeutung für unsere Untersuchung, sondern vielmehr wegen einer grundsätzlichen Überlegung bezüglich des Wechselverhältnisses von Glaube und Kultur, das wesentlich ein theologisches ist. Das damit verbundene Thema der „»Akkommodation«“ betrifft aber auch den von Ratzinger erwähnten und nicht näher erläuterten „Ritenstreit des 17. Jahrhunderts“[2151] der Jesuitenmission in China unter Matteo Ricci. Insofern haben die Überlegungen dieses Beitrags auch direkte (unausgesprochene) Folgen für die Anpassung der Liturgie selbst.[2152]

Zunächst einmal behandelt Ratzinger die prinzipielle Gleichheit der Kulturen vor dem verkündigten Wort. Aufgrund dieses Verständnisses konnte die im hebräischen Raum ergangene Offenbarung legitimerweise ihren Weg zu den Griechen finden, wo „die Theologie … entstand“[2153]. Die Väter erklärten diesen Übergang durch ihr „[c]hristologisches Verständnis der Schöpfung und inkarnationstheologisches Verständnis Christi“[2154]. Ratzinger sieht in diesem Schritt der Begründung „d[er] abendländische[n] Theologie … nicht eine Abschließung, sondern eine Öffnung, die grundsätzlich ohne Grenzen ist“[2155] und ergänzt dies mit der geschichtstheologischen Sicht von Jean Daniélou, der die Zeit nach der Himmelfahrt

2147 Hebr 10,5 und 7b gemäß Ps 40,7-9 deutet er auch auf das Leben des Christen: „Aber das Wort des Psalms gilt immer noch und ist nun weitergegeben an uns.“ Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 796.

2148 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 793.

2149 Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 795.

2150 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250. Erstveröffentlichung unter demselben Titel in: WuW 15 (1960), 179-188. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1145 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1163.

2151 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 235.

2152 Konkret ging es im 17. Jahrhundert etwa um den chinesischen Ahnenkult, aber auch um liturgische Zeremonien. Vgl. zu dem Thema: Anton Huonder, Der chinesische Ritenstreit, Aachen 1921, datentechnisch reproduziert Egelsbach / Köln / New York 1993; Werner Lühmann, Konfuzius. Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel? (Studien zur Geistesgeschichte und Literatur in China 2), Wiesbaden 2003, 94-104.

2153 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 236.

2154 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 237.

Christi als eine prinzipiell missionarische interpretiert. „Mission aber ist ihrem Wesen nach nichts anderes als Einbeziehung der Menschheit in die Christustatsache, also Vollendung der Inkarnation.“[2156] Dies beinhalte auch wesentlich die menschlichen Kulturen.

Eingehend behandelt Ratzinger die Frage der möglichen Sonderstellung der abendländischen Kultur. Die lehramtlich erfolgte Bevorzugung des Thomismus[2157] sieht er dabei nicht so sehr als eine eigentlich theologische Frage, sondern deren vorgelagerte philosophische Grundlegung.[2158] Ratzinger anerkennt durchaus eine gewisse Sonderstellung abendländischer Theologie:

> „Eines ist klar: Es gibt eine absolute Wahrheit, und sie ist im Christentum sichtbar und zugänglich geworden. … Wenn der christliche Glaube sich in Formen abendländischen Denkens ausgesprochen hat, so hat er damit zweifellos solchen Formen etwas von seiner eigenen Absolutheit mitgeteilt. Nie wieder können diese Formen einfach übersprungen und übergangen werden, sondern Graecitas und Romanitas sind in diesem Prozess der Selbstaussprache des Glaubens in abendländisches Denken hinein zu unaufhebbaren Bestandteilen der christlichen Wirklichkeit geworden.“[2159]

Dies ergänzt er aber mit der komplementären Sichtweise, daß die absolute Wahrheit dem Menschen immer geschichtlich zugänglich sei. Deswegen sieht er bei allem Bleibenden „keinen legitimen theologischen oder philosophischen Grund für eine Exklusivsetzung des Abendländischen“[2160].

In der Folge widmet sich Ratzinger dem Einwand, daß die Frage der Einbeziehung der Kulturen nicht so sehr von der Inkarnationstheologie als vielmehr von der Kreuzestheologie her betrachtet werden müsse. Es gehe dabei „nicht … um die Einwurzelung Gottes in der Welt, sondern genau umgekehrt um die Entwurzelung der Welt für Gott.“[2161] Demgegenüber plädiert er für eine ausgewogene Zuordnung von Inkarnationstheologie und Theologia crucis. Auf das zu klärenden Problem übertragen bedeutet dies, „dass es in jeder Kultur und in je-

---

2155 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 237.

2156 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 238.

2157 Vgl. dazu die Enzyklika Papst Leo XIII. „Aeterni Patris“ vom 4. Augst 1879, in: ASS 12 (1879/80), 98-114; auf deutsch zum Teil in: DH 3135-3140; Dekret „Postquam sanctissimus“ der Hl. Studienkongregation vom 27. Juli 1914, zum Teil in: DH 3601-3624. Siehe auch die Erklärung der Dubia zu diesem Dekret von derselben Kongregation, in: AAS 8 (1916), 156-157.

2158 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 242.

2159 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 243.

2160 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 244.

2161 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 245.

der Religion das gibt, was leben soll, was praeparatio evangelica, … Vorbereitung der Inkarnation ist, und das, was sterben muss wie das Weizenkorn“[2162].

Nach diesen grundsätzlichen Klärungen widmet sich Ratzinger aber nun – von einer anderen Seite kommend – der konkreten Frage aktueller Theologie und thematisiert hier die kulturellen Veränderungen aufgrund dessen, was wir heute als Globalisierung bezeichnen. Auf diesem Hintergrund fragt er, ob geringe Erfolge bei der Missionierung tatsächlich eine Folge mangelnder Akkommodation seien. Dabei weist er auch darauf hin, daß das Christentum trotz des semitischen Ursprungs im griechisch-römischen Kulturraum der Antike „sogleich verstanden [wurde]“.[2163] Damit relativiert er die Forderungen nach Akkommodation und sieht sie letztlich als nicht entscheidend für die Missionierung an.[2164]

Ratzinger vertieft die eigentliche Problemlage, die er ausmacht, und fragt nach dem Verständnis des Christentums in Europa. Hier nun fällt eine direkte Bemerkung zur Liturgie, die sich mit seinen zeitgleichen Beiträgen zum eucharistischen Weltkongreß in München deckt:

> „Wenn die Afrikaner und Asiaten etwa die lateinische Liturgie eines Pontifikalamtes als fremden Import, als unzugänglich und unverständlich empfinden, denken sie begreiflicherweise, im Westen sei es anders, dort sei dies alles zu Hause und dort verstehe man es. Aber ist es denn wirklich so? … Wir müssen uns endlich eingestehen, dass das Christentum in der seit Jahrhunderten konservierten Form bei uns im Grunde nicht besser verstanden wird als in Asien und Afrika. Es ist nicht nur dort fremd, sondern auch bei uns, weil ein Schritt ausgefallen ist: der vom Mittelalter zur Neuzeit.“[2165]

So sieht er deutlich das Scheitern von Mission nicht aufgrund mangelnder Anpassung, sondern dadurch,

> „dass wir – im Gegensatz zur unmittelbaren Lebendigkeit der urchristlichen Predigt – ein allzu geschlossenes und reichlich kompliziertes, weitgehend bereits versteinertes philosophisches und kultisches System angeboten haben, dem die wirkende Vitalität fehlte.“[2166]

In diesem Beitrag wird deutlich, daß Ratzinger nicht im theoretischen Problem der Akkommodationen, die er für theologisch begründet hält, eine Lösung sieht und schon gar nicht in

---

2162 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 246.

2163 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 248.

2164 „Das eigentliche Problem der Mission kann also nicht in der »Akkommodation« liegen.“ Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 248.

2165 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 249.

2166 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 249.

der Schaffung neuer theoretischer Systeme aufgrund von Überlegungen zur Anpassung.[2167] Vielmehr geht es ihm um die notwendige Existentialisierung des Glaubens. Obwohl von Liturgie kaum die Rede ist, können wir in diesem Beitrag einen der kritischsten Texte Ratzingers zu ihrer konkreten Gestalt sehen. Dabei sind inhaltliche Fragen der Kulttheologie per se nicht betroffen, im Gegenteil deutet die klare Betonung der Inkarnations- und Kreuzestheologie auf eine diesbezüglich klassische Sicht. Es geht ihm, unser Thema betreffend, um eine Form, die sich seiner damaligen Einschätzung nach wie die Theologie selbst in „Systemerstarrung“[2168] befindet.

3.3.1.13 Die christliche Brüderlichkeit (1960)[2169]

In diesem Werk entwickelt Ratzinger zunächst ein großes kulturgeschichtliches Panorama des Bruderbegriffes bis hin zu seinem Gebrauch im Neuen Testament und der Zeit der Kirchenväter.[2170] Dabei unterscheide sich das biblisch-neutestamentarische Verständnis prinzipiell von jenem der Eingeweihten der Mysterienkulte.[2171] Zu letzterem gebe es eine gewisse Annäherung in der Väterzeit, woher die Arkandisziplin rühre.[2172] Innere Mitte sowohl dieser Disziplin wie auch der durch sie geschützten Wirklichkeit und des christlichen Bruderbegriffes überhaupt sei „das eucharistische Brudermahl.“[2173] Damit gewinnt das Konzept christlicher Brüderlichkeit eine liturgietheologische Fundierung, bei der der Mahlcharakter der Eucharistie eindeutig im Vordergrund steht.

Bei Cyprian bemerkt Ratzinger eine Bedeutungsverschiebung des Bruderbegriffes; der afrikanische Kirchenlehrer wendet ihn nur noch auf Bischöfe und Priester an. Dies kennzeichne *eine* Entwicklung, die zum Verlust des Bruderbegriffes als Bezeichnung der Christen untereinander führte, die *andere* sei seine Verwendung in den Klöstern gewesen.[2174]

2167 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 250.

2168 Joseph Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960), in: JRGS 9/1, 234-250, hier: 250.

2169 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101. Dieses Werk geht auf einen Vortrag an Ostern 1958 zum Theologischen Tag des Österreichischen Seelsorgeinstituts in Wien zurück. Erstmals veröffentlicht wurde es in erweiterter Fassung: München 1960. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1430 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1449.

2170 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 38-66.

2171 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 61. Ebenso stark ist der Unterschied zu aufklärerischen Verbrüderungen. Vgl. ebd., 57 und 67.

2172 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 64.

2173 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 64.

2174 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 65.

Von diesem Befund her will Ratzinger eine Synthese zur Wiedergewinnung des verlorenen ursprünglichen Bruderschaftsverständnisses. Systematisch versucht er dies, indem er den Begriff „Sohn Gottes“ im Alten Bund „mit der dogmatischen Erkenntnis von der Gottessohnschaft Jesu zusammenhält“[2175], wobei die Gläubigen in ihm eins werden und an seiner Sohnschaft teilhaben, „»Sohn im Sohne«“[2176] werden.

Hier wird deutlich, daß der Bruderbegriff, den Ratzinger entwickelt eine starke Akzentuierung seiner Leib-Christi-Theologie ist.[2177] Die liturgietheologischen Bezüge liegen somit auf der Hand. Christliche Brüderlichkeit gründet im Glauben[2178] und damit in der Taufe und vollzieht sich immer neu in der Eucharistie.[2179] Von hier plädiert Ratzinger für eine Wiedergewinnung „d[er] soziale[n] Dimension des Glaubens“[2180], konkretisiert an der christlichen Gebetsanrede des Vater *unser* als Ausdruck des „»Wir« seiner Kinder“.[2181]

„»Sohn im Sohne« werden“ ist nach Ratzinger „ein sakramentaler, aber auch ein ethischer Prozess“.[2182] Letzteres verdeutlicht er mit einem Aspekt der Lehre Eckharts, Christus habe die Menschheit als solche „ohne jede Individualität und Besonderung“[2183] angenommen, eine Lehre, die er deutlich als heterodox kennzeichnet. Einswerdung mit Christus geschieht dann über den Weg der Entpersönlichung. In dieser „Ethik des mystischen Christus-Leibes“, die aber „unmittelbar in einen reinen Humanismus umzuschlagen droht“,[2184] erkennt Ratzinger einen wahren Kern. Dabei geht es um das „Hineinzerbrechen des bloß privaten Ich in die Einheit des Christus-Leibes“[2185]. Er nennt dies auch kurz auf den Punkt gebracht „Leib-Christi-Ethik“[2186]. Hier spiegelt sich von einem anderen Zugang her wieder das bei seinen Augustinusstudien erlernte zweifache Kultverständnis, das das Ethos wesentlich in den Kult integriert.

2175 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 70.

2176 Er zitiert hier also wie wenige Jahre zuvor die prägnante Formulierung von Meister Eckhart. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 71 und 74. Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

2177 So spricht er etwa von „unserer realen Einverleibung in Christus, die unsere wahre Sohnwerdung einschließt.“ Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 71.

2178 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 72.

2179 „Sie [sc. die christliche Brüderlichkeit, Anm. S.C.] beruht ja auf der Tatsache unserer Einverleibung in Christus. Der Akt, der diese Einverleibung zuerst erwirkt, ist die Taufe (die sich in der Buße wo nötig je von neuem wiederholt); der ständige Vollzug unserer Leibeseinheit mit dem Herrn und untereinander, ihre je neue Gründung ist die Feier der Eucharistie.“ Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 71f.

2180 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 72, Vgl. 73.

2181 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 73.

2182 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 74.

2183 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 74.

2184 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 75.

2185 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 75.

2186 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 76.

Ein direkte Konsequenz dieses Ethos ist die Aufhebung aller Grenzen ständischer Art, was sofort die Frage nach dem Sinn der Hierarchie nach sich ziehen muß.[2187] Ratzinger geißelt den „Hochwürdigkeitskult des Judentums“[2188] mit deutlicher Stoßrichtung gegen einen „Hierarchismus“[2189] im Christentum. Das Amt an sich verteidigt er mit Nachdruck, weist aber darauf hin, daß man nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes grundsätzlich von einem Dienstamt sprechen müsse.[2190] Dabei setzt er das christliche Amt deutlich ab vom Priestertum in anderen Religionen. „Es ist vom Wesen her etwas gänzlich anderes.“[2191] Die grundlegende Jüngerschaft bleibe auch dem Amtsträger.[2192]

Ratzinger stellt sich auch der Frage, inwieweit es legitim war, daß sich die Christen als Brudergemeinde gegenüber dem Rest absonderten, wobei er diesen Prozeß mit der inneren Notwendigkeit des christlichen Bruderbegriffes begründet, der nicht undifferenziert-universal sei.[2193] In diesem Zusammenhang erklärt das Wort ἐκκλησία[2194], diesmal mit starkem Akzent auf der Ortsgemeinde, aber nicht unter Ausblendung der Universalkirche.[2195] Dies sei auch das Maß für die Größe einer Pfarrei, in der man auch faktisch in Bruderschaft leben könnne müsse.[2196] Dabei kommt er auch auf die anderen Bedeutungsebenen[2197] und damit auf die Liturgie zu sprechen. Wie schon eingangs angeklungen, sieht er in der Eucharistie die Quelle der Brüderlichkeit. Diesmal äußert er dazu erstmals Gedanken zur Spiritualität der hl. Kommunion. Sie sei klassischerweise weniger Begegnung der Seele mit dem Herrn als vielmehr „die concorporatio cum Christo, ... die Einswerdung der Christen zum einen Leib des Herrn“[2198] und damit „Sakrament der Brüderlichkeit“.[2199] Die schließt aber auch den effektiven Mitvollzug des Herrenmahles ein, um wirklich Bruder zu werden und zu sein.[2200]

2187 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 76-78.

2188 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 78.

2189 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 79.

2190 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 79.

2191 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 80.

2192 „Er bleibt auch als »pater« immer noch »frater«“ Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 80.

2193 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 81-83,

2194 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 83.

2195 Er spricht von „ἐκκλησία …, das ja ursprünglich die Verwirklichungsform der einen Kirche in der jeweiligen Ortsgemeinde besagt.“ Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 83.

2196 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 83f.

2197 Diese brauchen wir an dieser Stelle nicht zu wiederholen. Behandelt haben wir sie bei der Besprechung von „Kirche und Liturgie“. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 161-164.

2198 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 84.

2199 Ebd.

2200 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 88.

Daraus ergeben sich ähnliche Forderungen, wie wir sie auch in „Kirche und Liturgie“[2201] finden. Konkret nennt er hier eine dialogische Struktur der Feier, und er spart nicht mit Kritik. Wörtlich heißt es recht scharf, das bisherige Ergebnis

> „zwingt dazu, die Eucharistie auch konkret als Bruderkult im responsorialen Dialog zu feiern und nicht einen einsamen Hierarchen einer Schar von Laien gegenüberstehen zu lassen, die ihrerseits jeder einsam in seinen Schott oder sonst eine »Messandacht« vertieft sind.“[2202]

Zugleich lehnt er aber auch „sozialen Dogmatismus“[2203] ab. Vom Kult als Gemeinschaftsfeier her solle sich die Gemeinde aufbauen.[2204] Deutlich wird, wie Ratzinger hier um die Grundgegebenheiten von Ritus und Ethos als Vollzug von Kirche und Liturgie in einer anderen Spielart kreist. Der Außenstehende ist draußen,[2205] aber auch ihm gegenüber gilt das Gebot „der dienenden Liebe“.[2206]

Die Brudergemeinde der Kirche selbst steht in ihrer Aussonderung in einem universalen Sinnzusammenhang und stellvertretend für den Rest.[2207] Ratzinger adaptiert hier die von Karl Barth herausgearbeitete „dialektisch[e] Entgegensetzung von Wenigen und Vielen“[2208] und macht ausgehend von Christi Stellvertretung „ei[n] ganze[s] System der Stellvertretungen durch die Heilsgeschichte“ als deren „eigentliches Strukturgesetz“[2209] aus. Dabei wird „Erwählung“ immer zur „Erwählung für den Anderen“[2210] und daher ersteht die Forderung nach Liebe bis zum „Königsweg des stellvertretenden Leidens an der Seite des Herrn“.[2211]

Ratzinger sieht hier auch den missionarischen Auftrag, der sehr wohl zwischen Verkündigungsgebot und Diskretion unterscheiden müsse. Wie fast zeitgleich in „Die neuen Heiden und die Kirche“[2212] wendet er sich gegen die Übertragung der Messe in öffentlichen Kom-

---

2201 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 176.

2202 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 84.

2203 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 85.

2204 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 85

2205 „Immer und immer muss der Christ des prinzipiellen Gegensatzes zur Welt sich bewusst bleiben“. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 87.

2206 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 86.

2207 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 89.

2208 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 90. Zum Begriff der Stellvertretung bei Karl Barth, siehe: Karl-Heinz Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte NF 29), Einsiedeln/Freiburg ^{2}1997, 168-193.

2209 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 92.

2210 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 93.

2211 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 96.

2212 Vgl. Joseph Ratzinger, Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158, hier: 1150.

munikationsmitteln.[2213] Damit macht er sich ein Anliegen zu eigen, das wenige Jahre zuvor Josef Pieper vertreten hatte.[2214]

In einem Anhang stellt Ratzinger noch die Frage nach dem theologischen Ort der getrennten Brüder. Sie seien ja nicht „Teilhabe des einen Tisches“[2215]. Seine ökumenischen Ausführungen nehmen viele Überlegungen des II. Vaticanums vorweg, wir können aber an dieser Stelle nicht auf sie eingehen. Sicher ist nur, daß er bei aller Differenzierung die eigentliche Stellvertreterfunktion als „Gesamtsakrament“[2216] vor der Welt nur der Katholischen Kirche zugesteht und dies auch begründet. Sie ist „das eine Zeichen Gottes, mit dem er sein Mysterium anzeigt in der Welt.“[2217] Obwohl Katholische Kirche und Protestanten keine Mahlgemeinschaft haben, sollten sie sich als „»Geschwister im Herrn» verstehen“,[2218] aber gezeichnet von der Trennung.[2219]

Joseph Ratzinger schenkt uns mit diesem Beitrag eine existentielle Systematisierung seiner Liturgietheologie, die sich hier als eine Spielart der eucharistischen Ekklesiologie zeigt und trotz des sehr dominanten Stellvertretungsgedankens, der in sich auf Opfer und Hingabe weist, noch stark auf dem Mahlcharakter der Eucharistie gründet. Die Existentialisierung liegt im Bruderbegriff der Kommunikanten und der stellvertretenden Dimension ihrer Gemeinschaft. Wieder sind gewissermaßen Ritus und Leben die zwei Seiten derselben Medaille.

3.3.1.14 Haus. Haus Gottes (1960)[2220]

In diesem Lexikonartikel erklärt Ratzinger den Begriff des Hauses zunächst im Alten Testament, wo er einen Teil der menschlichen Gemeinschaft oder den Kultort meinen könne. Im Neuen Testament werde er für letzteren nie verwendet, sondern nur, um die Wirklichkeit des alttestamentlichen Tempels zu beschreiben oder die neutestamentliche Gemeinde. Dies wiederum erklärt er vom Rätselwort über die Zerstörung des Tempels, der Tempelreinigung

---

2213 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 94f.

2214 Vgl. Josef Pieper, Zur Fernseh-Übertragung der Heiligen Messe (1953), in: Bertold Wald (Hg.), Josef Pieper, Werke VII, 487-490.

2215 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 97.

2216 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 99.

2217 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 99f.

2218 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 100.

2219 Vgl.. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 101.

2220 Joseph Ratzinger, Haus. Haus Gottes (1960), in: JRGS 8/1, 284-285. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Haus. Haus Gottes, in: LThK^2 5 (1960), 32-32. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1433 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1451.

und dem Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu her. Nun sei Jesu Leib anstelle des Tempels „der einzige Ort der Zugänglichkeit Gottes für die Menschen, die einzige wahre Kultstätte der Welt.“[2221]

Mit Verweis auf die paulinische Leib-Christi-Lehre kommt er auf die eucharistische Ekklesiologie.[2222] Wieder steht der Mahlcharakter der Eucharistie im Vordergrund.

Ratzinger kann hier leicht die Erkenntnisse aus seiner Promotionsschrift, auf die er u.a. auch verweist, einfließen lassen. Einen neuen Hinweis bietet der Artikel weniger in dem, was er positiv aussagt, als vielmehr in dem, was er nicht behandelt: die Frage des christlichen Kirchengebäudes, das zumindest auch als Haus Gottes bezeichnet wird. Die Erkenntnis, daß die Gemeinde als Leib Christi eigentlicher Tempel war, war ihm damals so bedeutsam, daß vom neutestamentlichen Sprachgebrauch her die Bedeutung der Kultgebäude nur in „einer äußeren Vorbedingung für die Gemeindeversammlung“[2223] sieht.

3.3.1.15 Himmel (1960)[2224]

Die Wirklichkeit des Himmels bestimmt Joseph Ratzinger hier christologisch, und zwar von der Leib-Christi-Theologie her.[2225] Himmel bedeutet, „mit dem erhöhten Christus zusammen sein, »im Leib Christi« … stehen.“[2226] Er ist nichts anderes als der vollendete „eine Christus“[2227].

Von dieser Grundlage leitet er alles weitere ab und kommt unmittelbar auf die Liturgie des Himmels zu sprechen, die eigentlich nichts ist als ein weiterer Ausdruck für die gerade begrifflich gefaßte Wirklichkeit. Ratzinger formuliert sehr dicht:

> „[D]er verklärte Christus steht in der immerwährenden Selbstübergabe an den Vater, d.h., das österliche Opfer ist in ihm bleibende Gegenwart. Himmel als Einswerden mit Christus hat somit den Charakter der Anbetung, in ihm ist der vordeutende Sinn des alttestamentlichen Kultes erfüllt: Christus ist der endzeitliche Tempel (Joh 2,19), der Himmel, das neue Jerusalem, die Kultstätte Gottes.“[2228]

2221 Joseph Ratzinger, Haus. Haus Gottes (1960), in: JRGS 8/1, 284-285, hier: 285.

2222 „Der Ort der Gottesgegenwart ist nicht ein steinerner Bau, sondern die lebendige Gemeinde derer, die im Namen Gottes versammelt sind und sich im Herrenmahl zur Einheit des einen Leibes Christi, des neuen Tempels, auferbauen.“ Joseph Ratzinger, Haus. Haus Gottes (1960), in: JRGS 8/1, 284-285, hier: 285.

2223 Joseph Ratzinger, Haus. Haus Gottes (1960), in: JRGS 8/1, 284-285, hier 285.

2224 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in: JRGS 10, 326-330. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Himmel, III. Systematisch, in: LThK^2 5 (1960), 355-358. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 10, 732 und Bibliographische Nachweise, ebd., 742.

2225 Vgl. Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

2226 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

2227 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 329.

2228 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

Diese Ausführungen sind bemerkenswert, weil hier zwar nicht von der Eucharistie die Rede ist, aber alles, was er bislang über sie gesagt hat,[2229] um das Opfer der Christen zu beschreiben, nun auf die Wirklichkeit des Himmels angewandt wird. Damit knüpft Ratzinger doch in gewisser Weise an jene Opfertheorien an, die im Anschluß an den bedeutenden Bischof und Prediger Jacques Bénigne Bossuet auf das Opfer Christi im Himmel rekurrieren, freilich in ihrem Kontext, um das Meßopfer theologisch zu erhellen.[2230] Direkt geprägt worden sein dürfte Ratzinger auch in diesem Punkt durch seinen Lehrer Gottlieb Söhngen[2231], was sich aber nahtlos mit den Erkenntnissen seiner eigenen Promotionsschrift verbindet. Wenn das Opfer der Christen das Leib-Christi-Sein der Kirche ist, dann ist es logisch, daß dies per se im Himmel nicht aufhören kann, sondern auch dort eine, bzw. *die* bleibende Wirklichkeit sein muß.

So kann Ratzinger sogar gewissermaßen die klassischen Richtungen des Opfers auf den Himmel wie folgt anwenden:

> „Der Bewegung der mit Christus vereinten Menschheit auf den Vater hin antwortet die Gegenbewegung der Liebe Gottes, die sich den Menschen schenkt.“[2232]

Mit „d[er] trennungslosen Unmittelbarkeit von Gott und Mensch“,[2233] also der visio beatifica, beim „Kult in seiner himmlischen Vollendungsform“[2234] benennt der Artikel einen wichtigen Unterschied zum Kult auf Erden, wobei letzterer nicht wirklich thematisiert wird. Aus diesem Grund darf man die Frage nicht pressen, ob dies der einzige Unterschied ist, den der Autor hier sieht. Dann wäre die Frage des numerischen Opferaktes des Kultes auf Erden ausgeklammert, der entscheidend für ein Fortschreiten der Heilswirklichkeit ist. Eine gewisse jeweilige Ergänzung erfährt aber auch der Kult des Himmels nach Ratzinger. Mit den Kirchenvätern betont er „das Unvollendete des Himmels vor der Parusie“[2235]. Auch nach der

---

2229 Vgl. etwa oben: „An die Stelle des bisherigen Tempelkultes setzt Jesus einen Kult, dessen Zentrum nicht mehr der steinerne Tempel, sondern sein eigener verklärter Leib ist. Er selbst ist der neue, wahre Tempel“. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 158.

2230 Bei ihm ist bedeutsam, „daß er das Opfer Christi nicht nur in seiner Inkarnation und seinem ganzen Leben, zusammengefaßt in seinem Sterben, sah, sondern ebenso im Anschluß an Hebr 9,24 bereits darauf hinwies, zu diesem Opfer Christi gehöre auch, daß er im Himmel immerdar bei seinem Vater für uns eintrete“. Johann Auer, Das Mysterium der Eucharistie: ders. J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Regensburg, VI ^{3}1980, 228.

2231 „Zur Rechten der göttlichen Majestät sitzend, bietet Christus als ewiger Hoherpriester ständig seinen verklärten Leib als himmlische Opfergabe dem himmlischen Vater an im Heiligen Geist. Diese *praesentatio caelestis* der *hostia caelestis* wird, namentlich im Hinblick auf den Hebräerbrief (8, 1-10,22), auch als himmlisches Opfer bezeichnet.“ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52. Dabei hat das Meßopfer die entscheidende vermittelnde Stellung: „Das sakramentale Opfer steht mitten zwischen dem geschichtlichen Kreuzestode Jesu und der Erhöhung des Gekreuzigten in den Himmel zur Rechten des ewigen Vaters.“ Ebd., 46.

2232 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

2233 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

2234 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

2235 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 329.

Klärung durch die Bulle Benedictus Deus könne man behaupten, daß „die Vollendung des Herrenleibes zum πλήρωμα des Christus totus“[2236] durch die Parusie noch ausstehe.

Ratzinger vertief noch eine ekklesiologische Komponente, wie sie ebenso logisch aus seiner bisherigen Liturgietheologie folgt. Die visio komme dabei dem Einzelnen als Teil des Corpus Mysticum zu. Damit wird zum wesentlichen Inhalt des Himmels dessen

> „ewige communio..., in der sich der Sinn des irdischen Pilgermahles der Eucharistie erfüllt“ und damit „Teilhabe des Einzelnen an Gott , … Teilhabe der Einzelnen an Christus und so auch Teilhabe der Einzelnen aneinander.“[2237]

Die Wirklichkeit des Himmels wird somit vollständig mit Begriffen der Liturgietheologie beschrieben.

3.3.1.16 Leib Christi (1961)[2238]

Bei diesem Artikel handelt es sich um das Gegenstück zu jenem über das Haus Gottes ein Jahr zuvor. In beiden kann Ratzinger auf die Erkenntnis aus seinem Promotionsstudium zurückgreifen. Zunächst faßt er die Väterlehre von drei Zugängen her zusammen: der Idee der Assumptio hominis, der Zuordnung von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung und der Eucharistie. Die in diesem ersten Teil vorgelegten Gedanken bringen für unsere Untersuchung keine neuen Erkenntnisse. Bemerkenswert ist eine parallele Verwendung des Wortes Realvollzug. Die Eucharistie ist Realvollzug der Einheit mit dem Herrn und „der christlichen Bruderliebe …, welche sie in der unterschiedslosen Tischgemeinschaft aller Gläubigen darstellt und fordert.“[2239]

Ratzinger erwähnt nun die Bedeutungsverschiebung, die die Leib-Christi-Lehre in der mittelalterlichen Theologie erfahren hat. Als „[u]nheilvoll“[2240] bewertet er die dabei erfolgte Verbindung mit dem Begriff corpus ecclesiae; das führte zu einer Reduzierung des corpus-Begriffes im Sinne von Körperschaft, was „die Loslösung von corpus mysticum aus dem sakramentalen Zusammenhang“[2241] zur Folge hatte[2242] und damit die Einheit der Leib-Chri-

---

2236 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 329

2237 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 327.

2238 Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Leib Christi, II. Dogmatisch, in: LThK^2 6 (1961), 910-912. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1433 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1451.

2239 Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier 286.

2240 Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier: 287.

2241 Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier: 287.

2242 Mit dieser Bedeutungsverschiebung hat Ratzinger sich, dem Zeugnis der Vorlesungsmanuskripte gemäß, bereits in der Freisinger Vorlesung zur Ekklesiologie beschäftigt. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg,

sti-Lehre aufhob. Es ist klar, daß Ratzinger hier die Einheit von Kult und Kirche gefährdet sieht. Der weiteren Nachzeichnung der Geschichte der Leib-Christi-Theologie brauchen wir hier nicht nachzugehen.[2243]

Kirche als Leib Christi verortet Ratzinger in diesem Artikel zwischen einer reinen rechtlich-sozialen Struktur und einer reinen im Sinne des neuzeitlichen Begriffs mystischen Wirklichkeit. Leib Christi meint „die besondere Sichtbarkeit der Kirche, die ihr als geordnete Tischgemeinschaft Gottes von der Feier des Herrenmahles her in dieser Welt zukommt."[2244] Wir finden also wieder die bei Ratzinger in diesen Jahren klassisch gewordene Bestimmung von Kirche als liturgischer Wirklichkeit unter Prävalenz des Mahlcharakters der Eucharistie. Diese Bestimmung ist auch wesentlich für die Struktur der Kirche selbst. Darauf deutet immer die Verwendung des Begriffs der geordneten Tischgemeinschaft.[2245]

3.3.1.17 Leichnam (1961)[2246]

In diesem Beitrag behandelt Joseph Ratzinger die christliche Sicht auf den toten Leib eines Menschen von der Warte ganzheitlichen Heilsverständnisses her.[2247] Dies äußert sich in einer prinzipiell zweifachen, hier genannten Weise, nämlich der Liturgie des Begräbnisses und der Verehrung von Reliquien.[2248] In der kirchlichen Behandlung des Leichnams drückt sich aus,

> „dass dem Leib, der von Christi Leib und Blut genährt wurde, etwas unaufhebbar Heiliges anhaftet, dass er in den Sakramenten Teilhaber an der Erlösungsordnung geworden ist."[2249]

Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 44.

2243 Auffallend ist eine harte Formulierung gegen „die Willkür organologischen Denkens" in „d[er] Leib-Christi-Spekulation" von Matthias Josef Scheeben. Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier: 288. Dies wird aber ins rechte Licht gerückt durch eine fast zeitgleiche Publikation, in der Ratzinger auf diese Themenfelder differenziert eingeht und seine Wertschätzung gegenüber Scheeben, den er hier „de[n] großen Kölner Theologen" nennt, zum Ausdruck bringt. Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. W. Bartz, Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M.J. Scheebens (TThSt 9), Trier 1959, 70. Ratzingers Kritik zielt auf das „Organismusbild der romantischen Ekklesiologie", weil ihm eine „deduktive Spekulation" eines a priori Kirchenbegriffs statt der historische Aufweis der Gegebenheiten aus Heiliger Schrift und Vätertheologie zugrundeliegt. Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 199.

2244 Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier: 289.

2245 Vgl. auch die diesbezügliche Forderung Ratzingers an die Systematik, vom Begriff der Kirche als „Leib-Christi-Sein" her, „d[ie] Sichtbarkeitsgestalt der Kirche" theologisch näher zu fassen. Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier: 289.

2246 Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Leichnam, in: LThK^2 6 (1961), 917-918. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 10, 732 und Bibliographische Nachweise, ebd. 742.

2247 Vgl. Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352, hier: 352.

2248 Vgl. Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352, hier: 351.

2249 Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352, hier: 351.

Besonders erwähnt Ratzinger das Himmelfahrtsspiel. Die Kirche „bezieht [hier, Anm. S.C.] … den Leichnam in das Symboldrama ihrer Liturgie ein“,[2250] und er wird „zum darstellenden Zeichen für das Geschick des Menschen überhaupt.“[2251]

Dabei ist auffallend, daß der Autor den zu behandelnden Begriff faktisch auf den Leichnam des Christen beschränkt.[2252] Ausgeblendet wird zudem die im alten Codex vorgesehene unterschiedliche Behandlung der Leichname,[2253] in der sich eine lange Tradition spiegelt, die nicht schlicht übergangen werden kann.

Auffallend ist jedenfalls die Verwendung des Begriffes „Symboldrama,“ der auf die Liturgietheologie Joseph Paschers verweist.

3.3.1.18 Der Tod und das Ende der Zeiten (1961)[2254]

In diesem Beitrag gibt es nur sehr wenige Aspekte, die für unser Thema von Belang sind, die der Vollständigkeit halber aber dennoch erfaßt werden sollen. Es geht im Kontext des Themas Tod und Weltende um die prinzipielle Frage, wie der Mensch vor Gott steht. Er ist grundsätzlich immer ein Beschenkter. Mit Blick auf die Rechtfertigung, die durch den Glauben und die Taufe geschieht, bestimmt Ratzinger die menschliche Existenz vor Gott als ein Erleiden-Lassen.[2255] In diesem Zusammenhang erwähnt er auch den christlichen Begriff des Opfer. Es besteht

> „nicht mehr darin, dass die Menschen Gott etwas geben, sondern darin, dass sie sich Gottes heilige Gabe schenken lassen, dass sie die falsche Haltung des selbständigen, gleichberechtigten Gegenüber verlassen und anfangen, Empfangende zu sein.“[2256]

2250 Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352, hier: 351.

2251 Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352, hier: 351.

2252 Dies wird neben der sakramentalen Begründung der Heiligung des Leibes auch noch deutlich, wenn in Absetzung zum Totenkult Israels gesagt wird: „Während alttestamentliche Frömmigkeit den Leichnam … für unrein ansah, segnet die Kirche die Erde, die den Leib eines Christen aufzunehmen bestimmt ist.“ Joseph Ratzinger, Leichnam (1961),in: JRGS 10, 351-352, hier: 351.

2253 So spricht der Codex von 1917 nicht nur wie der von 1983 von der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses in bestimmten Fällen, sondern fordert sogar einen abgesonderten Platz, wo die zu begraben sind, denen es verweigert wurde (CIC 1917, can. 1212).

2254 Joseph Ratzinger, Der Tod und das Ende der Zeiten (1961),in: JRGS 10, 336-350. Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag bei einer Tagung des Österreichischen Seelsorgeinstituts vom 27. bis 30. Dezember 1960 zurück. Erstmals veröffentlicht wurde er in: Karl Rudolf (Hg.), Die Kirche und die Mächte der Welt. Seelsorge für morgen, Wien 1961, 97-107. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 10, 733 und Bibliographische Nachweise, ebd., 742.

2255 „[D]er Mensch wird gerecht, richtig, brauchbar für Gott am Ende nicht eigentlich duch das, was er tut, sondern durch das, was er leidet. Er wird recht, indem er die Leidenslinie hinnimmt, die sein Leben durchzieht. Er wird recht nicht durch sein Werk, sondern indem er sich die allzeit neue Zerstörung seines Werkes gefallen lässt.“ Joseph Ratzinger, Der Tod und das Ende der Zeiten (1961), in: JRGS 10, 336-350, hier: 345f.

2256 Joseph Ratzinger, Der Tod und das Ende der Zeiten (1961),in: JRGS 10, 336-350, hier: 346.

Wir hatten bei der Darstellung der Liturgietheologie Odo Casels darauf hingewiesen, daß sein Kultkonzept Kirche und den Einzelnen in ihr in die Rolle der Passivität drängt. Sehr deutlich spricht Ratzinger sich hier, Anfang der 1960er Jahre in diese Richtung gehend aus. Opfer wird also nicht, wie bislang, primär von der Übergabe des Mystischen Leibes Christi an den Vater her gedacht oder von der Caritas, beides Ansätze, die ein Handeln des Geschöpfes beinhalten, sondern dominiert wird die Sichtweise von einer starken Passivität des Menschen. Verschwunden ist die Theologie der Übergabe und damit ein Minimum von implizierter Aktivität des Geschöpfes allerdings nicht. Wo sie Erwähnung findet, wird dann auch die eigentliche Intention Ratzingers deutlich, nämlich von einem vordergründigen und dinghaften Opferverständnis eines Menschen wegzuführen, der sich Gott gegenüber autonom glaubt. So fordert er,

> „[d]ass wir überwechseln in die neue Haltung des Empfangenden, der sich nicht selbst behauptet gegen Gott …, der also nicht »etwas« hergibt, sondern sich selbst.“[2257]

3.3.1.19 Kirche – Systematisch (1961)[2258]

In diesem Artikel legt Joseph Ratzinger u.a. die schon mehrfach erwähnten verschiedenen Bedeutungsebenen von ἐκκλησία vor und verbindet damit wiederum die Leib-Christi-Theologie auf dem Hintergrund eines kulttheologischen Bezugs zum Alten Bund. Dabei steht der Vollzug der Leibeseinheit des Corpus Mysticum durch die Liturgie, genauer durch den Leib des Herrn, der als neuer Tempel verstanden wird, eindeutig im Zentrum.[2259]

Auch in diesem weit verbreiteten Standardwerk wiederholt Ratzinger seine Bestimmung der Kirche als Volk Gottes vom Leibe Christi her, die er seiner Dissertation[2260] verdankt, und begründet sie liturgietheologisch.[2261] Diese Begründung sieht er „in der inneren Zuordnung der ἐκκλησία auf ihre Selbstverwirklichung in der Kultversammlung“.[2262]

2257 Joseph Ratzinger, Der Tod und das Ende der Zeiten (1961),in: JRGS 10, 336-350, hier: 347.

2258 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Kirche, II. Die Lehre des kirchlichen Lehramtes, III. Systematisch, in: LThK² 6 (1961), 172-183. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1432 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1450.

2259 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 209f.

2260 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43- 418, hier: 417.

2261 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 210f.

2262 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 210. Vgl. ebd. auch: „Insofern könnte man definierend sagen, Kirche sei das Volk, das vom Leib Christi lebt und in der Eucharistiefeier selbst Leib Christi wird.“

Wiederum stehen hier die Kirche als „Tischgemeinschaft Gottes“[2263] und damit für die Eucharistie ihr Mahlcharakter im Vordergrund. Kirche ist wesentlich communio sanctorum, d.h. „der sancta und … der sancti“ sowie „heilig[e] »Brüderschaft«, in der alle zusammen das Wir der Kirche bilden.“[2264]

Ratzinger systematisiert zudem die ihn seit der Dissertation begleitende Frage der inneren Zuordnung von Glaube und Sakrament. Letzteres, sowie das Wort, das Recht und speziell die Eucharistie als eben Tischgemeinschaft ordnet er dem Bereich des Sichtbaren zu,[2265] der seinerseits aber wieder gewissermaßen beseelt ist von unsichtbaren Wirklichkeiten. Ratzinger schreibt:

> „Ihr [sc. der Kirche, Anm. S.C.] Einheitsprinzip ist nicht das Blut, sondern der Glaube (Taufe), ihre Existenz steht nicht auf der Selbstbehauptung, sondern auf der Hingabe (Agape, Martyrium) im Mitvollzug der Hingabetat Jesu Christi (Eucharistie).“[2266]

Diese Formulierung ist interessant, weil damit deutlich ausgesagt wird, daß die äußere eucharistische Tischgemeinschaft, die so oft betont wird, getragen ist von der Hingabe des Herrn, die die Gemeinde mitvollzieht. Damit ist nicht nur der Opfercharakter der Eucharistie ausgesagt, sondern auch die aktive Teilnahme der sie Feiernden an ihm. Hatten wir im zeitgleichen Beitrag über den Tod eine starke Betonung der Passivität des Menschen bemerkt, die vor einem dinglichen Opferverständnis bewahren sollte[2267], so finden wir hier die dazu komplementäre Sicht. Ratzinger integriert so ein weiteres Mal die Erkenntnis aus seiner Promotionsschrift, daß die Eucharistie die Kirche immer mehr Leib Christi werden läßt, daß sie Teilhabe an der Hingabe des Herrn ist[2268] und diese zugleich im Leben fordert. Die Sendung der Kirche als solche sieht er, wie in „Die christliche Brüderlichkeit“ in der Stellvertretung[2269], diesmal ergänzt durch die Aufgabe, „die Gestalt der Agape, ihre öffentliche repraesentatio“[2270] zu sein. Das in der Dissertation in der strikten Anwendung auf die Eucharistie erarbeitete große Thema von Caritas und Agape wird hier gewissermaßen auf eine heilsvermittelnde Rolle der Kirche gegenüber den Anderen übertragen. Dies ist mög-

---

2263 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 210. Vgl. ebd. 213.

2264 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 212.

2265 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 210.

2266 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 210.

2267 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Tod und das Ende der Zeiten (1961),in: JRGS 10, 336-350, hier: 347.

2268 Vgl. in der Dissertation: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 326.

2269 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 216.

2270 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 217.

lich, weil der Dreh- und Angelpunkt sowohl des Kirchenbildes als auch der Eucharistietheologie die Leib-Christi-Theologie ist.[2271]

Bei der inhaltlichen Darstellung der communio nennt Ratzinger diesmal nun auch deutlich „die innerste Tiefe der Einung des Einzelnen mit Christus“,[2272] was der unsichtbaren Wirklichkeit des Glaubens entspricht und die „heilige Ordnung, in der sich die Tischgemeinschaft der Gläubigen vollzieht“[2273], also die Kirche „als Gemeinschaft heiligen Rechts.“[2274] Auffallend ist die sakrale Dimension, die dem Recht hier zukommt, weil es von der Ordnung des Kultes abgeleitet wird.

Für das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie ist auffallend, daß Ratzinger sich hier von einer zu starken Inkarnationstheologie absetzt und auf die Pneumatologie als vermittelndes Prinzip verweist. Sie werde mit ihrer Betonung der vergeistigten nachösterlichen Existenz des Auferstandenen „vor einer einseitigen Inkarnationstheologie bewahren, die die innere Hinordnung der Inkarnation auf Kreuz und Auferstehung übersieht“.[2275] Auch dies schwingt natürlich bei der Entwicklung von Ratzingers Liturgietheologie mit.[2276] Das kirchliche Amt als solches leitet er von der Inkarnationstheologie wie von der Pneumatologie ab. Dabei ordnet er die Eucharistie dem Inkarnatorischen zu. Das pneumatologische Moment hingegen wird dem bevollmächtigten Dienst am Wort zugeordnet.[2277] Kirche selbst ist beides, Gemeinschaft „des Wortes und des Herrenleibes“.[2278] Von hier stellt Ratzinger die eucharistische Ekklesiologie als communio der Apostolischen Sitze und vor allem mit Rom im Anschluß an die Studien Pater von Hertlings dar, wie wir es bereits aus Veröffentlichungen wenige Jahre zuvor kennen.[2279] Bedeutsam ist aber vor allem die eben erwähnte Inte-

[2271] „Das tiefste Wesen der Kirche ist es, mit Christus zusammen der Christus totus, caput et membra, zu sein. Wenn das Wesen der Sendung Christi die Stellvertretung ist, dann ist ihr Wesen kein anderes.“ Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 216.

[2272] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214.

[2273] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214.

[2274] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214.

[2275] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 211. Für den nachkonziliaren Disput ist noch interessant, daß Ratzinger bereits hier, also schon vor dem Konzil, warnt vor „einer falschen Einwurzelung der Kirche in der Welt und einem falschen Weltoptimismus“. Ebd.

[2276] Dieses Thema wird ihn, dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß, in der Eucharistielehre von 1963 beschäftigen, wo er von der starken Inkarnationstheologie der Freisinger Skripten abrückt. Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 118f.

[2277] Den ersten „innere[n] Ansatzpunkt“ des Amtes sieht er zugleich „im Inkarnatorischen, sofern Leib des Herrn je nur ist und wird in der sichtbaren geordneten Tischgemeinschaft mit dem Herrn im Herrenmahl“ und „im Pneumatologischen des bevollmächtigten Dienstes am Wort, das jeweils Wort des erhöhten und jetzt lebendigen Herrn ist“. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 213.

[2278] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214.

[2279] Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214. Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 155. Auffallend ist diesmal jedoch eine deutlich scholastische Formulierung der altkirchlichen Wirklichkeit: „Communio catholica = communio Romana … Bei solchem Verständnis erscheint Christus als die ratio intrinseca, die communio als causa efficiens und der

gration des Wortes in den Kirchenbegriff und in den liturgischen Kontext, die Ratzinger hier vornimmt. Ab diesem Moment entwickelt sich bei ihm das, was wir liturgische Ekklesiologie (als Überschreitung der rein eucharistischen) nennen können mit Konsequenzen für die ökumenische Theologie.[2280]

3.3.1.20 Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961)[2281]

Zur Beschreibung des Wesens der Kirche verweist Ratzinger in diesem Referat auf seine diesbezüglichen Ausführungen im Lexikon für Theologie und Kirche, die wir gerade behandelt haben und nicht zu wiederholen brauchen.[2282] Viele weitere Reflexionen des Beitrags behandeln die Amtstheologie im Kontext der Kirchenstiftung, wobei der Großteil dieser Gedanken für unser Thema nicht von direkter Bedeutung ist. Festgehalten werden sollen aber die Folgenden.

Zunächst zu erwähnen wäre die Fundierung des Amtes im „Dienst am Wort".[2283] Dabei ist die enge Verbindung von Wort und Eucharistie von Bedeutung. In ihrer Feier hat „das Wort seine eigentliche Beheimatung" und daß „bald Wortdienst und Tischdienst ineinanderfallen" führte zu „jene[r] Gestalt des Amtes, die fortan für die katholische Kirche charakteristisch blieb."[2284] Ratzinger ist hier sichtlich bemüht, auf die Anliegen der reformatorischen Theologie zu antworten und dabei vor allem einer „Hypostasierung des Wortes"[2285] zu wehren. Deswegen wählt er den Ansatz beim Wort[2286] und zeigt dessen enge Verbindung zur Eucha-

römische Papst als condicio sine qua non der Kircheneinheit". Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214. ER fügt hier einige Erwägungen über die Frage der Kirchengliedschaft hinzu, die sakramententheologisch bedeutsam sind, aber zu weit von unserem eigentlichen Thema wegführen. Vgl. ebd. 215-217.

2280 Dies würdigt Thomas Weiler meines Erachtens zu wenig, der die Integration des Wortes in die eucharistische Ekklesiologie Ratzingers erst mit „Das geistliche Amt" (1963) betont. Vgl. Thomas Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, 129. An anderer Stelle verweist er zwar auf den Kirchenartikel, scheint aber den denkerischen Fortschritt, den er in diesem Punkt bringt nicht so deutlich zu sehen, wenn er bei der Besprechung von „Kirche – Zeichen unter den Völkern" (1964) bemerkt: „Der bereits in *Ursprung und Wesen der Kirche* herausgestellte kirchenbildende Faktor der Teilnahme am ‚Mahl des Herrenleibes' wird hier also (deutlicher noch als im Artikel *Kirche* …) ergänzt durch den Hinweis auf das (geistgewirkte) ‚Hören des Herrenwortes'." Vgl. ebd., 79.

2281 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69. Bei diesem Beitrag handelt es sich um ein Koreferat zu jenem des protestantischen Theologen Wilfried Joest. Der Beitrag Ratzingers wurde in US 16 (1961), 236-249 veröffentlicht. Die JRGS erwähnen dies. Deswegen listen wir den Beitrag auch unter dem Jahr 1961, auch wenn die JRGS als Erstveröffentlichung angeben: Cath (M) 17 (1963). Sie erwähnen ferner die Aufnahme in „Das neue Volk Gottes". Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 827 und Bibliographische Nachweise, ebd. 844.

2282 Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 53.

2283 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 58.

2284 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 60.

2285 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 52, Vgl. 59 und 64 und 67.

2286 Von ökumenischer Bedeutung ist dabei, daß er mit Blick auf die anderen Konfessionen dort durch die „Gegenwart des Wortes" außerhalb der Katholischen Kirche „auch »Kirche« in irgendeiner Form" als „anwesend" sieht. Näher führt er dies hier nicht aus. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 69.

ristie auf, setzt aber nicht bei der Eucharistie an, um die kultische Stellung des Amtes als solcher zu zeigen. Dies ist auch damaligem exegetischen Befund geschuldet.[2287] Insofern ist diese Darstellung verschieden von der Berücksichtigung, die das Abendmahl Jesu ansonsten oft bei Ratzinger erfährt.[2288] Er wählt diesmal den Weg, die apostolische urchristliche kirchliche Einheit darzustellen. Wo diese Darstellung den Bereich der Apostelnachfolger betrifft, wird sie wieder interessant für uns, da sie uns die frühkirchliche eucharistische Ekklesiologie vor Augen stellt. Ratzinger sieht hierbei das Collegium der Bischöfe als entscheidend an, das jenes der Apostel fortsetze.[2289]

> „Auf diese Weise ist den Bischöfen ihr Miteinandersein wesentlich, das zugleich das Miteinandersein und Miteinanderkommunizieren aller katholischen Gemeinden notwendig einschließt. … Die Kirche ist zunächst dadurch eins, dass sie im Wort und im Brot, d.h. im Leib und im Logos des Herrn, kommuniziert.“[2290]

Damit werden der Logos und das liturgische Wort erneut deutlich in die eucharistische Ekklesiologie[2291] eingebracht. Im vorliegenden Beitrag erscheint nun auch die Bestimmung der Kirche in der prägnanten Formulierung als „Netz von Kommunionen“[2292] wie sie uns auch an anderer Stelle begegnet und für Ratzinger klassisch geworden ist.[2293] Das Amt garantiert dabei die „Einheit mit den Zeugen“[2294]. Es geht um die Einheit von Wort, Sakrament und Amt und deren gegenseitigen Bezug aufeinander.[2295]

Erwähnt werden soll eine Bemerkung, die eher am Rande fällt, aber Einblick darin bietet, wie eng Ratzinger schon damals Ekklesiologie und konkreten Ritus sieht. Er unterscheidet

[2287] Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 60. In Fußnote 29 schreibt er, seinem Ko-Referenten zugestehend, daß „man auch kaum wird bestreiten können, dass es eine Fixierung der kultischen Dienste auf bestimmte Ämter in den Anfängen schwerlich einheitlich gegeben haben wird.“

[2288] Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 140[1].

[2289] Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65. Sehr markant sagt er: „Keiner der einzelnen Bischöfe ist ja Nachfolger eines einzelnen, bestimmten Apostels, vielmehr setzt nur die Gesamtheit der Bischöfe, ihr »collegium«, das »collegium« der Apostel fort. Der einzelne Bischof steht in der apostolischen Nachfolge mithin je nur durch seine Zugehörigkeit zu diesem »collegium«.“ Ebd.

[2290] Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

[2291] Der Ausdruck kommt auch gegen Ende des Beitrags wörtlich vor: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 66.

[2292] Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

[2293] So auch in den Vorlesungsmitschriften: Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214. Vgl. auch: Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 118-152, hier: 124.

[2294] Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 68. Als eines der Ergebnisse bemerkt Ratzinger über die innere Zuordnung der Wirklichkeiten von Sakrament, Wort und Amt zur Kirche: „Die beiden ersten *begründen* die Einheit, die dritte *bezeugt* sie. In scholastischer Sprechweise könnte man sagen: Die beiden ersten sind *Ursache*, das Amt ist *Bedingung* der Einheit, ist die Art und Weise, wie die beiden Säulen kirchlichen Seins – Wort und Sakrament – konkret existieren und so nicht von gleicher Würde wie sie, zum Dienst an ihnen, nicht zur Herrschaft über sie bestellt.“ Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 68.

[2295] Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 68.

bei der eucharistischen Ekklesiologie das vertikale Element („im Osten die Autonomie der Einzelgemeinden“[2296] und im Westen die Fokussierung des Papstes) vom horizontalen, der „Verflechtung der Einzelkirchen ins Ganze“[2297]. Im Fall Roms nun zeige sich die Dominanz des Vertikalen Moments auch an der Vorrangstellung und „Einheit der stadtrömischen Liturgie“[2298]. Auch dadurch waren „d[ie] einzelnen Ekklesien … gleichsam … in die stadtrömische Kirche einbezogen“.[2299]

3.3.1.21 Rezension zu: Johannes Betz / Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung (1961)[2300]

In dieser Rezension Joseph Ratzingers sind besonders seine Bemerkungen zum Beitrag von Franz-Xaver Arnold bemerkenswert.[2301] Dabei weist er besonders positiv auf den Vorschlag von Arnold hin,

> „das Hochgebet der Messe wieder auf seine einfache, bei Justin und Hippolyt bezeugte Struktur zurückzuführen, d.h. die Oblations- und Fürbittgebete herauszunehmen, erstere in den Oblationsritus und letztere in eine die Missa fidelium eröffnende Oratio fidelium zurückzuverlegen.“[2302]

Dies kommentiert Ratzinger wie folgt:

> „Für den inneren Vollzug und die konkrete Verstehbarkeit des eucharistischen Geschehens müßte das ohne Zweifel eine wertvolle Hilfe bedeuten.“[2303]

Hier sieht er also in der Verstehbarkeit ein entscheidendes Kriterium. Eine so eingreifende Änderung wie jene des Canon Missae, vor der sogar später Papst Paul VI. zunächst zurückgeschreckt ist, hält er fraglos für möglich.

2296 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

2297 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

2298 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 66.

2299 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 66. Ratzinger versteht von der eucharistischen Ekklesiologie her auch den Primat des Römischen Papstes als legitim, daß es nämlich ein Amt gibt, „innerhalb des »Kommunionnetzes« verbindlich zu entscheiden, wo das Wort des Herrn richtig bezeugt wird und wo folglich die wahre communio ist.“ Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 66.

2300 Joseph Ratzinger, Rez., Johannes Betz/Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960 (1961), in: MThZ 12 (1961) 308-309.

2301 Franz Xaver Arnold, Subjekt und Gestalt christlicher Liturgie, in: Johannes Betz/Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960, 235-265.

2302 Joseph Ratzinger, Rez., Johannes Betz/Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960 (1961), in: MThZ 12 (1961) 308-309, hier: 309.

2303 Joseph Ratzinger, Rez., Johannes Betz/Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960 (1961), in: MThZ 12 (1961) 308-309, hier: 309.

Verweyen sieht in diesem Beitrag Ratzingers zu Recht einen wichtigen Hinweis darauf, daß für ihn „in dieser Zeit zweifellos der inmitten des Gottesvolks stehende Tisch, an dem Christus im Zeichen des Mahles seinen Leib den ihm Nachfolgenden darbietet“,[2304] zentral ist.

3.3.1.22 Rezension zu: Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie (1961)[2305]

In dieser Rezension widmet sich Joseph Ratzinger ausführlich einer Promotionsschrift, die in München in Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Odo Casels entstanden ist. Weil wir auf dieses Thema beim frühen Ratzinger immer wieder stoßen[2306] und angesichts der Dispute um die Mysterientheologie, ist diese Rezension von besonderer Bedeutung.

Das Werk von Walter Diezinger fügt sich ein in eine ganze Reihe von Einzelstudien, die wichtige Fundamente der Mysterienlehre Odo Casels betreffen. Ratzinger bemerkt, wie sich durch diese Einzelstudien der Fokus vom systematischen Disput über die Thesen Casels nun zum historischen Quellenstudium verlagert.[2307] Diezinger bezieht sich für sein Werk auf die Behauptung Casels,

> „effectus bedeute in den alten liturgischen Texten wie auch bei den Vätern nicht ‚Wirkung‘, sondern ‚Wirklichkeit‘ und mit dieser Wirklichkeit wiederum sei nichts anderes gemeint als die Heilstat Christi, zentral sein Sterben am Kreuz, das unter dem Schleier der Riten verborgen gegenwärtig werde.“[2308]

Damit wird die grundlegende These Casels korrekt getroffen und die grundlegende Bedeutung der Studie Diezingers klar erkannt.[2309] Auf die Wiedergabe der begrifflichen Einzeluntersuchung des Werkes, die sowohl Profantexte als auch die Kirchenväter und die römische Liturgie analysiert, brauchen wir hier nicht im Detail einzugehen. Lediglich einige

---

2304 Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 402.

2305 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962) 193-197. Am Ende des Text ist irrtümlich Jürgen Sydow als Verfasser vermerkt, vom dem drei andere Rezensionen auf derselben Seite (198) stammen; im Inhaltsverzeichnis steht aber korrekt Ratzingers Name. In der folgenden Nummer (ThRv 58 (1962), 269) wurde auf den Fehler hingewiesen. Die wichtige Rezension findet sich leider nicht in den JRGS.

2306 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165-168.

2307 Ratzinger bezieht sich auf folgende, auch heute noch grundlegende Studien: Adolf Kolping, Sacramentum Tertullianeum. Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum, Münster 1948; Gerhard Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus : eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels (Theophaneia 9 = Dissertation Breslau 1944) , Bonn 1953; Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter (Bände 1,1 und 2,1), Freiburg 1954-1961. Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962) 193-197, hier: 193.

2308 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 193f.

2309 Vgl. auch die Zusammenfassung des status quaestionis bei: William Nagel, Rez. Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThLZ 90 (1965), 216-219, hier: 216.

Eckpunkte seien erwähnt. Die Kirchenväter setzen sich nicht vom profanen Wortgebrauch von effectus ab,[2310] es entwickelt sich aber

> „aus dem christlichen Gedankengut heraus auch ein neuer, eigentümlich-christlicher Bedeutungsraum ..., in dem effectus … die ‚Wirklichkeit' gegenüber dem Vorbild meint."[2311]

Es handelt sich also bei der spezifisch christlichen Bedeutungsvariante, wie Ratzinger bemerkt, um die Gegenüberstellung „von Verheißung und Erfüllung"[2312]. Diese Verwendung von effectus sei stets

> „an das Gegenüber zu den alttestamentlichen Zeichen gebunden …, deren Sinn sich in der Passion erfüllt, nicht etwa an das Gegenüber zum sakramentalen Ritus, der dann der symbolische Schleier für die Wirklichkeit der Passion wäre."[2313]

Casels These stellt, so Ratzinger, den äußeren liturgischen Vollzug als actio dem inneren effectus gegenüber,[2314] wobei letzterer eine „Wirklichkeit"[2315] meine, nämlich „die kultische Gegenwart der Heilstat Christi",[2316] Diezingers Studie nun zeige, daß es hier zwei verschiedene Verwendungen des Wortes effectus gebe, „solche, die der eigentlichen Kulthandlung vorangehen und solche, die ihr nachfolgen."[2317] Im ersten Fall dominiere der profane Sprachgebrauch wie Wirkung und Rechtswirksamkeit.[2318] Im zweiten Fall handele es sich um Gebete um Erfüllung der eigentlichen und schon vollzogenen Kulthandlung.[2319] Dabei wiederum verhalte sich effectus zum Kult entweder als das Eschaton[2320] oder „als Wirkung bzw. Wirksamkeit in der gegenwärtigen Zeit, sei es als nährende und heilende, sei es als sittliche Wirkung."[2321]

2310 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 194.

2311 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 194.

2312 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 194.

2313 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 194.

2314 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 194.

2315 Ebd.

2316 Ebd.

2317 Ebd.

2318 Vgl. ebd.

2319 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 195.

2320 Vgl. ebd.

2321 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 195.

Ratzinger bemerkt, daß damit das Zeugnis der Texte nicht zur Stützung von Casels Lehre dienen kann, indem er ausführlich den diesbezüglichen Kommentar von Diezinger zitiert.[2322] Dabei bringt er allerdings eine Nachfrage ins Spiel, „die zwar das Ergebnis als solches nicht ändert, die zugespitzte Formulierung aber etwas abschwächt.“[2323] Hier kann man erstmals erkennen, daß er das Ergebnis von Diezingers Untersuchung zwar vollumfänglich akzeptieren muß, daß ihm dies aber zugleich irgendwie schwer fällt. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, wie sehr Ratzinger seit seiner Zeit im Georgianum der Liturgischen Bewegung verpflichtet ist und gerade die damalige Phase dieser Bewegung ohne Casel nicht zu verstehen wäre.

Ratzinger versucht nun, in den Befund Diezingers seinen eigenen, aus der Promotionsschrift gewonnenen Erkenntnisse einzubringen. Grundlegend ist ihm dabei, daß effectus, wie oben erwähnt, im spezifisch christlichen Sinn auf dem Hintergrund des Themas von Verheißung und Erfüllung verstanden werden muß. So fragt er, ob nicht auch „die Gegenüberstellung des sittlichen effectus zur kultischen Handlung gleichfalls von dem Schema Zeichen – Wirklichkeit beeinflußt wäre?“[2324] Hier kommen nun seine Studien zu den Vätern zum Tragen und deren „Auffassung des sittlichen Tuns als der Verwirklichung des im Sakrament zeichenhaft Gegebenen“.[2325] Diese Vätertheologie sei so dominant gewesen, „daß ein solcher Gedanke den Liturgiegestaltern nicht fremd sein konnte.“[2326]

Im wesentlichen geht Ratzinger hier nicht darüber hinaus, was er in seiner Dissertation herausgearbeitet hatte.[2327]

Die vorsichtige Anfrage Ratzingers kann nichts am Gesamtergebnis ändern. Trotz des Hinweises auf weitere nützliche Literatur, ist ihm Diezingers Werk unanfechtbar. Der Rezensent äußert sich ausdrücklich positiv zur Interpretation der Secreta des 9. Sonntags nach

---

2322 Vgl. ebd.

2323 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 195.

2324 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 195.

2325 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 195.

2326 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 195.

2327 Zum Vergleich sei angeführt: „Es gibt nicht auf der einen Seite ein uneigentliches moralisches oder persönliches Opfer und daneben ein eigentliches kultisches, sondern das erste ist die res des letzteren, in dem dieses erst seine eigene Wirklichkeit hat.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43- 418, hier: 291.

Pfingsten, „in der Casel einen Hauptpfeiler seiner Auffassung gesehen hatte“[2328], was Diezingers Ergebnis nun verunmöglicht.[2329] Und Ratzinger gesteht:

> „Das wohlbegründete Ergebnis der Untersuchung ist, daß Casels Deutung des effectus als Wirklichkeit der im Symbol dargestellten Heilstat unhaltbar ist. An diesem Ergebnis wird angesichts der Gründlichkeit und Exaktheit der vorgelegten Analysen kaum noch zu rütteln sein.“[2330]

Interessant ist, daß Ratzinger nun über den direkten Befund der Arbeit hinaus einen liturgietheologischen Auftrag für die Systematik sieht, denn Diezingers Arbeit zeige auch,

> „daß die Liturgie nicht bestimmt ist von dem causa-effectus-Schema …, sondern von dem Schema Zeichen – Erfüllung, während causa – effectus nur gelegentlich am Rande aufklingt“.[2331]

Der Blick auf den liturgiehistorischen Textbefund „führt somit zwar nicht zur Mysterientheologie im Sinne Casels, aber auch nicht zum scholastischen Sakramentsbegriff“.[2332] Gefordert sei eine neue vom Ursprung her getragene vertiefte Durchdringung.[2333]

Gerade die letzten Bemerkungen zeigen ein weiteres Mal, wie schwer Ratzinger die Erkenntnis der Unhaltbarkeit von Casels Fundamenten gefallen sein muß. Man erkennt dies an der Heftigkeit, mit dem er sich auch gegen das scholastische Verständnis wendet. Das beweist, wie sehr er sich damals die caselianische Abneigung gegen die sogenannte Effectus-Theorie zu eigen gemacht haben mußte. Greifen wir unserer Untersuchug voraus und nehmen wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften einmal hinzu, so wurde schon in der Freisinger Zeit durch den Dozenten das Bemühen Casels gewürdigt, die Liturgische Bewegung

---

2328 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 196.

2329 Ratzinger selbst gibt die Interpretation hier nicht wieder. Sie ist in der Tat scharf gegen Casel gerichtet, wenn Diezinger schreibt: „Die Sekret des 9. Sonntags nach Pfingsten hat nicht den Sinn: In jeder Messe ist das geschichtliche Faktum des Erlösungswerkes gegenwärtig, wie CASEL dem Text entnehmen wollte. Diesem Text kann dieser Sinn nicht abgerungen werden. Unsere Sekret will vielmehr besagen: Die ‚commemoratio hostiae' übt ‚opus nostrae redemptionis' jetzt an uns (= commemoratio hostiae operetur nobis redemptionem). Die Beziehung zum historischen Kreuzesopfer liegt im commemorare.“ Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, 141.

2330 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 196. Ein wenig vorsichtiger, aber im Kern Diezinger nicht in Frage stellend, formuliert aus protestantischer Warte Nagel, indem er die Konsequenzen erahnt: „So scheint dem Verfasser erwiesen, daß die Orationen so wenig wie seine Väterzitate Casels Mysterientheologie zu stützen vermögen. – …
Wenn man bedenkt, welche Tiefenwirkung Odo Casels Mysterienlehre in der römischen liturgischen Bewegung und hinüber in die der evangelischen Kirche gewonnen hat, wird man nicht nur in der katholischen Theologie diesen wohlfundierten Vorstoß des jungen Autors gegen eines der Fundamente jener Lehre mit ernster Sorgfalt zu prüfen haben. Vielleicht müßte er durch eine ähnliche Untersuchung der mit memoria zusammenhängenden Begriffsgruppe ergänzt werden.“ William Nagel, Rez. Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThLZ 90 (1965), 216-219, hier: 219.

2331 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 196.

2332 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 196f.

2333 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 197.

theologisch zu fundieren.[2334] Nicht weniger als dieses Fundament droht nun zu zerbröckeln. Auch wenn es ihm schwer gefallen sein mag, so markiert die vorliegende Rezension aber ohne jeden Zweifel einen Wendepunkt in der Liturgietheologie Joseph Ratzingers, der Diezinger und zum Teil sicher auch den anderen oben angeführten Werken zu verdanken ist, die Casels Thesen historisch falsifizieren.[2335] So sagt der Rezensent abschließend:

> „Der Anstoß Odo Casels bleibt auf diese Weise [sc. als Anstoß zu einer neuen Durchdringung, Anm. S.C.] fruchtbar, auch wenn wir seinen Weg nicht mehr mitvollziehen können.“[2336]

3.3.1.23 Christozentrik in der Verkündigung? (1961)[2337]

Vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Systematik und Verkündigung[2338] und der Bedeutung und überhaupt theologischen Ermöglichung der Christozentrik (abgegrenzt vom „Jesuanismus“[2339]) sowie dem Fragenkreis des Verhältnisses von Chalkedon (Seinschristologie) und Heiliger Schrift (Ereignischristologie)[2340], stellt Joseph Ratzinger in diesem Beitrag die Frage nach dem Gebet. Gebet und Christozentrik führt er dann eng zusammen. Christozentrik müsse getragen sein von einer „lebendige[n] Beziehung“ und somit erscheint das Gebet als ihre „innere Voraussetzung“[2341]. Andererseits erhelle die Christologie auch das Gebet, da wir hier im Gottmenschen Gott begegnen und als Du ansprechen können.[2342]

Hier tritt erstmals unser Beten in Verbindung mit dem Beten Jesu. Ratzinger wird diesen Ansatz später[2343] weiter entwickeln. Auch rückt er Sein und Akt in bezug auf den Gottmenschen eng aneinander.

2334 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21.

2335 Das Münsteraner Eucharistieskript bezeugt ebenso stärkere Anfragen an Casel: Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

2336 Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 197.

2337 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667. Die Erstveröffentlichung erfolgte in: TThZ 70 (1961), 1-14; später wurde der Beitrag aufgenommen in „Dogma und Verkündigung“. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1215 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1225.

2338 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 647.

2339 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 648-650.

2340 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 650.

2341 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 650.

2342 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 650.

2343 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 209.

Ratzinger stellt in diesem Beitrag für uns greifbar erstmals die Frage nach der Gleichzeitigkeit mit Jesus,[2344] die schon seinen Lehrer Guardini beschäftigte[2345] und die auch später in seiner Liturgietheologie eine wichtige Rolle spielen wird. Die Kirche garantiert sie „als ein umfassendes Ich, das die Zeiten überspannt und eint.“[2346] Dabei gründe „die Identität der Kirche auf der Identität ihres Herrn, der sie in den Sakramenten immer von Neuem schafft.“[2347] Von hier kommt er auf die Leib-Christi-Theologie, die genau diesen Sachverhalt beschreibe.

Mit diesen Bemerkungen können wir eine gewisse Entwicklung von Ratzingers bisherigem liturgietheologischen Ansatz feststellen, indem er den bislang stark dominierenden kommunitären Aspekt zu persönlicher Christusbegegnung im Leib Christi öffnet, also in der Kirche und im Gebet. Dies ist freilich wieder getragen vom Postulat, die Grenzen des eigenen Ich zu überschreiten „in die Einheit des »ganzen Christus«“[2348]. Aber deutlicher als je zuvor wird das Persönliche der Christusbeziehung ins Relief gehoben.[2349] Als Grundlagen der Christozentrik ergeben sich somit „*das ganz persönliche Horchen auf Christus wie die Einheit mit Glauben, Beten und Liturgie der Kirche*.“[2350]

Nach Darlegungen zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik, die wir hier übergehen, führt Ratzinger letztlich zu Eph 2, 18 „»durch Christus im Geist zum Vater«“, also „d[er] Wesensgesetzlichkeit des christlichen Gottesdienstes“, als „Ansatzpunkt aller Verkündigung“.[2351]

Ratzinger führt hier neben Josef Andreas Jungmann auch seinen Lehrer Joseph Pascher an, bei dem wir dieses liturgietheologische Grundgesetz auch gesehen haben. Konkrete Begegnung mit dem „Christus praesens“[2352] schaffe die eucharistische Tischgemeinschaft. Auf seinen Ausgangspunkt zurückgeführt erkennt Ratzinger also in der Eucharistie „de[n] konkre-

---

2344 „Aber auch zu einem bloß historischen Jesus ist nicht vorzudringen: Keine Hermeneutik kann wirklich die zweitausend Jahre überspringen und die Gleichzeitigkeit zwischen uns und ihm herstellen.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 651.

2345 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

2346 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 651.

2347 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 651.

2348 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 652.

2349 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 652.

2350 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 652.

2351 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 654.

2352 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

te[n] Ansatzpunkt aller Christozentrik“[2353] und den „Sitz im Leben“[2354] jedes Verkündigungsdienstes.

Mit diesen Gedanken formuliert Joseph Ratzinger eine Zentralität der Liturgie, die systematisch, ethisch und existentiell zugleich ist[2355], und die vieles über die Stellung der Liturgie in seinem Denken offenbart. Wenn er, wie wir im biographischen Teil dieser Arbeit zeigen konnten, seit den Tagen als Alumne in Freising nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges um eine existentielle Theologie bemüht war, so zeigt er uns hier ihr eigentliches Zentrum, von dem alle Lehre und Verkündigung ausgeht und zu dem sie hinführt. Dieses Zentrum faßt er damals noch konkret, mit Verweis auf Johannes Betz[2356], unter seinem österlichen Mahlcharakter und auf dem Boden der Leib-Christi-Theologie (mit den bekannten ethischen Implikationen), genauso wie er es seit der Promotionsschrift verinnerlicht hat. Diesmal integriert Ratzinger aber auch den Opfercharakter der Eucharistie stärker. Indem die Liturgie „in Jesu realem Leben und Sterben gründet“[2357] und „der Tod … des Gottmenschen im Spiele“[2358] sei, überschreite sie das rein Liturgisch-Rituelle. Das „Gedenken an ihn“, damit greift Ratzinger die Formel des liturgischen Gedächtnisses auf, führe zur „»Agape«“[2359]. Zur Liturgie gehöre „die Entdeckung Jesu in den Leidenden dieser Welt so real wie die Zeichen von Brot und Wein.“[2360]

Auffallend an dieser Formulierung ist, daß Ratzinger hier zwar die sakramental-ethische Erkenntnis seiner Dissertation aufgreift und die Agape als Wesenselement der Liturgie beschreibt, sie diesmal aber nicht als Bruderliebe definiert, was ihm bislang sehr wichtig war, sondern den Liebesbegriff ausdehnt und damit auch verallgemeinert auf die Leidenden der

---

2353 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

2354 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

2355 „Dass es einen Tisch Gottes gibt, an dem Menschen aller Nationen und aller Stände sitzen und das eine Brot essen, das ist der Punkt, an dem das Wort vom Leibe Christi sichtbare Wirklichkeit ist. Es ist der Punkt, von dem die christliche Ausgabe ausgeht, von dem aus die christliche Ethik sich ableitet und in dem sie sich zeichenhaft darstellt; es ist der Punkt, in dem sich der christliche Glaube an das Heilstun Gottes zusammenfassend realisiert. Christliche Verkündigung ist nicht die Verkündigung eines Systems von Doktrinen, die eine aus der anderen folgen, sondern die Hinführung zu einer Wirklichkeit, die Forderung, Gabe und Verheißung in einem ist. Das Christentum ist denn auch kein »metaphysisches System«, das vor den Menschen auszubreiten wäre, es ist eine Wirklichkeit, in die sie einzuüben sind.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

2356 Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter; 1,1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg u.a. 1955. Dieses Werk ist uns schon bei der Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie begegnet. Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962) 193-197, hier: 193.

2357 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

2358 Ebd.

2359 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

2360 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 655.

Welt. Dies war bislang differenzierter im Stellvertretungsgedanken der Brüdergemeinde impliziert.

In diesem Zusammenhang bringt Ratzinger eine sehr existentielle Schilderung der christlichen Feste, die, zeitgleich zu seiner Rezension von Diezingers Werk im Kontext der Mysterientheologie, fast so anmuten, als wolle er sich das existentielle Element der Liturgie, das bislang Casel garantiert hatte, nun anders erschließen. Wie es auch ein Vertreter der Mysterientheologie tun würde, wendet er sich dabei gegen die Auffassung, die liturgischen Feste seien reine Erinnerungen an Vergangenes. Ratzinger zeigt eine falsche christologische Vorentscheidung dieser Meinung auf[2361] und hebt damit die Frage nach den Festen und ihrer Aktualität auf eine christologische Ebene. Ostern ist als „Tauffest … Vergegenwärtigung des Auferstehungssieges Jesu Christi“[2362] – wohlgemerkt: nicht der Auferstehung als Heilstat. Es ist etwas, „was einmal geschichtlich geschah und damit zum Quellgrund der Wirklichkeit wurde, die gegenwärtig in unserer Mitte geschieht“.[2363]

Man kann dies wohl als eine gereinigte Variante der effectus-Theorie ansehen, wobei die christologische Vermittlung die Gleichzeitigkeit mit der Quelle schenkt.[2364] Ratzingers Verständnis liegt letztlich auf der Linie der Enzyklika Mediator Dei, die das sogar noch schärfer formuliert, indem sie das Kirchenjahr mit Christus identifiziert.[2365]

Pfingsten erklärt er vordergründig ein wenig näher an der Mysterientheologie, aber wiederum ohne diese wirklich zu vertreten, denn die Geistsendung ist in der Kirche nicht nur eine einmalige (historische) Heilstat.[2366] Epiphanie deutet er wie Pfingsten auf die Taufe.[2367]

2361 „Das entspricht einer allzu retrospektivischen Christologie, die Christus weitgehend in die Vergangenheit abschiebt und seine Gegenwärtigkeit übersieht.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 656.

2362 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 656.

2363 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 656.

2364 Wie wir gesehen hatten, richtete Casel schon gegen Söhngen den Vorwurf, eine Variante der effectus-Theorie zu vertreten.

2365 „Quapropter liturgicus annus, quem Ecclesiae pietas alit ac comitatur, non frigida atque iners earum rerum repraesentatio est, quae ad praeterita tempora pertinent, vel simplex ac nuda superioris aetatis rerum recordatio. Sed potius est Christus ipse, qui in sua Ecclesia perseverat, quique immensae misericordiae suae iter pergit, quod quidem in hac mortali vita, cum pertransiit benefaciendo, ut hominum animi mysteria sua attingerent ac per eadem quodammodo viverent.“ Papst Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947), 521-594, hier: 580.

2366 „*Pfingsten* ist nicht einfach Erinnerungsfest an ein Ereignis, das vor geraumer Zeit in Jerusalem geschah, sondern ist als Tauffest Gegenwärtigkeit des Pfingstereignisses.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 657.

2367 Dieses Fest ist „als Tauffest Gegenwärtigkeit der »Erleuchtung der Heiden«, die in der Anbetung der Magier und in der Taufe Jesu anhob; es ist gegenwärtiger Vollzug des allmählichen Einbruchs der Herrlichkeit Gottes, seines Herrentums in der Welt, wie es mit dem Wunder von Kana begann.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 657.

Das Hodie von Weihnachten hingegen habe „nicht denselben Wirklichkeitsgehalt wie dasjenige von Ostern.“[2368] Diese Feststellung muß wohl damit zusammenhängen, daß an Weihnachten eine Gegenwärtigkeit des dem Festgeheimnis spezifischen Heilshandelns Gottes an der Kirche schwerer zu zeigen ist. Dieses gedankliche Zögern zur liturgischen Erklärung von Weihnachten, ein Fest, das Ratzinger persönlich immer lieb war, zeigt, daß der entscheidende Schlüssel für sein existentielles Verständnis der Feste letztlich immer noch jene Korrektur der Mysterientheologie ist, wie sie Söhngen vornimmt, wobei die Kirche als Leib Christi zum historischen, heilsgeschichtlichen Handlungsträger wird. Weihnachten versucht Ratzinger letztlich in diesem Sinne auch ekklesial-existentiell zu erklären als „Brücke zwischen Schöpfungsordnung und Heilsordnung“[2369] und als Hinweis,

> „dass der Kult des Christen nicht eine private kleine Welt schafft, in die man sich vor den harten Realitäten zurückzieht, sondern dass das Unscheinbare, das in Bethlehem begann und im Gottesdienst der Kirche sich fortsetzt, zugleich die entscheidende Kraft in der Welt ist, die keinen anderen Herrn hat als den, der in Jesus Christus Mensch geworden ist.“[2370]

Ostern deute „Ausbruch aus der Welt“ und Weihnachten „Einwurzelung Gottes in der Welt“[2371] an. Wir brauchen nun nicht jede weitere Festdeutung Ratzingers anzuführen, das Entscheidende wurde gesagt: Es geht um eine Existentialisierung der Feste im Geheimnis der Kirche als Leib Christi, wobei die Mahlgemeinschaft noch dominiert, aber das Opfer deutlicher als zuvor Erwähnung findet[2372] Das Zentrum und, man kann ergänzen, Ziel ist „die Wirklichkeit des »Christus totus«.“[2373]

Verkündigungsdienst ist „*Einübung in die christliche Wirklichkeit, deren Kristallisationspunkt die Eucharistiefeier ist.*“[2374]

Die wertvollen Gedanken dieses Beitrags zu Schrift, Dogma und Kerygma[2375] müssen wir hier übergehen. Festgehalten werden soll, daß Kirche als Leib Christi[2376] hier noch dynamischer als früher beschrieben wird. Die Dynamik war in den früheren Beiträgen immer mit

---

2368 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 657.

2369 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 657.

2370 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 657.

2371 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 657.

2372 „Der christliche Gottesdienst hat eine einzige, einfache Mitte: die Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn im heiligen Opfer und Mahl. Aber dieser Gottesdienst erhält durch die Gezeiten des Kirchenjahres seine konkrete Bestimmtheit und Färbung, seinen Ort in der Wirklichkeit des Wanderweges, der das Menschenleben ist.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 658.

2373 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 658. Vom Kirchenjahr und diesem Zentrum leitet er hier auch die Verkündigungsthemen ganz konkret ab.

2374 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 659.

2375 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 659-664.

2376 Ausdrücklich nochmals: Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 662.

dem Hinweis auf den Vollzug der Einheit und der Agape durch die Eucharistie gegeben, nun aber nimmt sie die Richtung an, die zu Beginn als Grundgesetz der Liturgie herausgearbeitet wurde, wobei Kirche als Konkretisierung der Heilsgeschichte erscheint, d.h. Ratzinger verbindet dies mit den Gedanken der kosmischen Liturgie, wie sie sich aus der Kombination von Dissertation und Habilitationsprojekt ergeben hatte:

> „Das Dasein Jesu Christi und seine Botschaft hat eine neue Dynamik in die Menschheit hineingetragen und die Kirche ist gleichsam nichts anderes als diese Dynamik, dieses In-Bewegung-Kommen der Menschheit auf Gott hin: Sie ist ihrem Wesen nach »Pascha«, Übergang, Verwandlung des Körpers der Menschheit in den Körper Jesu Christi. Sie ist die konkrete Gestalt jenes Geschehens, das wir Heilsgeschichte nennen, welches anhebt mit der Erwählung Abrahams und sich fortsetzt bis zu dem Augenblick hin, da »Gott alles in allem« (1 Kor 15,28), da der Prozeß des Übergangs vollendet sein wird.“[2377]

Der Beitrag enthält auch wertvolle Gedanken über die Heiligen, die subjektive Heiligkeit des Predigers und die absolute Norm, den ganzen Glauben vorzulegen.[2378] Dies müssen wir hier übergehen.

Die korrekturgelesene Fassung dieses Beitrags für „Dogma und Verkündigung“ (1973, dann aber verändert [3]1977) fügt noch eine Kritik daran an, daß man nun in der Liturgie biblische Lesungen durch Nietzsche und Marx ersetzt.[2379] Ebenso findet sich hier eine deutliche Kritik an der nachkonziliaren Situation, die aber auch auf ihr zugrundeliegende Fehler in der Vergangenheit verweist. Ratzinger verortet diese Fehler in einer mangelhaften Existentialisierung der Verkündigung und ihres Inhalts.[2380]

Existentialisierung der Wirklichkeit des Leibes Christi, seine Zentralität im Leben der Kirche und die enge Verbindung, die sich daraus zwischen Kult, Ethos, persönlicher Christusbeziehung und Verkündigung ergeben, sind die wesentlichen Linien, auf denen sich Ratzingers Liturgietheologie mit diesem Beitrag deutlich entwickelt. Bemerkbar ist noch sein Ringen um die Mysterientheologie.

2377 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 662. Die relectüre dieses Beitrags für „Dogma und Verkündigung“ (1973, dann aber verändert [3]1977) fügt noch eine Kritik an, daß man heute in der Liturgie biblische Lesungen durch Nietzsche und Marx ersetzt. Vgl. ebd., 663. Ebenso findet sich hier eine deutliche Kritik an der nachkonziliaren Situation, die aber auf Fehler in der Vergangenheit verweist.

2378 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 664-667.

2379 Vgl. ebd., 663.

2380 „Vielleicht hat nichts in den letzten Jahrzehnten oder sogar Jahrhunderten der Verkündigung mehr geschadet als die Unglaubwürdigkeit, die sie durch das leere Tradieren von Formeln erfuhr, die nicht mehr lebendiger geistiger Besitz derer waren, die sie verkündigten. Nur so ist wohl auch der jähe Umschlag der nachkonziliaren Zeit in der Kirche zu begreifen, in dem plötzlich an die Stelle emphatisch vorgetragener dogmatischer Formeln eine ebensolche Emphase säkularistischer Phrasen trat.“ Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 666.

3.3.1.24 Mittler (1962)[2381]

Der vorliegende Beitrag gehört zu den der Kulttheologie nahestehenden soteriologischen Beiträgen Joseph Ratzingers. Er beginnt ihn ausgehend von einem Brief Leo des Großen (DH 297) über die Gründe der Menschwerdung mit einem Blick auf die Inkarnationstheologie der Väter, die nicht statisch sei, sondern „von dem heilsökonomischen Leitsatz her sich entfaltet, dass die Menschwerdung Gottes um der Gottwerdung des Menschen willen geschieht.“[2382] Insgesamt wendet er sich hier gegen „de[n] Gegensatz von Inkarnations- und Kreuzestheologie, von ontologischem und aktualem Denken“[2383].

Auf diesem Hintergrund kommt er auf die Theologie des Hebräerbriefes. Hier charakterisiert er das Opfer Christi wie folgt:

> „[E]r [Christus, Anm. S.C.] bringt nicht »etwas«, sondern sich selbst dar. Sein Menschsein *ist* als solches die Tat der Hingabe, das Sein für die anderen und damit der Überschritt, das πάσχα, welches das Grundgesetz der biblischen Offenbarung überhaupt bildet. Dass Christus Hingabe nicht nur tut, sondern »ist«, also auch nicht einen Bezirk des Seins sich vorbehält, sondern insgesamt der Akt des Sich-Übergebens an den Vater ist, deckt das tiefste Wesen der Christus-Mittlerschaft auf, worin das Problem von Ontologie und Aktualismus, von Sein und Geschichte aufgehoben ist. Sein Sein ist Tat, und seine Tat ist Sein, und je das eine erhält die eigentliche Tiefe und Würde vom anderen.“[2384]

In einem weiteren Schritt behandelt der Autor die Frage nach der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Menschheit Jesu[2385], wobei er beide Lehren darstellt. Bei der physischen Wirksamkeit

> „erscheint die Menschennatur Christi ganz real als Durchgangsort des göttlichen Tuns, der Leib Christi ist gleichsam der offene Raum, durch den Gott und Mensch einander begegnen. Aber alles Heil ist aich wirklich an die Einheit mit diesem Leib geknüpft; es gibt keine trennungslose Gottunmittelbarkeit des Menschen, sondern jede Verbindung mit dem Geist Gottes geht über das Einswerden mit dem Leib seines Sohnes.“[2386]

Im gerade angeführten letzten Satz spiegelt sich wieder eines der großen kulttheologischen Themen von Ratzingers Promotionsschrift.[2387]

2381 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Mittler, II. Dogmatisch, in: LThK² 7 (1962), 499-502. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1219f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1228.

2382 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 906.

2383 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 907.

2384 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 907.

2385 In bezug auf die Sakramente behandelt dies auch seine Freisinger Vorlesung: Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Har- rer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 20

2386 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 907.

2387 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 287f.

In der Lehre von der physischen Wirksamkeit sieht er Christi Mittlertum in seinem Menschsein gut beschrieben, aber auch „als Gefahr ein[en] gewisse[n] mystische[n] Physizismus der allerdings meist erst bei den Einzelanwendungen der Sakramenten- und Gnadenlehre sichtbar“[2388] werde.

Bei der Lehre der moralischen Wirksamkeit sieht er „die Freiheit des göttlichen Tuns und der streng personale Charakter des Heilsgeschehens“ ausgedrückt, macht aber auch „eine doppelte Gefahr“ aus:

> „[E]inmal können Sakrament und Kirche als mehr zufällige äußere Vermittlungen erscheinen, so dass im Letzten der Mensch doch als geschichtslos Einzelner seinem Gott gegenübersteht; zum anderen ist die Menschheit Christi nicht wirklich in den Heilsprozess einbezogen“[2389].

Im Falle des Mittlertums Jesu Christi könne die in beiden Lehren geschilderte Alternative „nicht mehr sachgerecht angewendet werden“[2390]. Man könne die Diskussion nicht auf die Ebene des „bloß Seinshafte[n]“ reduzieren.

> „[D]as Menschsein Jesu ist *personal-gelichtetes Sein*, das sich in Glaube, Gehorsam, Demut, Liebe als der eine Überschritt von der Welt zum Vater vollzieht. Auf dieses im Akt der Hingabe lebende Sein können dann mit vollem Recht die oft allzu sachhaft-physisch formulierten Bilder der Patristik und Scholastik wie dasjenige des vom Feuer durchglühten Eisens oder des instrumentum coniunctum übertragen werden.“[2391]

Letztlich formuliert Ratzinger hier wieder eine innertrinitarische Verankerung der dargelegten Lehre vom „Sein der Hingabe“. In dieser Lehre werde

> „sichtbar, wie das innertrinitarische Sein der drei göttl. Personen, das reines Aktsein und reines Relationsein (d.h. reines Füreinander- und Voneinandersein) ist, auf höchstmögliche Weise Modell kreatürlichen Seins wird. Solches Hingabesein (=Agape) ist zugleich das Konstitutiv des Leibes Christi, der darin wahrhaft der Ort jeder möglichen Begegnung von Mensch und Gott ist.“[2392]

In diesen sehr dichten Sätzen spiegelt sich all das, was wir bei der Behandlung von Ratzingers Dissertation über die Caritas als inneres Lebensprinzip des Leibes Christi gesehen haben.[2393]

Des weiteren betont Ratzinger die kosmische Dimension des Mittlertums Christi aufgrund der personalen Dimension und formuliert prägnant:

2388 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 908.

2389 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 908.

2390 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 908.

2391 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 908f. Diese Gedanken sieht er durch die Lehre von Louis Billot über die intentionale Wirksamkeit vorbereitet.

2392 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 909.

2393 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 229-232 und 314.

„Die Spitze der Welt ist Person, auf sie konvergiert alles, und derjenige tritt in die große geschichtliche Bewegung ein, mit der das All seinem Sinn entgegenstrebt, der in das Mitsein mit Jesus Christus eingeht“[2394].

Hier verbindet er gewissermaßen die Gedanken zu Sein und aktualem Denken mit der kosmischen Sicht, auf die wir bei seinem Habilitationsprojekt gestoßen sind. Es geht um die christologische Mitte der Rückkehrbewegung zu Gott, die sich letztlich im Leben des Einzelnem mit der Kirche als Leib Christi vollzieht.[2395] Ratzinger zeigt eine gewisse Sympathie für die physische Wirksamkeit, die er schon aufgrund seiner frühen Würdigung der Inkarnationstheologie haben muß. Diese Lehre entwickelt er aber personal weiter. Für das Liturgieverständnis könnte man daraus (unausgesprochen) in einem weiteren Schritt folgern, daß die grundlegende Lehre vom Leib Christi personal ergänzt werden muß, wobei die Agape / caritas im Mittelpunkt steht.

3.3.1.25 Vom Geist der Brüderlichkeit (1962)[2396]

In diesem kleinen Beitrag widmet sich Ratzinger wieder dem Thema, das ihn schon wenige Jahre zuvor beschäftigt hatte, der Brüderschaft der Christen. Deutlich stellt er fest, daß dieses Wort heute bedroht sei, innerlich ausgehöhlt und entwertet zu werden. In diesem Zusammenhang kommt er auf das Verhältnis von Wort und Geist zu sprechen. Dabei sucht er „das Wort“ generell als „die Währung des Geistes“[2397] zu fassen. So fragt er nun, wie das Wort der Brüderlichkeit geistig gedeckt sei,[2398] und diese Deckung führt ihn zur Eucharistie. Seine Deckung nämlich ist das Zentrum des Christlichen, „die Tischgemeinschaft der Gläubigen mit dem auferstandenen Herrn.“[2399] Das natürliche und gemeinschaftsstiftende Mahlhalten sei durch „das eine Gottesbrot“[2400] zu höchster Kraft gelangt. Ziel sei „die Einverleibung in den Leib des Herrn, in den Wirklichkeitsraum des auferstandenen Christus“.[2401]

Das bekannte Thema der Leib-Christi-Theologie wird also diesmal vom österlichen Kontext her interpretiert. Der Mahlcharakter ist dabei interessanterweise so dominierend, daß er auch die Bedeutung der Wortliturgie erklären soll:

2394 Joseph Ratzinger, Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910, hier: 909.

2395 Vgl. ähnliche Gedanken im zeitgleichen Beitrag: Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636.

2396 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104. Erstmals veröffentlicht in: Horizonte 1 (1962), 1-2; später aufgenommen in „Dogma und Verkündigung“. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1431 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1449.

2397 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102.

2398 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102.

2399 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102.

2400 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102.

2401 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102f.

> „Wie zum menschlichen Mahl, damit es menschlich sei, nicht nur die Speise, sondern auch das Wort gehört, so wird auch zum Herrenmahl mit der Gottesspeise das Gotteswort gereicht als Nahrung und Erweckung des Geistes.“[2402]

Hieran kann man eindeutig erkennen, wie Ratzinger damals noch der These seines Lehrers Pascher verhaftet ist, im Mahl die Grundgestalt der Eucharistie zu sehen. Den Empfang der Speise deutet er strikt auf die zum Mahl Versammelten. Sie „eint nur die, die anwesend sind“[2403]. Das bedeutet, daß er diesmal das ekklesiale „Netz von Kommunionen“[2404] nicht in den Blick nimmt. Sein Fokus ist ein anderer. Ratzinger will zeigen, daß das Wort einen eigenen Auftrag hat, daß im Wort jene Dynamik liegt, die die Brotgemeinschaft öffnet hin zur Sendung für die Vielen. Interessant angesichts seiner späteren lehramtlichen Weichenstellungen ist, daß er hier ‚die Vielen‘ von Mk 14,24 auf die ganze Menschheit bezieht.[2405] Sein theologisches Bemühen zielt also darauf ab, im Zentrum des christlichen Lebens selbst, der Eucharistiefeier, auch den Sendungscharakter der Christen zu verankern. Das Wort des Herrn legt der Gemeinde eine Verpflichtung den Außenstehenden gegenüber auf und weitet so „de[n] Radius der Brüderlichkeit“[2406]. Dies geschieht aber nicht undifferenziert. Die Außenstehenden, die in den Radius hinzugenommen werden sollen, sind Brüder der Möglichkeit nach.[2407] Diese Unterscheidung fordert Ratzinger gerade auch mit Blick auf die Bedeutungstiefe des Begriffs der Brüderlichkeit.[2408]

Bei diesem kleinen Beitrag handelt es sich nicht nur um eine dichte Zusammenfassung von „Die christliche Brüderlichkeit“. Es finden sich hier auch Ansätze zu einer Theologie des Wortgottesdienstes. vor allem im Sinne seines missionarischen Charakters, und so zur Erweiterung des Radius der aus der Eucharistie sich konstituierenden kirchlichen Brüdergemeinde. Der Schwerpunkt bei letzterer liegt eindeutig auf dem Gottesmahl. Interessant ist, daß er Jahre später in abgewandelter Form wieder die Frage von Wort und Währungs-

2402 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 103.

2403 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 103.

2404 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

2405 Er sagt, „dass der Herr den Dienst seines Lebens vollzogen hat »für die Vielen« (Mk 10,45; 14,24), d.h. für die Menschheit.“ Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 103.

2406 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 103.

2407 „Der Mensch, der zunächst den Andern, den Fremdling, den geringer Gestellten durchaus nicht als Bruder erkennt und verwirklicht, sondern eben als Fremden, Anderen, wird gerufen, den vergessenen Bruder zu entdecken und so aus einer bloßen Möglichkeit eine Wirklichkeit werden zu lassen.“ Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 104. Diese Vorstellung der Unterscheidung von Brüdern der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach ist übrigens auch beim hl. Augustinus vorhanden. In seinem Psalmenkommentar sagt er: „[E]t plerumque cum tibi uideris odisse inimicum, fratrem odisti, et nescis.“ Augustinus, Ennarationes in Psalmos, 54,4 in: ders., Ennarationes in Psalmos 50-100 (CCL 39), hg. v. D. Eligius Dekkers O.S.B. - Ioannes Fraipont, Turnhout 1956, 658. Dieser Text wird im traditionellen Römischen Stundengebet (heute forma extraordinaria) stets am Gründonnerstag gebetet und war Ratzinger sicher auch von daher bekannt. Daß ihm diese augustinische Vorstellung ein Begriff war, zeigt ausdrücklich sein zum vorliegenden paralleler Beitrag (s. u.), wo er auf eine andere Augustinusstelle verweist: Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 628.

2408 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 104.

deckung auf die Eucharistie anwenden wird, dann aber auf ihr das Verhältnis zum Kreuzesopfer.[2409]

3.3.1.26 Freiheit und Gehorsam (1962)[2410]

Joseph Ratzinger widmet sich in diesem Beitrag der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit innerkirchlicher Kritik, wobei sich der Hintergrund der kirchlichen Situation zwischen der Erstveröffentlichung kurz vor dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Aufnahme in „Das neue Volk Gottes" im Jahr 1969 verändertet hat, was er selbst anmerkt.[2411] Den aufgeworfenen Fragenkomplex jedenfalls führt er zurück auf das Grundthema, inwieweit es noch prophetische Freiheit gegenüber der amtlichen Institution geben darf, so wie es im Alten Bund zweifelsohne der Fall gewesen ist.[2412] Von hier ergibt sich auch der Bezug zum Kult.

Ratzinger beschreibt das bereits bei ihm bekannte Thema der Ersetzung des alttestamentlichen Tempels und seines Kultes ausgehend von der Tempelreinigung[2413] und übersetzt dies gewissermaßen in die christliche Sprache:

> „Ihn [sc. den Tempelkult, S.C.] anzugreifen, musste dem Bewusstsein Israels nicht anders erscheinen, als dem Christen ein Angriff auf die sakramentale Ordnung der Christenheit erscheinen würde."

Der Unterschied sei aber die Legitimität der Propheten neben dem Tempel und dem Gesetz gewesen. Sie garantieren „das freie Wort, das Gott sich in Israel vorbehalten hatte".[2414] Der Einspruch der Propheten richtete sich „gegen die Selbstgenügsamkeit der Institutionen, die Moral durch Ritus, Bekehrung durch Zeremonien ersetzen ließ".[2415] In Jer 25,9 erscheine sogar „die Zerstörung des Tempels … geradezu als »Gottesdienst«"[2416].

In diesem Zusammenhang kommt nun Ratzinger auf die Stephanusrede von Apg 7, 1-53 zu sprechen und bezeichnet sie als „de[n] erste[n] große[n] Versuch einer christlichen Theolo-

---

2409 In seinen Münchener Eucharistiepredigten wird er 1978 die Wandlungs*worte* im Kontext des Begriffes Währung sehen. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Hier sei nur das zentrale Zitat einmal angeführt: „So sind die *Abendmahlsworte* Jesu die Antwort auf Bultmanns Frage, wie Jesus seinen Tod verstanden hat; in ihnen geschieht der geistige Vollzug des Todes oder, sagen wir richtiger, in ihnen verwandelt Jesus den Tod in den geistigen Akt des Ja, in den Akt der Liebe , die sich austeilt … Die Abendmahlsworte wären ohne den Tod sozusagen eine Währung ohne Deckung". Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: JRGS 11, 305-358, hier: 308.

2410 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche (1962), in: JRGS 8/1, 448-467. Erstmals veröffentlicht in: WuW 17 (1962), 409-421; später aufgenommen in „Das neue Volk Gottes". Diese Fassung steht in den JRGS. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1435 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1452f.

2411 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 467[20].

2412 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier 451f.

2413 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 449.

2414 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 449.

2415 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450.

2416 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450.

gie“.[2417] Dabei ist nicht unbedeutend, daß er selbst diese Rede dann kulttheologisch interpretiert und diese Interpretation ihm für seine eigene Liturgietheologie immer wichtiger werden wird.[2418]

Bei seiner ersten Interpretation im vorliegenden Beitrag löst Ratzinger die sich in der Stephanusrede ergebende Spannung zwischen Institution und prophetischer Kritik einseitig zugunsten letzterer auf:

> „[D]iese Predigt zeigt nämlich, dass Gott nicht auf Seiten der Institution, sondern auf Seiten der Leidenden und der Verfolgten die ganze Geschichte hindurch war, und sie erweist die Legitimität Jesu Christi gerade damit, dass sie ihn in die Linie der Verfolgten, in die Linie der Propheten einreiht.“[2419]

Christus setzte anstelle „der sazerdotalen Institutionen“[2420] nun „seinen Leib, die Hingabe seiner selbst“.[2421]

In der von den Kirchenvätern bezeugten Deutung von Mal 1,10f auf die Eucharistie sieht Ratzinger eine Nachwirkung der Stephanusrede. Auch er wendet diese Stelle auf die Eucharistie als „prophetische Vorhersage des Messopfers“[2422] an, indem er sie aber ganz in die prophetische und damit unkultische Linie einordnet.

Das Alte Testament versteht Ratzinger hier als eine „große Doppelfuge“ von Institution und Kultkritik, „immer wieder die zeremonielle Form sprengend, um den Menschen selber zu verlangen statt des Ritus“[2423]. Und von der prophetischen Linie her öffne sich das Alte Testament zum Neuen hin.[2424] Im Opfer des Herrn ist aber auch „die eigentliche Meinung der Tempelopfer erfüllt“.[2425]

Damit sind die kulttheologischen Erwägungen dieses Beitrags aber auch abgerundet. Es ging um die Darstellung der Spannung zwischen Kult-Institution und Prophetentum im Alten Bund und die Bedeutung Christi als des Vollenders der Propheten, der so auch den Sinn

---

2417 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450. Er bedauert, daß sie bislang keine große Beachtung gefunden habe. Vgl. ebd., 451.

2418 Vgl. viel später: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 52-56 (besonders: 52-54). Wenn wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften hinzunehmen, dann wird ihm die Theologie der Stephanusrede ab der Tübinger Zeit in Christologie und Ekklesiologie immer wichtiger. Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 34, 66f. und: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

2419 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450.

2420 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450.

2421 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450.

2422 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 451.

2423 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 451.

2424 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 451.

2425 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 451.

der Institution offenbart. Das eigentliche Thema der Freiheit in der Kirche übersteigt unseren Kontext. Interessant ist aber, daß Ratzinger das Kultproblem gewissermaßen zum status quaestionis des Ganzen gemacht hat; bemerkenswert ist noch, daß er eine Stellung, wie sie die Propheten hatten, also außerhalb der Institution zu stehen, für die Kirche ablehnt[2426] und die Existenzform der Kirche selbst auch wieder nahe mit dem Kult in Verbindung bringt, weil „das »Pascha« … immerfort ihr lebendiges Grundgesetz bleibt".[2427]

3.3.1.27 Kritik an der Kirche? (1962)[2428]

Diesen Beitrag hat Joseph Ratzinger zeitgleich zu dem vorherigen über „Freiheit und Gehorsam" in der Kirche verfaßt, sodaß es nicht verwundern darf, sich hier manche Gedanken schlicht wiederholen. So wird die „Doppelheit von Priestertum und Prophetentum, von Institution und Ereignis"[2429] wieder deutlich, aber geraffter, herausgestellt, diesmal auch ohne den Bezug auf die Stephanusrede.

Für unseren Kontext soll noch festgehalten werden, daß Ratzinger hier auf den inneren Bezug von Inkarnations- und Kreuzestheologie verweist[2430], was er ja in diesen Jahren immer mehr zu thematisieren beginnt. Kirche wird als communio sanctorum in der gängigen doppelten Auslegung dieser Wirklichkeit vorgestellt.[2431] Beim Verhältnis von Klerus und Laien wird auf die christliche Brüderlichkeit verwiesen.[2432] Kulttheologisch bietet also dieser Beitrag für uns keine neuen Erkenntnis.

2426 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 452.

2427 Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 462f.

2428 Joseph Ratzinger, Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494. Erstmals veröffentlicht in: Test. Zeugnisse studentischer Sozialarbeit 3 (1962), 22-25. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1436 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1453.

2429 Joseph Ratzinger, Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494, hier: 484.

2430 Vgl. Joseph Ratzinger, Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494, hier: 487.

2431 Vgl. Joseph Ratzinger, Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494, hier: 489.

2432 Vgl. Joseph Ratzinger, Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494, hier: 494.

3.3.1.28 Die Einheit der Nationen (1962)[2433]

Als geistesgeschichtlichen Kontext des zu behandelten Themas macht Ratzinger die Antike, den biblischen Glauben und den Kampf gegen die Gnosis aus,[2434] die er in ihren Wesenszügen beschreibt. Auf diesem Hintergrund zeichnet er zunächst die Vorstellung der Väter von der Einheit der Nationen und beginnt beim Christusmysterium, das er als „ein Mysterium der Einheit“[2435] charakterisiert. Dies sei das eigentliche christologische „Leitmotiv“ und konträr zur Sünde als dem „Mysterium der Trennung“[2436].

Die Frage ist nun, wie sich die Väter „das Christusmysterium … als ein Mysterium der Wiedervereinigung“[2437] vorstellen. Als erstes erklärt er dazu die assumptio-hominis-Lehre, allerdings ohne den Begriff zu nennen.[2438] Die Einheitsvision der Väter ist der Leib Christi.[2439] In diesem Begriff verbindet Ratzinger die ursprünglich kosmische Idee des Epheserbriefes mit der konkreten Vorstellung des Ersten Korintherbriefes, also des einen Leibes, der sich vom Leib und Blut Christi her erbaut.[2440] Bemerkenswert ist die ausdrückliche Nennung des kosmischen, das später bei ihm eine immer größere Rolle spielen wird. Hier nun führt er die christologische und die eucharistische Dimension weiter aus. Die Einheit habe ihren Anfang genommen durch das Heilshandeln des Herrn und entfalte sich „in die konkrete Geschichte der einzelnen Menschen hinein“[2441] durch die Teilhabe an der Eucharistie. Diese erscheint hier tatsächlich als das Geheimnis der Einheit, als „Verschmelzung zum neuen Menschen“.[2442] Im Prinzip nimmt Ratzinger hier eine Zuspitzung der Er-

---

2433 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-607. Wie der Autor im Vorwort von 1970 bemerkt (Ebd., 555f.) handelt es sich bei diesem Werk um eine Vorlesung für die Salzburger Hochschulwochen im Herbst 1962. Sie wurde im wesentlichen nicht verändert. Erstmals veröffentlicht wurde sie nach Teilveröffentlichungen als Ganze 1970 als: Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen), Salzburg 1971. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 1, 770 und Bibliographische Nachweise, ebd., 776.

2434 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 557.

2435 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-607, hier: 566.

2436 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-607, hier: 567. Dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß hat ihn dieses Thema auch in der Freisinger Ekklesiologievorlesung beschäftigt. Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 32. In wesentlichen Punkten gibt es hier und im folgenden inhaltliche Übereinstimmungen.

2437 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 567.

2438 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 567.

2439 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 569.

2440 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 569.

2441 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 569.

2442 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 569.

kenntnisse seiner Promotionsschrift auf das Thema der Einheit vor.[2443] Dies zeigt sich auch daran, daß nun die zweite Art, gemäß den Vätern Liturgie zu vollziehen angeführt wird, indem sie „das Kultische in den Alltag hinein aus[dehnen]“.[2444] Dieser Kult der Ethik führt ihn zur brüderlichen Gemeinschaft, die hier wiederum differenziert auf alle Menschen ausgeweitet wird.[2445] „»Kommunion«“ erscheint als „Anruf an den Einzelnen, aus sich und aus seiner Vereinzelung auszuziehen“.[2446] Dies schildert Ratzinger hier mit dem „Pascha“ als „Grundgesetz des Christentums“[2447], womit er eine Formulierung aus dem zeitgleichen Werk über die „Freiheit und Gehorsam“[2448] harmonisch dem bisherigen verbindet und damit den Opferbegriff der Eucharistie in seine Gedanken über die Einheit integriert. Die christliche Gnosis des Origines[2449] können wir bei unserer Darstellung übergehen. Ratzinger widmet sich im letzten Teil dieses Werkes über die Einheit noch ausführlich einem weiteren Thema, das ihm von der Dissertation her sehr vertraut ist, der Antwort des hl. Augustinus auf die politische Theologie des Römischen Reiches.[2450] Er verweist ausdrücklich auf die in „Volk und Haus Gottes“ dargelegte augustinische Kulttheologie[2451], legt aber zunächst den Schwerpunkt auf Kult und Politik,[2452] Gedanken, die wir hier wiederum übergehen müssen. Ratzinger kommt dann auf die augustinische Parallele von Babel und Pfingsten. Im Leib Christi sein bedeutet, „aus der Zerstreuung in die Einheit gehen, vom babylonischen Turm ins Pfingstgemach“.[2453] Dies ist als ein dynamischer Vorgang zu verstehen, der die jeweilige Eigenständigkeit von Staat und Kirche wahrt.[2454] Es geht um eine „Verwandlung, deren

---

2443 Es ist erstaunlich, daß diese Schrift in der Unterschung von Reyes, die sich gerade die Einheit zum Thema gemacht hat, völlig unberücksichtigt bleibt. Vgl. Ricardo Reyes, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, „Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia“ 158, Roma 2011.

2444 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 569.

2445 Vgl. ebd. Auch dieses Thema klang als „Sakrament und Leben“ wohl schon in der Freisinger Ekklesiologievorlesung an. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

2446 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 569f.

2447 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 570.

2448 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 462f.

2449 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 571-586.

2450 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 587-607.

2451 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 591[82].

2452 „Darin wird das Opfer Christi und der Christen nun wahrhaft als »Erlösung«, das heißt Befreiung verständlich: Es hebt den wahrheitswidrigen politischen Kult auf und setzt an die Stelle des politischen Kultes, der Dämonenkult ist, den einen universalen Dienst der Wahrheit, die Freiheit ist.“ Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 591.

2453 Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 604.

2454 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 606.

Vollgestalt Gott selber schaffen wird“[2455]. Somit ist die Civitas Dei „eine sakramental-eschatologische Größe, die in dieser Welt als Zeichen des Kommenden lebt.“[2456]

Ratzingers Lehre von der Entweltlichung, die er als Papst stark vertreten hat, ist also auch von hier zu verstehen. Von diesem Beitrag her, der Dinge zusammenfaßt, die Ratzinger in seiner Dissertation erarbeitet hat, wird noch deutlicher, daß Entweltlichung auch mit der Kulttheologie zusammenhängt. Die Kirche wurzelt sich nicht rein inkarnatorisch in dieser Welt ein, sie ist von der Existenzform des Pascha geprägtes wirksames Zeichen des Übertritts zur neuen, österlichen Welt, die vollkommene Einheit sein wird.

3.3.1.29 Stellvertretung (1962)[2457]

Joseph Ratzinger hat sich schon in „Die christliche Brüderlichkeit“, und damit seit Ende der 1950er Jahre mit dem Fragenkomplex der Stellvertretung befaßt. So widmet er mit vorliegendem Text diesem theologischen Begriff einen eigenen Aufsatz für das „Handbuch theologischer Grundbegriffe“, den er in einen biblischen, einen geschichtlichen und einen systematischen Teil gliedert.

In „Stellvertretung“ sieht Ratzinger „eine der Grundkategorien der biblischen Offenbarung“,[2458] der aber nie philosophisch unterfüttert und deswegen wenig rezipiert worden sei. Mit Blick auf den biblischen Befund habe der Gedanke von Anfang an „alle Spuren magischen Denkens“, die ihm in der Religionsgeschichte anhaften „weit hinter sich gelassen.“[2459] Mit Blick auf das Kultverständnis des Alten Testamentes macht Ratzinger einen „personalistische[n] Grundzug israelitischer Frömmigkeit“[2460] aus. In Gen 18,20ff. sieht er das Aufscheinen der „Idee einer freien, personalen (nicht magisch-sachlichen) Stellvertretung“[2461]. Kulminationspunkte alttestamentlicher Stellvertretungstheologie sind laut Ratzinger die Mosedarstellung des Deuteronomium und die Gottesknechtslieder bei Jesaja. Hier entstehe „das Bild des Propheten, der für sein Volk in die Bresche tritt“[2462]. Mose sterbe stellvertretend für das Volk und nehme „bereits das Schicksal des isaianischen Gottesknechtes vorweg“[2463]. Es gehe im Vergleich zu heidnischen Vorstellungen, selbst bei zum Teil

[2455] Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 606.
[2456] Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 606.
[2457] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137.
[2458] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 127.
[2459] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 128.
[2460] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 128.
[2461] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 128.
[2462] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 128.
[2463] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 129.

identischer Terminologie, um etwas ganz anderes: Wenn diese vor allem natural und politisch bestimmt sind, so präge das Alte Testament die Vorstellung von einer „Diakonie der Stellvertretung …, aus der das wirkliche Heil des Ganzen kommt."[2464] Mit Verweis auf die Studien von Josef Scharbert betont er als Hintergrund das Gesellschaftsverständnis Israels als „Solidarismus"[2465] mit seinem Austausch von Einzelnem und Gemeinschaft.

Nachexilisch habe sich auf dieser Linie eine Theologie des Martyriums weiterentwickelt. Dabei erscheine entweder „die Passion des Gläubigen in der Welt … als der heilige Kult, den das verkannte Gottesvolk dem Götzendienst entgegenstellt"[2466] oder das stellvertretende Stehen des Gerechten für die Sünden des Volkes.[2467] Mit Blick auf den Gottesknecht des Jesaja und den mit ihm verbundenen Begriff der Universalisierung des Heils erkenne das alttestamentliche Bundesvolk „das Mysterium der Stellvertretung als den wahren Kern seiner geschichtlichen Existenz".[2468]

Gemäß dem Zeugnis des Neuen Testamentes habe sich der Herr als Gottesknecht verstanden. In diesem Sinne sei seine Theologie „zuerst und zumeist eine Theologie der Stellvertretung."[2469] Das Leben des Herrn sei Gottesknechtsexistenz gewesen. Ratzinger interpretiert von daher auch die verba testamenti des Abendmahlssaales „»für die Vielen«"[2470]. Hier besteht natürlicherweise ein Anknüpfungspunkt zur Liturgietheologie: „Indem dieses Mahl zur zusammenhaltenden Mitte der christlichen Gemeinschaft und zugleich zur grundlegenden Bestimmtheit der christlichen Existenz wird, wird dieser auch das Geheimnis der Stellvertretung eingesenkt" als „Grundgesetz ihres eigenen Seins."[2471]

Eucharistie wird also hier eindeutig vom Mahl her bestimmt, das aber durch die Gottesknechtstheologie wesentlich bestimmt ist. Von der Eucharistie her empfängt die Kirche *ihre* Gottesknechtsexistenz.

Ratzinger behandelt auch die paulinische und johanneische Vertiefung der Stellvertretungstheologie[2472], sowie die Vertiefung des alttestamentlichen „Thema[s] der zwei Brüder"[2473], deren Einzelheiten wir hier übergehen müssen.

[2464] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 129.
[2465] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 130
[2466] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 130.
[2467] Vgl. Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 130.
[2468] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 130.
[2469] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 130f.
[2470] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 131.
[2471] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 131.
[2472] Vgl. Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 131-133.
[2473] Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 132.

Den geschichtlichen Teil seiner Darstellung formuliert Ratzinger aus dem Blickwinkel der Leib-Christi-Theologie[2474] und zeigt von hier ein „Bild der tragenden und getragenen Kirche“[2475] auf, das die Kulttheologie des hl. Augustinus bestimmt habe. Bei ihm erscheine „die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der betenden, leidenden und liebenden Kirche als der eigentliche Spender der Sakramente“, wobei sich „der Mittlerdienst Christi durch den *Christus totus, caput et membra* verwirklicht“.[2476]

Hier verbindet Ratzinger die Liturgietheologie seiner Promotionsschrift mit der Theologie der Stellvertretung, d.h. er expliziert von ihr her, was er in „Haus und Volk Gottes“ über die Teilhabe an dem einen gottförmigen Menschen Christus ausgeführt hat.[2477] Zudem finden wir im Gedanken des Christus totus, der als Leidender und Liebender die Sakramente spende, einen Nachhall der Liturgietheologie seines Lehrers Gottlieb Söhngen[2478], der in seine Fassung der Mysterientheologie den Ganzchristus als geschichtlichen Träger der Heilstat sieht.[2479]

Von der Beschreibung der späteren Entwicklung ist erwähnenswert, daß Ratzinger mit Blick auf die Christologie die Theologie der Stellvertretung durch die Satisfaktionslehre juridisch überlagert und stark verdunkelt sieht, wenngleich er auch zugibt, daß diese „die Stellvertretungsidee in sich trägt“[2480]. Mit Blick auf die Ekklesiologie sei die Stellvertretungslehre analog durch jene vom thesaurus ecclesiae überlagert.[2481]

Im systematischen Teil bestimmt er mit geschichtstheologischen Implikationen und im Kontext des Absolutheitsanspruchs „Christsein“ als „Sein-für-die-Anderen“[2482], wobei „in der Stellvertretung des *Christus totus*“[2483] die Anderen gerettet werden.[2484] Dabei wird konkret die persönliche Mühe christlicher Existenz gewürdigt, worin man einen Nachklang der

---

2474 Vgl. Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 134.

2475 Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 134.

2476 Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 134.

2477 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283-297.

2478 Vgl. nochmals: Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 35.

2479 Dies ist identisch zu: Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636.

2480 Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 134. Interessant ist, daß er nicht nur die marianischen Aspekte von Stellvertretung wie Lourdes und Fatima, sondern auch die Herz-Jesu-Frömmigkeit als „abgeschnitten vom großen Strom des theologischen Denkens“ (Ebd. 135) charakterisiert.

2481 Vgl. Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 135.

2482 Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 136.

2483 Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 137.

2484 Vgl. Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 136. Ausdrücklich lehnt er dabei die Apokatastasislehre ab.

ethischen Komponente des patristischen Kultbegriffes der Dissertation sehen kann, wo „das persönlich-sittliche Opfer innerwesentlicher Bestandteil des kultischen Opfers ist.“[2485]

Der vorliegende Beitrag zeigt, wie Ratzinger eine wirkliche Theologie der Stellvertretung schon sehr früh entwickelt hat, und dies mit eindeutigen Bezügen zur Kulttheologie. Im Zentrum steht die Lehre vom Christus totus. Stellvertretung grenzt das Christentum und seinen personal-martyrologisch zu verstehenden Kult von den magischen Ersatzvorstellungen der Religionsgeschichte ab.

3.3.1.30 Der Kirchenbegriff und die Frage der Gliedschaft (1963)[2486]

Im ersten Teil dieses Beitrags bietet Ratzinger, ausgehend von der damals aktuellen Konzilsdebatte, einen synthetischen Überblick über die Entwicklung der Leib-Christi-Theologie in der Theologiegeschichte.[2487] Der Blick in die Geschichte ist dem rational nachvollziehbaren Ringen auf dem II. Vaticanum gewidmet, während sich eine andere Motivation, die sich nur 20 Jahren nach der begeistert aufgenommenen Enzyklika Mystici Corporis gegen die Lehre vom Mystischen Leib Christi richtet, einer „letztlich nicht reflexiv aufzuhellende[n] Stimmung“[2488] verdanke. Die Details der geschichtlichen Nachzeichnung der Leib-Christi-Theologie können wir hier weitgehend übergehen.[2489]

Ratzinger sucht aber im Dilemma der damals aktuellen Diskussion die sachgerechte systematische Lösung, und er sucht sie aus Schrift und Überlieferung[2490] zu ergründen. Dabei geht er von der Erklärung des Begriffes ἐκκλησία aus[2491], die uns seit „Kirche und Liturgie“

2485 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291[74].

2486 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307. Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag Ratzingers über das II. Vaticanums in München bei der Tagung der Katholischen Akademie zurück (9. und 10. Februar 1963). Die Bearbeiter der JRGS haben ihn trotzdem nicht den Konzilsbänden zugeordnet, weil er grundsätzlicherer Natur ist. Erstmals veröffentlicht wurde er als: Joseph Ratzinger, Wesen und Grenzen der Kirche, in: Karl Forster (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil (= SBKAB 24), Würzburg 1963, 47-68 und später aufgenommen in „Das neue Volk Gottes“. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1433f und Bibliographische Nachweise, ebd., 1451.

2487 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 291-296.

2488 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 290.

2489 Auf den Punkt bringt er im systematischen Teil das historische Ergebnis nochmals als „drei geschichtliche Ringe“ und stellt diese kurz zusammenfassend dar. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 300.

2490 „Die Lösung kann nur kommen aus einer gründlichen und genauen Besinnung auf die Schrift und auf die gesamte Überlieferung im Licht der Schrift.“ Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 297.

2491 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 297f.

kontinuierlich begleitet.[2492] Präsent, wenn auch nicht weiters entwickelt, ist auch das christologische Thema der Ersetzung des alten Tempels und seines Kultes. Die prinzipiellen Ebenen des Begriffes ἐκκλησία und ihre innerer Bezug aufeinander werden dargestellt wie zuvor. In Weiterentwicklung früherer Darstellungen[2493] erfahren das Wort und der Geist eine gewisse Aufwertung, indem sie nun förmlich in den Begriff der ἐκκλησία als Kultversammlung integriert werden. Die hier dargestellte und bewirkte Einheit „d[er] örtlich verstreuten Gemeinden der Christusgläubigen“[2494] faßt Ratzinger nämlich nun als

> „die Einheit des einen Brotes, durch das der Herr sie untereinander und mit sich selbst vereint; die Einheit des einen Wortes, in dem der eine Geist des Herrn sich in ihnen bezeugt.“[2495]

Die Integration des Wortes im Kontext der Kirchengliedschaft, denn darum geht es ja in diesem Beitrag, liegt auf der Linie fast zeitgleicher Vorarbeiten. Das pneumatologische Moment des Kirchlichen hat Ratzinger in seinem systematischen Kirchenartikel bereits dem Dienst am Wort zugeordnet[2496] und Kirche dort bestimmt als Gemeinschaft „des Wortes und des Herrenleibes“[2497]. In seiner Erörterung der Amtsfrage im ökumenischen Diskurs spricht er dem Wort eine kirchenbildende Stellung zu.[2498]

Ratzinger verbindet wie üblich mit dem Begriff der ἐκκλησία den des Leibes Christi[2499] und kommt einmal mehr zur Bestimmung von Kirche „als *Volk Gottes vom Leibe Christi her.*“[2500] In der Eucharistie werde diese Kirche ganz konkret faßbar. Dieser letztgenannte Gedanke liegt ganz auf der Linie vorheriger Veröffentlichungen und richten sich so gut wie immer gegen eine spiritualistische Auflösung des Leib-Christi-Verständnisses.[2501] Leib Christi bezeichne statt reiner Gnadenwirklichkeit das „Concretissimum“ der Kirche, „das

---

2492 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163.

2493 Vgl. „Insofern könnte man definierend sagen, Kirche sei das Volk, das vom Leib Christi lebt und in der Eucharistiefeier selbst Leib Christi wird.“ Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 210.

2494 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 298.

2495 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 298.

2496 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 213.

2497 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214.

2498 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 68.

2499 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 298.

2500 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 299.

2501 Er findet sich immer in der Betonung, daß die konkrete Ortsgemeinde den Leib Christi (bzw. die Universalkirche) erkennen läßt. Dies ist auch schon im grundlegenden Beitrag angelegt: Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 150.

zugleich freilich untrennbar die innerste Tiefe ihres Lebens in sich trägt: die Feier des Herrenmahles.“[2502]

In diesem Sinne ist Kirche selbst „sacramentum Dei in dieser Welt“.[2503] Ihre „sakramentale“ Gesamtwirklichkeit ist gekennzeichnet von einer „Untrennbarkeit von außen und innen“.[2504] Die gesamte Struktur der Kirche sucht er, aus dem Begriff des Leibes Christi zu deduzieren. Die Entwicklung des späteren Hochmittelalters habe „die unlösliche Verschränkung von eucharistischem und kirchlichem Leib“[2505] gesprengt.

Mit der direkten Übertragung des Sakramentenbegriffes auf die Kirche, der schon in „Die christliche Brüderlichkeit“ anklang[2506], steht Joseph Ratzinger im Kontext der theologischen Richtung, die sich seit den 1950er Jahren entwickelt hatte[2507] und in den Texten des II. Vaticanums zum Tragen kam.[2508]

Auf diesem Hintergrund jedenfalls geht Ratzinger die Frage der Kirchengliedschaft an. Nach der Klärung der Verhältnisses des Bezugs von Leib Christi zur römisch-katholischen Kirche, der davon abhänge, wie man den Leib Christi versteht[2509], erörtert er das Thema der Zugehörigkeit zur Kirche und verdichtet das als logische Folge der Leib-Christi-Lehre zu der Frage, wer zur kirchlichen communio gehöre.[2510] Dabei stünden sich traditionell die kanonistische Auffassung (Kirchengliedschaft durch die Taufe) und die systematische Überlieferung (Kirchengliedschaft durch Glaubensbekenntnis, Sakramentenempfang und hierarchische Unterordnung) gegenüber.[2511] Ratzinger sieht den Unterschied vor allem sakramententheologisch.[2512] Die kanonistische Lehrtradition gründe sich in der Taufe, die systematische

---

2502 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 299.

2503 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 299.

2504 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 299.

2505 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 300.

2506 Vgl. Kirche als „Gesamtsakrament“. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 99.

2507 Eine Übersicht bietet: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 456[429]. Eisenbach faßt auch den einflußreichen Ansatz Karl Rahners zusammen: Ebd., 476f.

2508 Vgl. vor allem LG 1. Aber auch das erste Dokument des Konzils weist zumindest in diese Richtung: SC nennt die Kirche das „signum levatum in nationes“.

2509 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 302.

2510 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 302.

2511 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 303.

2512 Vgl. ebd.

> „knüpft hingegen offenbar an die Gleichung Kirche = communio an, die besagt, dass der wesentliche Inhalt des Christseins das Kommunizieren im Leib des Herrn ist.“[2513]

Kirche also wird hier als eucharistische und liturgische Wirklichkeit verstanden. Mit Blick auf die kanonistische Tradition will Ratzinger aber durchaus gewahrt wissen, „dass die »Exkommunizierten« in einer anderen Beziehung zur Kirche stehen als die Nichtgetauften.“[2514]

In einem letzten Teil widmet sich Ratzinger dem Heil der Nichtgetauften, die als solche nicht den Kontext unserer Untersuchung betrifft. Auffallend ist nur, daß die bislang schon öfter ausgewiesene Dynamik des eucharistischen, liturgischen Vollzugs auch hier zur Sprache kommt, indem Ratzinger Mission jenseits der strikten Kategorie des Seelenheiles zu begründen sucht. Dabei setzt er wieder bei der Kirche an, die in sich Sakrament Gottes für die Welt ist und in der Liturgie sich selbst vollzieht. Mission wird hier letztlich liturgisch begründet:

> „Mission gründet neben und vielleicht sogar vor ihrem unmittelbaren Heilsbezug darin, dass die Kirche auf solche Weise ihre eigene innere Dynamik vollzieht, das Offenstehen für alle, indem sie Gottes Gastfreundschaft zeichenhaft ausdrückt, der alle Menschen geladen hat, Tischgenossen beim Hochzeitsmahl seines Sohnes zu sein.“[2515]

Mission wird hier gedanklich, aber unausgesprochen, analog zum altkirchlichen Liturgieverständnis hergeleitet. Statt der ethischen Seite des Kultes im Leben des einzelnen, sehen wir hier nun Mission gewissermaßen als Verlängerung von Liturgie im Leben der Kirche.

Dies verbindet er abschließend mit dem Gedanken der Überwindung der Sünde durch das Mysterium der Einheit, wie er uns schon zuvor begegnet ist.[2516] Wieder steht bei allem fraglos der Mahlcharakter der Eucharistie im Vordergrund. Das Opfer klingt jedoch an, wenn er von der „Vereinigung“ spricht, die „Christus in seinem gekreuzigten Leibe wirken wollte.“[2517]

An diesem Beitrag sind besonders der ökumenische Akzent wichtig wie auch der Versuch, Mission von der Liturgie her zu verstehen.

2513 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 304.

2514 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 304. Ebenso erwähnt er ekklesiologische Fragen, die über unser Thema hinausführen, etwa die innere Unruhe, die die Kirche begleiten müsse, weil mehr nicht mit ihr kommunizieren als es solche in communione gibt. Vgl. ebd.

2515 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 306.

2516 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 306.

2517 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 307.

3.3.1.31 Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964)[2518]

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist die Frage nach dem Ursprung der Kirche, näherhin nach der Kirchengründung. Ist sie durch den historischen Jesus oder durch das Wirken des Hl. Geistes erfolgt? In diesem Zusammenhang kommt Ratzinger u.a. auch auf die theologische Deutung des Letzten Abendmahles, das er inhaltlich nahe an das Paschamahl als Fest der „Volkwerdung Israels“[2519] rückt. Dieser Gedanke ist in den bisher behandelten Schriften nicht neu,[2520] ebenso die Übertragung auf Kirche und Eucharistie. Stand bei „Ursprung und Wesen der Kirche“ der Mahlcharakter stark im Mittelpunkt, wobei die Hingabe erwähnt wurde[2521], so liegt der Akzent nun deutlich stärker auf der Hingabe. Dafür sprechen der ausdrückliche Bezug auf das Blut und die Bundesworte Jesu sowie die jetzige terminologische Fassung der Aussage:

> „Indem Jesus in diesem Zusammenhang die Worte vom Neuen Bund in seinem Blute spricht, schließt er die Seinen von dieser Mitte her zu einem neuen Volk zusammen, das auf der Selbsthingabe Jesu Christi ruht und von seinem hingegebenen Leib und Blut lebt. In der Tat erwies sich das Abendmahl als der eigentliche »Quellort der Kirchenidee« (Kattenbusch): Hier hatte die Gemeinde der Glaubenden von Anfang an ihr Sondergeschehen, das sie von allen anderen abhob und untereinander einte.“[2522]

Die Kirchenstiftung selbst betrifft nicht das Thema unserer Untersuchung.[2523] Bei der Beschreibung des Selbstverständnisses der jungen Kirche kommt Ratzinger wieder auf die mittlerweile bei ihm klassisch gewordene Begriffserklärung von ἐκκλησία. Die Bedeutung des Wortes bei der Beschreibung von ἐκκλησία als Kultgemeinde wird beibehalten. Der Mahlcharakter steht trotz Betonung der Hingabe im Vordergrund. Das Herrenmahl wird beschrieben als „Teilnahme und Weitergabe der Agape Jesu Christi“[2524], was also diesmal nicht nur den Aspekt der Einheit betont, sondern auch den der Caritas, und diese ist Hingabe. Die bei ihm zur damaligen Zeit klassische Formulierung der Kirchendefinition als

---

2518 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034. Dieser Beitrag gibt dem der Ekklesiologie (= Bücherei Band 8 der JRGS den Namen. Erstmals veröffentlicht wurde er zeitgleich als Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern, in: Michael Schmaus / Alfred Läpple (Hg.), Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht, Düsseldorf 1964, 456-466 und unter demselben Titel in: RHS 7 (1964), 1-6. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1444 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1459.

2519 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1023.

2520 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144, wo sich Ratzinger auf Nils Alstrup Dahl, Das Volk Gottes (s. oben) bezogen hatte.

2521 Wir führten oben das folgende Zitat an: „Christus versteht sich als das neue, wahre Paschalamm, das stellvertretend für alle Welt stirbt, und erhebt damit das Mahl, in dem sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken wird, zum wahren, endgültigen Paschamahl“, das nun „als der Quellgrund eines neuen Israel erscheint und als dessen bleibende Mitte.“ Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144f.

2522 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1023.

2523 Ratzinger faßt dazu zusammen, „dass die Kirche, obgleich in ihren wesentlichen Elementen vom geschichtlichen Jesus vorgeformt, dennoch in ihrer konkreten Wirklichkeit erst eine Setzung im Heiligen Geist ist, die sich endgültig erst aus der Glaubensverweigerung Israels und so aus dem einstweiligen Ausbleiben des Reiches ergibt. Kirche trägt damit wesentlich den Charakter des Ersatzes an sich, sie ist der nachträglich aufgefüllte Hochzeitssaal (Mt 22, 1-14 par.).“ Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1024.

2524 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1025.

Volk Gottes aus der Wirklichkeit des Herrenleibes, gliedert Ratzinger diesmal ausdrücklich christologisch („*Die Kirche ist das Volk Gottes, das vom Leib Christi lebt*“) und pneumatologisch („*und in der Eucharistiefeier selbst Leib Christi wird.*“)[2525] auf. So beschreibt er die beiden Wurzelgründe[2526] der Kirche. Das bedeutet, daß er die Pneumatologie im kultischen Kontext stärker betont als bislang, was dem status quaestionis des ganzen Beitrags zu verdanken ist. Ausgedrückt werde zudem die Verbindung zu Israel und zu den Völkern der Erde.[2527] Das Abendmahl betont er als „den zentralen Akt der Kirchengründung“. Die Eucharistie eine dieses Volk „aus der Tischgemeinschaft mit Christus dem Herrn“[2528]. Hier ist nun wieder der Ansatz zur Leib-Christi-Theologie, die diesmal ergänzt wird durch einen pneumatologischen Aspekt. Der Auferstandene wirke „durch den Heiligen Geist unter den Seinen“[2529]. Ferner wird Kirche als „Netz von Kommunionen“ wie bereits im Jahr zuvor[2530] selbst als Sakrament verstanden.

In einem weiteren Abschnitt entwirft Ratzinger die Amtstheologie im Gegensatz zum Opferpriestertum der Religionsgeschichte,[2531] stellt also hier eine deutliche Diskontinuität heraus. Dabei wendet er sich aber nicht gegen die Sakralität des christlichen Amtes, wohl verweist er auf eine radikale Umdeutung von sakral und profan im Christentum:

> „Die Tatsache, dass das kirchliche Amt zunächst kaum feste Bezeichnungen kennt und dann solche aus der Profan-, nicht aus der Sakralsprache erhält, beweist nicht etwa, dass diese Ämter selbst profan gewesen seien, sondern ist Ausdruck des urchristlichen Selbstbewusstseins, das bei der Formulierung seiner Botschaft bewusst den Faden mit den antiken Religionen zerschnitt und so seine unerhörte geistige Revolution sichtbar machte, die die Heiligkeit des Profanen und die Unheiligkeit der bisherigen Religionen verkündet.“[2532]

Das christliche Verständnis knüpfte „nicht an den Prunk des antiken Kultes“ an, „sondern an die schlichte Menschlichkeit des Menschen Jesus“,[2533] in der sie das Priestertum sah. Einen weiteren Grund für die frühchristliche Terminologie sieht Ratzinger darin, daß man den Amtsträger „nicht vom kultischen Handeln her …, sondern vom Dienst am Wort“[2534] ver-

---

2525 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1025.

2526 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1025.

2527 Vgl. ebd.

2528 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1025.

2529 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1026.

2530 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307, hier: 299.

2531 Dies trifft sich mit Aussagen vorher, wo christlicher Gottesdienst als Negation der religionsgeschichtlichen Kultidee bezeichnet wurde. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175.

2532 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1027.

2533 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1028.

2534 Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1028.

standen habe. Von da kommt er, wie schon zuvor, wieder auf die Verbindung von Wort und Tisch in der Eucharistie.[2535]

Im Zusammenhand mit der Ausgestaltung des Amtes kommt Ratzingers auf die vertikale und horizontale Dimension der eucharistischen Ekklesiologie. Auch hier wiederholen sich Gedanken von früher.[2536]

Bei der Frage der Kirchengliedschaft sind uns die meisten Gedanken aus den vorherigen Texten bekannt, bzw. übersteigen sie unser Thema zur Ekklesiologie hin. Interessant ist eine starke Betonung, wie sehr Wort und Leib zusammengehören, die deutlicher ausfällt als zuvor[2537] und konkret auch ausdrücklich die ‚Branch-Theorie' als ökumenisches Modell zurückweist.[2538] Präsent ist auch das Thema der Mission als Lebensprozeß der Kirche, die als Zeichen Gottes aufgerichtet ist unter den Völkern.

Dieser Beitrag integriert erstmals systematischer die Pneumatologie in die ekklesiologische Kulttheologie. Auch finden wir eine stärkere Betonung der verba testamenti und daraus resultierend der Hingabe Jesu. Sowohl zu Israel als auch zu den Völkern wird eine Bezug des neuen Gottesvolkes gesehen, kulttheologisch aber abgelehnt.

3.3.1.32 Primat und Episkopat (1964)[2539]

Es ist klar, daß in diesem Beitrag im wesentlichen ekklesiologische Fragen behandelt werden. Kulttheologische Implikationen bietet der Blick in die altkirchliche Ordnung, wie Ratzinger sie ja in den Beiträgen zuvor immer wieder erklärt hatte. Die frühkirchliche Ortsgemeinde wird diemal allerdings nicht vom Begriff der ἐκκλησία hergeleitet, sondern historisch und systematisch beschrieben. Die Akzentuierung ist ein wenig anders als zuvor und richtet sich gegen ein subjektivistisches Verständnis von eucharistischer Gemeinschaft, weshalb hier u.a. auch in gewisser Weise eine Wurzel späterer ganz dezidierter Äußerungen Ratzingers zu sehen ist. Er betont also:

2535 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1028 und: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 60.

2536 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

2537 „Der Kirche als »Leib des Herrn« ist die sichtbare Kommunion in diesem Leibe wesentlich, die von der Kommunion im Worte unabtrennbar ist." Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1029.

2538 Ansonsten bewegt sich der Text auf der Linie von „ Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche", differenziert aber nun zwischen getrennten Orientalen und Protestanten.

2539 Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag vom 19. Juli 1964 beim Institut of European Studies in Tübingen. Er wurde erst 1969 veröffentlicht: in: Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 121-146. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1438 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1454.

„Dass die Kirche sich nach Ortsgemeinden und nicht nach Freiwilligkeitsgruppen im Sinne von Freundeszusammenschlüssen gliedert, das bedeutet, dass einerseits der Anschluss an die Kirche, die Entscheidung für den Glauben nur frei erfolgen kann, dass aber die Frage, mit wem man Eucharistie feiert, dann keine Freiwilligkeitsentscheidung mehr ist. Wer sich der Kirche anschließt, gehört der öffentlichen Gemeinde derer an, die je an einem Ort als Gläubige leben.“[2540]

Damit wird mit Blick auf den Ursprung ein territoriales und objektives Kirchen- und Eucharistieverständnis ins Relief gehoben. Dies wird in der Folge eine Konstante in Ratzingers Liturgietheologie bleiben und immer wieder auf die ein oder andere Art auftauchen.[2541]

Das Wort hat auch in diesem Text eine feste Stellung in der eucharistischen Ekklesiologie. „Inhalt des Kircheseins“ sei „die doppelte communio des Herrenwortes und des Herrenleibes“.[2542] Die Kirche selbst wird als offensichtliche Folge dieser doppelten communio als „Leib des Logos“[2543] bezeichnet.

Der Rest des Beitrags widmet sich strikt dem ekklesiologischen Thema[2544] und bietet für die Kulttheologie als solche nichts Neues. Für uns ist noch relevant, daß er jeden Uniformismus, den man aus der Einheit der Kirche folgern könnte, auch für die Liturgie ablehnt.[2545] Einheit drücke sich hier vor allem im fürbittenden Gedenken aus.[2546]

3.3.1.33 Sühne (1964)[2547]

Der vorliegende Beitrag gehört zur Soteriologie, hat aber eine innere Nähe zur Kulttheologie. Joseph Ratzinger entwirft hier den christlichen Sühnebegriff in deutlicher Unterscheidung von jenem der Religionsgeschichte. „Subjekt der Sühne“ sei Gott, „das Kreuz [muss] zunächst als eine Bewegung von oben nach unten begriffen werden“, und von dort erhalte

2540 Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 631.

2541 Es zeigt sich ganz deutlich in zwei völlig voneinander verschiedenen Problemfeldern, mit denen Ratzinger als Bischof und Kardinal, ja noch als Papst, konfrontiert war. Einerseits ist da die Gefahr, sich in mentalen Kleingruppen, in den geschlossenen Kreis für die Eucharistie zurückzuziehen. Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: JRGS 11, 305-358, hier: 326f. Andererseits zeigt sich im Ringen, der traditionellen römischen Liturgie einen *ekklesiologischen* Ort zu geben. Vgl. Joseph Ratzinger, Bilanz und Perspektiven, in JRGS 11, 657-682, hier: 670-672. Ratzinger verweist aber bereits in diesem frühen Beitrag (und durchaus nicht negativ) auch auf die Bettelorden, die das Territorialprinzip relativiert haben. Vgl. Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 649.

2542 Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 632.

2543 Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 632.

2544 Dezidiert behandelt er natürlich die Primatsfrage und auch die Vollmacht des Papstes, die ihn später auch im Blick auf Entscheidungen seiner Vorgänger bzw. in eigenen liturgischen Entscheidungen prägen wird. Vgl. Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 651-653.

2545 Vgl. Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 654. Er erwähnt auch eine mögliche „Sondergestalt der reformatorischen Christenheit in der Einheit der einen Kirche“ (Ebd. 655), was gewissermaßen Anglicanorum coetibus vorwegnimmt.

2546 Vgl. Joseph Ratzinger, Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 655.

2547 Joseph Ratzinger, Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Artikel für die zweite Auflage des LThK. Erstmals veröffentlicht wurde er dort: Joseph Ratzinger, Art. Sühne, V. Systematisch, in: LThK^2 9 (1964), 1156-1158. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1219f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1228.

„auch der Kult, ja die ganze Existenz im Christlichen eine neue Richtung“, jene des „Beschenktsein[s]“[2548].

Allerdings bemerkt Ratzinger, daß Sühne auch ein menschliches Element umfassen müsse, das er inkarnationstheologisch begründet. Er sagt:

„Doch umschließt Sühne auch eine wahrhaft menschliche Komponente, die aus der wahren Menschlichkeit Jesu Christi resultiert, kraft derer er ebenso Stellvertreter der Menschheit vor dem Vater ist.“[2549]

Dies werde „durch die Einschmelzung der alttestamentlichen Kulttheologie in die neutestamentliche Sühnevorstellung“ ausgedrückt, „mit der zugleich deren eigene Umwandlung in eine Martyriumstheologie aufgegriffen wird.“ Ratzinger verweist hier kurz auf die verba testamenti. Im Unterschied zur jüdischen Martyriumsvorstellung sei Christus nicht nur Stellvertreter des Volkes, sondern auch „Zeuge der unbegreiflichen Liebe Gottes“[2550].

Er sei der Gottesknecht, „in dessen Kreuzes-Pascha der selige Exodus der Menschheit in die Einheit mit Gott geschieht.“ Ratzinger sieht in diesen Gedanken „de[n] richtige[n] Inhalt von Anselms im Ganzen einseitig konstruierter Satisfaktionstheorie.“[2551]

Analog dazu deutet Ratzinger die Sühne im christlichen Leben vor allem im Martyrium ausgedrückt, das in gewisser Weise den Tod Christi vergegenwärtige. Die Buße und die Herz-Jesu-Verehrung möchte er auf dieser Linie christologisch verankern. Dabei wendet er sich gegen Sühne als „Gott angeboten[e] Eigenleistungen“. Sie bestehe vielmehr „in der Annahme des Martyriums“, wobei die Christen in unterschiedlicher Weise die Sühne Christi vergegenwärtigen und sie „selbst zu deren Fortträgern werden“[2552]. Des weiteren befaßt er sich noch mit der Sühne, die Jesus qua Mensch erwiesen wird.

Auffallend ist, daß Ratzinger im vorliegenden Beitrag den Vorrang der katabatischen Dimension des Heils ins Relief hebt, ohne aber die anabatische zu leugnen, die er wesentlich christologisch aufgrund der wahren Menschheit Christi bestimmt. Für den Kult gilt ebenso diese Verhältnisbestimmung.

2548 Joseph Ratzinger, Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926, hier: 924.

2549 Joseph Ratzinger, Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926, hier: 924.

2550 Joseph Ratzinger, Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926, hier: 924.

2551 Joseph Ratzinger, Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926, hier: 925.

2552 Joseph Ratzinger, Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926, hier: 926.

3.3.1.34 Brüderlichkeit (1964)[2553]

Wegen des direkten Bezugs zu „Die christliche Brüderlichkeit“ können wir uns bei der Analyse liturgietheologischer Aussagen dieses Beitrags kurz fassen. Der Väterbefund wird ausführlicher dargestellt. Ratzinger gibt hier einen direkten Einblick, wie er diese Lehren verstanden haben will. Es handle sich „für den Christen nicht nur“ um „Glaubenszeugnisse einer vergangenen Epoche; sie legen ihm auch offen, worin die Wurzel seiner gegenwärtigen Glaubenexistenz besteht.“[2554] Dieses Zitat zeigt deutlich Ratzingers theologische Hermeneutik, wie wir sie unausgesprochen bei ihm ja seit der Promotionsschrift sehen konnten, nämlich die Väter in ihrer herausragenden normativen Stellung ins Relief zu heben, um Konklusionen für die gegenwärtige Theologie daraus zu ziehen. Es geht also auch hier wieder um die „Väteraktualisierung“[2555].

Von den inhaltlichen Aussagen dieses Beitrags verdient an dieser Stelle festgehalten zu werden, daß Ratzinger den Anteil, den wir an Christi Sohnes Verhältnis haben und den er u.a. in „Die christliche Brüderlichkeit“ mit Gedanken Meister Eckharts zu fassen suchte[2556], nun mit interessanten theologischen Termini beschreibt, vielleicht auch, um für ein französisches Lexikon nicht die etwas umständlichen Korrekturen an der Lehre Eckharst bringen zu müssen. Wie auch immer, Ratzinger nimmt nun noch ernster, was er in „Die christliche Brüderlichkeit“ schon methodologisch gefordert hatte, nämlich „den exegetischen Befund mit der dogmatischen Erkenntnis von der Gottessohnschaft Jesu zusammen[zuhalten]“.[2557] In „Christozentrik in der Verkündigung“ suchte er, ganz in diesem Sinne, kurz darauf das Verhältnis von Chalkedon (Seinschristologie) und Heiliger Schrift (Ereignischristologie)[2558] richtig zu fassen, und zwar im Kontext des Gebetes, also schon etwas näher an der Liturgie. Und in seinem Lexikonartikel „Himmel“ spricht Ratzinger 1960, also im gleichen Zeitrah-

---

2553 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648. Dieser Beitrag hat die Vorarbeiten zu „Die christliche Brüderlichkeit“ zur Grundlage, auf deren Basis ihn Ratzinger 1964 als Lexikonartikel für das Dictionaire de Spiritualité zum Stichwort Fraternité. Die JRGS kommentieren, daß er „nicht zuletzt wegen des erheblich erweiterten patristischen Teiles und anderer Erweiterungen bzw. Kürzungen als eigenständige Veröffentlichung zu gelten hat.“ Die in den JRGS vorgelegte deutsche Version wurde wegen des verschollenen Originaltextes von Dr, Karl Pichler aus dem Französischen übertragen. Sie ist die deutsche Erstveröffentlichung. Die Angaben zur französischen Erstveröffentlichung lauten: Joseph Ratzinger, Art. Fraternité, in: Dsp 5 (1964), 1141-1167. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 1, 771 und Bibliographische Nachweise, ebd., 776.

2554 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 631.

2555 Ioan Moga, Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers – Ein orthodoxer Standpunkt, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., (Ratzinger-Studien 5), 149-160, hier: 153.

2556 „»Sohn im Sohne«“. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 71 und 74. Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

2557 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 70.

2558 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 650.

men, von „[d]er Bewegung der mit Christus vereinten Menschheit auf den Vater hin“[2559] im Kontext des himmlischen Opfers. Dies meinte hier allerdings noch ausdrücklich den verklärten Christus. Jedenfalls müssen wir all diese Zusammenhänge beachten, wenn Ratzinger nun 1964 über den Getauften schreibt:

> „Er hat jetzt so teil an der Existenzweise Christi, der seinerseits nichts von sich aus tut (Joh 5, 19-30) und sein ganzes Sein vom Vater hat (vgl. Joh 7,16-17), so dass er nichts in sich selbst ist, sondern reine »relatio subsistens« zum Vater. In diese Existenz eintreten bedeutet für den Menschen, Gott auf völlig neue Weise als »Vater« zu erhalten, die Beziehung seines Seins zu Gott nicht mehr nur in der allgemeinen Form eines mehr oder weniger vertieften Schöpfungsbegriffs zu denken, sondern so, dass sie sozusagen immer wieder aufs Neue aus den Händen Gottes empfangen wird.“[2560]

Damit wird das „Sohn-im-Sohne-Werden“ konkret in Verbindung gebracht mit der Seinsweise des Ewigen Sohnes im Geheimnis der Trinität, sich empfangend, aber auch sich hingebend. Dies ist wieder ein Aufweis, wie Hingabe in dieser Zeit bei Ratzinger im Kontext der kirchlichen und liturgischen Existenz zumindest implizit immer mitgedacht wird, und zwar von ihrem christologischen Grund her.[2561]

Bemerkenswert ist noch eine weitere Aussage. Ratzinger bezeichnet, ganz durchdrungen von der Leib-Christi-Lehre in der Totalität, wie wir sie bei Söhngens Sakramentenverständnis gesehen haben, den „»Christus totus, caput et membra«“ als „de[n] eigentliche[n] Sakramentenspender“.[2562]

Im Vergleich zum parallelen Beitrag wird im vorliegenden Text der kirchliche Charakter der Sakramente noch konkreter betont.[2563] Ansonsten bewegen sich die Aussagen, auch mit ihrem Ruf nach Reform des Gottesdienstes auf derselben Linie wie zuvor. Der Wunsch nach der Verstehbarkeit der Wortliturgie, also nach der Landessprache, der wird deutlich artikuliert.[2564] Beherrschend steht weiterhin der Mahlcharakter im Zentrum der Liturgietheologie,

---

2559 Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

2560 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636.

2561 Dies erhellt sich auch, wenn wir ihr Zeugnis gelten lassen, von den Vorlesungsmanuskripten her, wo bezeugt wird, daß Ratzinger gerade in diesem Zeitkontext, nämlich in der Eucharistielehre von 1963 in Münster, bei der Frage der Gegenwart Christi im Kontext von Realpräsenz und Aktualpräsenz auf den Logos als relatio subsistens verweist. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

2562 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636. Söhngens schon oftmals angesprochene Lehre vom Mystischen Leib als historischem Träger des Opfers bei der Eucharistie, spiegelt sich noch, vor allem, wenn wir Ratzingers Verständnis von Glauben und Sakramenten und von Kult und Ethik berücksichtigen, vor allem in folgender Aussage: „Der christliche Lebensalltag, die Gnade Gottes, der den Menschen nachgeht und sie sucht, passiert im lebendigen Glauben und in der Liebe der Christen; und überall wo die Gnade auf einen Menschen trifft, haben christliches Ringen und Leben wirksamen Anteil an dem Strom, in dem Christus geschichtlich gegenwärtig bleibt.“ Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636f.

2563 Vgl. Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 640.

2564 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 641.

das Opfer oder die Hingabe kommen, außer an der schon genannten Stelle, wieder im Kontext des Lebenszeugnisses vor.[2565]

3.3.1.35 Zwei Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen (1964/2014)[2566]

3.3.1.35.1 Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964)[2567]

Dieser Beitrag Joseph Ratzingers[2568] ist deswegen interessant, weil er sein damaliges Denken zu einem wesentlichen Punkt der Eucharistietheologie bezeugt, zu dem wir sonst zeitgleich wenig finden.

In der Promotionsschrift hatte sich als Opfer der Christen im augustinischen Sinne die Einswerdung in der caritas der Eucharistie und die Übergabe an Gott mit deutlichem ethischen Bezug gezeigt. In den zeitgleichen Publikationen steht als Konsequenz daraus zunächst einmal der Mahlcharakter der Eucharistie stark im Vordergrund, zwar zuweilen mehr oder weniger stark verbunden mit dem Aspekt der Hingabe.

Wie der Titel schon sagt, versucht der erste Vortrag Joseph Ratzingers in Eibingen, die Meßopfertheologie im ökumenischen Kontext zu erörtern, was für ihn bedeutet, den protestantischen Einspruch als Anstoß zu sehen, um „von da aus unseren eigenen Glauben zu läutern“[2569].

Ratzinger verortet in seinem Vortrag das eigentliche Problem Luthers in der Gnadenlehre, die als Konsequenz im Verhältnis des Menschen zu Gott nur „ein Empfangen der göttlichen

---

2565 Vgl. Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 647f. Zum Beispiel: „Das höchste Zeugnis der Brüderlichkeit der Kirche findet jedes Mal dann statt, wenn sie für würdig erachtet wird, das Los ihres gekreuzigten Herrn zu teilen und mit ihm den *Dienst des Leidens* für die anderen zu leisten.“

2566 Bei den folgenden beiden Texten handelt es sich um zwei Vorträge von Joseph Ratzinger in der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Eibingen (Rheingau), die er 1964 gehalten hat. Der erste Vortrag fand am Donnerstag, dem 19. März statt, der zweite am Samstag, dem 21. März, dem Sonnabend zum Palmsonntag. Der Text beider Vorträge blieb bis 2014 unveröffentlicht. Weite Textpassagen daraus wurden aber übernommen in: Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer (1967), in: JRGS 11, 259-270. Der vollständige Text von 1964 wurde auf Grundlage der damaligen Tonbandaufzeichnungen schriftlich gefaßt. Bei der Übertragung wurden eindeutige „Schreibfehler und dem mündlichen Vortrag geschuldete Wiederholungen … getilgt“. „Papst em. Benedikt XVI. hat die Texte noch einmal durchgesehen und autorisiert.“ (Vgl.) Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014.

2567 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155.

2568 Er selbst bestimmt ihn hier als ein Gespräch. Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 147.

2569 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 147. Sein Ökumeneverständnis spiegelt dabei den großen Optimismus der Konzilszeit.

Huld“ (Gnade) kenne, nicht aber „das Darbringen von Gaben und Opfern“[2570] (Kult des Gesetzes). Von daher kommt er zu folgender Konklusion reformatorischer Liturgietheologie:

> „Der christliche Kult, die christliche Weise, Gott zu verehren, kann seinem Wesen nach nur ein Empfangen, nicht ein Geben sein. Christlicher Kult, wenn er sich recht versteht, ist seinem Wesen nach Danksagung, Empfangen der ein für alle Mal genügenden Heilstat Gottes in Jesus Christus.“[2571]

Ratzinger bemerkt, daß „wir“ diese grundlegende Fassung von Gottesdienst „durchaus auch als katholische Christen annehmen können“,[2572] die Reformatoren richteten es aber gegen die Messe. Es handle sich in deren Augen um eine Verkehrung der christlichen Kulttheologie, „wenn an die Stelle des danksagenden Empfangens wieder die Darbringung, das Opfer tritt. Dann ist das Gesetz wieder an die Stelle der Gnade getreten.“[2573] Auf dem Hintergrund dieses reformatorischen Einspruchs hebt Ratzinger nun zwei Punkte ab[2574], die er gewissermaßen aus ihm als wahren Kern herauszuschälen sucht.

Im ersten Punkt betont er die Genügsamkeit des Kreuzesopfers Christi:

> „Das ist, wie mir scheint, der eine wesentliche und wahrhaft christliche Grundgedanke, der hier steht, dass die Heilstat Christi in der Tat das ein für allemal genügende Opfer ist, das die Vergeblichkeiten alles menschlichen Kultes überwindet und an ihre Stelle das wahrhaft genügende Geschenk der göttlichen Liebe setzt, die uns trotz unseres Ungenügens liebt und retten will.“[2575]

2570 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 148.

2571 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 148f.

2572 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

2573 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149. Wenn wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften mit heranziehen, so zeigt sich, daß es hier große gedankliche und sogar wörtliche Übereinstimmungen zur Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 gibt: „Christlicher Kult ist in der Sicht Luthers und Melanchtons Empfangen, nicht Geben. Der christliche Kult ist seinem Wesen nach D a n k s a g e n: das sich Beschenkenlassen durch die ein für alle mal genügende Heilstat des Herrn. Der christliche Kult ist folglich seinem Wesen nach entstellt und in sein G e g e n t e i l verkehrt, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung, das O p f e r tritt. Wenn aus der Eucharistie wieder oblatio und sacrificium wird, dann ist unter der Hand an die Stelle der Gnade wieder das Gesetz getreten, und der Mensch ist wieder übergegangen zum Versuch der Selbsterlösung, zum Versuch, einen zürnenden Gott durch eigene Leistung zu versöhnen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121.

2574 Genauso geht auch das Manuskript zur Eucharistielehre 1963 in Münster vor.

2575 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

Eucharistie wird hier in diesem Sinne als danksagendes „Empfangen der Heilstat Gottes“[2576] verstanden. Ratzinger gibt zu, daß damit faktisch die Lehre von der Messe als eines selbständigen Opfers wegfalle. Dabei ist allerdings seine Formulierung interessant:

> „Es scheidet damit zwar die Vorstellung der Messe als eines selbständigen Opfers aus, in dem Tag für Tag Gott etwas Neues dargebracht werden müsse oder würde.“[2577]

Diese Formulierung gibt nicht präzise die Trienter Lehre von der Messe als eines sacrificium verum et proprium wieder, sondern eine damals landläufige verzerrte Version derselben. Das Konzil von Trient wollte, wie wir im Kontext der Lehrer Ratzingers und ihrer Auseinandersetzung mit Casel, dargestellt haben, gerade nicht die Messe als eine Darbringung von etwas Neuem verstehen. Es geht vielmehr um die Messe als „applicatio per modum sacrificii“[2578]. Interessant ist auch, daß Ratzinger, dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß, in der fast zeitgleichen Eucharistievorlesung mit Blick auf die entsprechenden Lehraussagen eher differenziert geurteilt hat.[2579]

Dennoch liegt die hier im Vortrag formulierte Position auf der Linie, christliche Liturgie als Negation des Kultes der Menschheitsgeschichte zu sehen, wie sie uns in den Texten zuvor mehrfach begegnet ist. Von hier aus jedenfalls kommt Ratzinger auf das Thema der Zuwendung des Kreuzesopfers, die er versucht, wie Casel, auf den er später noch eingehen wird, in einer reinen Gegenwärtigsetzung des Kreuzesgeschehens zu sehen.[2580] Dies zeigt, wie schwer es ihm wirklich gefallen ist, von Casel abzurücken[2581], trotz der klaren Erkenntnisse im Anschluß an die Auseinandersetzung mit der Dissertation Diezingers, daß Casels Lehre selbst kein Fundament mehr hat. Wie wir sehen, versucht er, sie nun irgendwie neu zu

---

2576 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

2577 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

2578 Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 350.

2579 Wir lesen hier: „Man muss sehr darauf achten, beides zusammen zu sehen. Einerseits ist die Messe wirkliches Opfer, andererseits ist sie es nicht also solche und in sich, sondern aufgrund der Identität mit dem Kreuzesopfer, von dem es nur auf äussere Weise unterschieden ist: Opferpriester und Opfergabe sind identisch, nur die Darbringungsweise (ratio offerendi) ist verschieden.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 120.

2580 Es dränge sich die Frage auf, „ob die Eucharistie als Zuwendung der Christusgabe an die Seinigen nicht dann eben wirklich das Gegenwärtigwerden dessen, was Christus getan hat, in unserer Mitte ist und so auch wahre Gegenwart des Christusopfers unter uns darstellt.“ Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

2581 Erinnert sei an das oben angeführte Zitat: „Der Anstoß Odo Casels bleibt auf diese Weise [sc. als Anstoß zu einer neuen Durchdringung, Anm. S.C.] fruchtbar, auch wenn wir seinen Weg nicht mehr mitvollziehen können.“ Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 197.

durchdringen bzw. sie korrigierend weiterzuentwickeln. Den Schwerpunkt legt er dabei auf die Zuwendung und auf die Gegenwart.

Der Hinweis Luthers, daß es nötig sei, daß die Heilstat eine für mich werde, eine Aussage, die beim Reformator selbst aber keine Konsequenzen hatte,[2582] hebt er auf eine allgemeine Ebene und bemerkt, „dass das objektiv gesetzte Geschehen allein noch nicht genügt, sondern dass es in unsere Mitte treten will und erst dann vollends Gegenwart wird, für uns und unter uns.“[2583]

Indem er aber so den Akzent auf die Gegenwart legt, scheint kaum nachvollziehbar, wie sich eine solche reine Gegenwart unter uns und für uns wirklich heilsmächtig abhebt von dem objektiv gesetzten Geschehen zweitausend Jahre zuvor, das zweifelsohne auch für uns vollzogen wurde. Anders ausgedrückt, bleibt ein solcher Versuch schwierig nachzuvollziehen, wenn man nicht zugleich auf irgendeine Weise von einer aktiven Hineinnahme der Feiernden in das Geschehen ausgeht.

Ratzinger bestimmt nun nochmals den Kultbegriff, diesmal nach der Würdigung des protestantischen Einspruchs, und er formuliert dies vorsichtig, eher als status quaestionis:

> „Es drängt sich der Gedanke auf, dass die Danksagung die christliche Weise des Opferns ist. .. Die Eucharistie ist Opfer als dankendes Empfangen des unter uns gegenwärtig werdenden einen Opfers Jesu Christi.“[2584]

An dieser Stelle öffnet Ratzinger einen weiteren Zugang zur Frage in der Auswertung der verba testamenti, auf die wir im publizierten Werk hier erstmals im Detail stoßen.[2585] Dabei bietet er eine synthetische Darstellung des exegetischen Befundes. Der petrinische Typ der Abendmahlsüberlieferung (Mk) knüpfe an Ex 24,8 an. Hier sieht er das „Aufgreifen der Exodus-Theologie, die eine Opfertheologie ist“ und die „den Opfergedanken in die Eucharistie hineinträgt.“[2586] Christus erscheine so als der neue Mose.[2587]

2582 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

2583 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 150.

2584 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 150.

2585 In den Vorlesungsmitschriften ist das Thema präsent.

2586 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151.

2587 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151.

Der paulinische Typ der Überlieferung beziehe sich hingegen auf Jer 31 und spiele auch auf Jes 53 an. Ratzinger kommt von daher auf die Integration des Gottesknechtsgedankens in die Eucharistie und schließt daraus:

> „Wenn nun Christus der Herr als Gottesknecht gekennzeichnet wird, so heiß das, alle Opfertheorien und allen Ritus hinter sich zu lassen und zu erkennen, dass Christus selber der Sich-Hingebende, das wahre Opfer der Menschheit ist.“[2588]

Er versteht hier Opfer also „martyrologisch als Ganzhingabe der Person“, der Opferbegriff meine keine „Zerstörung, Schlachtung“, sondern vielmehr den „transitus caritatis“.[2589]

Dies ist eine christologische Entwicklung des in der Promotionsschrift erarbeiteten augustinischen Begriffs der Eucharistie als Opfer. Dort hatte Ratzinger als Opfer „das innere und wahre Leib-Christi-Sein der Heiligen … [u]nd zuinnerst … die caritas dieser Heiligen“[2590] definiert. Dabei darf man aber nie vergessen, daß bei Ratzinger, zumindest damals, die Lehre vom Christus totus dominierend war.

Eines seiner Anliegen im vorliegenden Beitrag spricht er sofort nach der Erarbeitung des martyrologischen Opferbegriffs an. Es besteht in einer Absage an jegliche dingliche Opfervorstellung.[2591] In diesem Sinne verwendet er auch ein Motiv, das sich in späteren Schriften finden wird[2592]:

> „Wenn das Opfergeschehen nicht im Akt der Hinrichtung besteht, sondern in der freien Tat des Sich-Hingebens, die er selbst vollzieht, dann ist das Zeitliche nicht an den Augenblick der Exekution gebunden, sondern im Akt der Hingabe schon Wirklichkeit, der allerdings zu seiner letzten Ernsthaftigkeit erst da gelangt, wo diese Hingabe konkret in der Hinrichtung vollzogen wird“[2593]

Beim Opfer Jesu seien nicht die Henker die Priester gewesen. Diese hätten eine Tötung vollzogen;

> „dass es Opfer ist kommt einzig und allein von dem, der in dieser Exekution seine freie Preisgabe an die Menschenwelt, die Hingabe seiner selbst bis ins Ende hinein vollzieht.“[2594]

2588 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151.

2589 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151.

2590 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291.

2591 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

2592 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Theologie der Liturgie (2001), in: JRGS 11, 639-656, hier: 652.

2593 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

Mit dieser Darlegung greift Ratzinger Themen auf, die in der Kulttheologie seines Lehrers Gottlieb Söhngen sehr präsent sind,[2595] führt dies aber auf seine Weise fort. Gleich bei beiden ist die Umwandlung der Hinrichtung / destructio durch einen geistigen Akt. Söhngen selbst formuliert die Opferlehre aber dabei eher mit der klassischen Terminologie.

Zu bemerken ist auch, daß das Motiv der Henker, die gerade nicht die Priester des Opfers Jesu waren, auch im weiteren Werk Ratzingers präsent bleibt.[2596] Ebenso sei darauf verwiesen, daß die gerade besprochene Stelle von Ratzingers Vortrag auch in der Mitschrift der Freisinger Christologievorlesung[2597] und in jener der Münsteraner Vorlesung zur Eucharistie der Sache nach eindeutig vorkommt, bei letzterer sogar zum Teil der Formulierung nach.[2598] Dieser Gedanke des dem Zeitlichen Enthobenen eigentlichen Opferaktes Jesu wird bei Ratzinger später grundlegend sein, die Eucharistie als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers zu lehren.

Ratzinger behandelt nun im vorliegenden Vortrag die Begegnung zwischen christlichem Glauben und der hellenistischen Opfervorstellung, die sich vom Rituellen abwandte und um die Logos-Lehre kreiste.[2599] Dies wendet er direkt auf die Eucharistie an:

> „Brot und Wein sind nicht in irgendein Wort eingegangen, sondern in den Dank, den Logos; das ewige Wort selbst dankt. Sie sind nicht irgendein Logos, sondern sie sind der Logos geworden, der in ihnen, in der Zeichenhaftigkeit dieser Gaben selbst zu unserem Dank an den Vater werden wollte. Dieser Be-

2594 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

2595 „Was die Kreuziger taten, war eine Hinrichtung Christi, aber keine Schlachtung im opferhaften Sinne. Nicht als hätte nun Christus sich selbst getötet! Aber es ist Christus selbst und Christus allein, der seine Hinrichtung durch die Juden zu jenem Schlacht- und Sühnopfer machte, das er seinem himmlischen Vater darbrachte durch seine freie und gehorsame Hinnahme des Leidens und Todes für die Sünden der Welt.“Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50. Und: „Sein [Christi Opfertod, Anm. S.C.] letzter Sinn ist nicht die *destructio* oder Zerstörung des Leibes und Lebens, sonder der *transitus* oder Übergang vom Leben im Fleische der Sünde zum Leben im Geiste der Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ Ebd. 51.

2596 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 266.

2597 „Das Wesen des Opfers besteht im transitus caritatis. Nur sofern in der konkreten gottabgewandten Welt dieser transitus als ein sich schmerzliches losreißen [sic] empfunden wird, insofern ist der Schmerz eine praktische Folgeerscheinung, aber eben doch sekundärer Art. Denn nicht der Schmerz erlöst, sondern die Intensität der Liebeshingabe. So wird klar, daß bei der Kreuzigung das Entscheidende nicht die Henkersknechte waren, sondern Chr. selbst. Käme es auf den Schmerz an, dann müßte man die Henkersknechte als die eigl. Priester hinstellen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40- 58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

2598 „Wenn das Opfergeschehen nicht in dem Akt der Hinrichtung besteht, die dem Herrn von aussen widerfährt, sondern in der freien Tat des sich Hingebens [sic], in dem also, was Er selber tut, dann ist das Opfergeschehen n i c h t zeitliche [sic] an den Akt der E x e k u t i o n gebunden, sondern in dem Akt der H i n g a b e schon Wirklichkeit, die sich freilich in ihrem Ernst erst dann erweist, wenn sie in der Exekution restlos eingefordert wird. Dieser Akt bleibt zwar der entscheidende Moment, aber das Opfer bleibt nicht an ihn gebunden, weil es nicht von den Henkersknechten vollzogen wird, sondern von ihm selber, der in dieser Exekution sein Ja zum Vater spricht. Nicht die grösstmögliche Summe von Leid rettet uns, sondern die bis zum letzten gehende Liebe Jesu.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

2599 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

griff des Worthaften Opfers (thysia logike) ist in das ‚rationabile' vor der Wandlung der Messfeier eingegangen."[2600]

Darin werde zugleich der Logos als auch die Logisierung der Feiernden gemäß Röm 12,1 erbeten.[2601]

Dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß hat Joseph Ratzinger diese Gedanken bereits für die Eucharistievorlesung von Freising entwickelt, wo sie der Sache nach vorkommen.[2602] Betont wird dies auch in der Mitschrift zur Eucharistievorlesung von Münster 1963[2603], also fast zeitgleich zum Eibinger Text.[2604] Sicher ist, daß er hier zentrale Positionen seines Lehrers Pascher übernommen hat[2605] und diese bei ihm auch durchgehend so zentral bleiben werden, sodaß sie für ihn selbst klassisch geworden sind.[2606] Und von diesen Aussagen her wird er in der Fachwelt wahrgenommen.[2607] Hier sind sie im publizierten Werk erstmals sicher bei Ratzinger bezeugt.

Ratzinger stellt die Logisierung in diesem Vortrag auch in den Kontext der kosmischen Liturgie, in der „das All, die Menschheit als die große Hostie"[2608] erscheint, was an das Prinzip des Opfers als Übergabe anknüpft. In diesem Zusammenhang thematisiert er nun direkt die Mysterientheologie Casels, die er kurz zusammenfaßt. Erstaunlich ist, nach seiner Rezension des Werkes von Diezinger und der sich hier zeigenden ausdrücklichen Abwendung von Casel, folgende Aussage zu dessen Theorie: „Diese Gedankengänge werden zwar weitgehend den Denkschwierigkeiten gerecht, eines jedoch ist zu bedenken: Kann man ein

2600 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 153.

2601 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 153.

2602 „Wenn irgendein Opfer geistiges Opfer ist, dann ist es besonders die Eucharistie. Durch dieses Wort der Eucharistie werden auch die Gaben in den Logos, in Christus verwandelt. Brot und Wein werden der Logos selbst. Die Gaben werden eucharistiert, logisiert. Vor der Wandlung sagt der Priester:
'Mache diese Gabe zu einer 'rationabilis'. Dies ist Bitte um den Logos, um die ganz geistige Gabe. Aber sie ist auch ein Ruf an die Gläubigen, an die Feiernden. Im gewissen Sinn ist die 'thysia logika' [sic] im Christentum immer gegeben." Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215 (Aufteilung im Original abweichend).

2603 „Gib, dass dieses Opfer auch für uns und in uns selber zu geistigen [sic] O p f e r werde, dass der Kult, der hier von dieser Kirche geleistet wird, wirklich als logike latreia, als geisterfüllte Anbetung, stattfinde, dass wir mit hineingezogen werden in den Logos, in seine Danksagung, und so in Ihm selbst zur Danksagung werden." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 134.

2604 Ebd.

2605 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94-106.

2606 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 60.

2607 Vgl. etwa die Ausführungen von Arnold Angenendt in: Eckhard Nordhofen (Hg.), Tridentinische Messe . ein Streitfall, Kevelaer ^{2}2009, 44f.

2608 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 153.

einmaliges Ereignis gegenwärtig setzen?“[2609] Damit formuliert er eine weitgehende Bejahung von Casels Thesen und die Infragestellung ihres systematischen oder metaphysischen Fundaments zugleich. Die Infragestellung bezeugt übrigens bereits die Freisinger Sakramentenlehre.[2610] Ebenso findet sie sich im Münsteraner Skript von 1963.[2611] Jedenfalls verneint Ratzinger seine Frage. Gegenwärtig werden könne eine existierende Person, aber kein factum historicum.[2612]

Um zu einer Lösung zu gelangen, verbindet er diese Erkenntnis nun mit der eingangs betonten Opfervorstellung als transitus caritatis, und zwar im Kontext der Frage, ob Akt und Substanz immer zu trennen seien. Dies führt ihn zu einer weiteren Vertiefung eines christologischen Opferbegriffes, der am Geheimnis der Trinität anknüpft:

> „Ist die Person Jesu Christi eine starre Substanz oder ist sie nicht vielmehr der, in dem seine Vergangenheit Präsens ist wie unsere Zukunft in ihm ihre Gegenwart hat? Ist der, der hier vergegenwärtigt wird, nicht als Logos die relatio subsistens, wie die Trinitätslehre sagt, der immerwährende Akt des Sich-Selbst-Überschreitens auf den Vater hin, und ist er nicht auch als Mensch der immerwährende Durchbruch aus der Welt zum Vater?“[2613]

Ratzinger prägt hier (wie auch nach dem Zeugnis des Münsteraner Skriptes) den Begriff der „Aktsubstanz“[2614]. Das Kreuzesgeschehen sei als „Substanz des Aktes“ nichts anderes als „das ‚hyper‘ und ‚didomenon‘“.[2615]

2609 Ebd.

2610 Vgl. „Zweifellos werden hier große Dinge gesagt, doch berechtigt uns das nicht, von einer kritischen Frage abzusehen: (Absatz) …. wie soll das geschehen? Kann ein Vergangenes gegenwärtig werden? Wenn man sagen muß, Caslels [sic] großes Verdienst war es, daß er die Tatsache der Mysteriengegenwart herausgestellt hat, dann war es seine Schwäche, das 'Wie' zu durchdenken.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 25. (Aufteilung im Original abweichend).

2611 „Andererseits kann man und darf man dem Menschen das Denken nicht verbieten, auch nicht vor dem Mysterium, und so wird er weiter fragen müssen, of (sic!, gemeint: ob, Anm.) solches Geschehen in sich sinnvoll und möglich ist. Unter den vielen Fragen, die an Casel neu gerichtet wurden, bedarf nur eine einer ernsthafteren Reflexion: Kann man ein vergangenes Ereignis vergegenwärtigen, ohne seine Geschichtlichkeit aufzugeben? Der Geschichtlichkeit ist es eigen, einmalig zu sein und darum trifft auch Casels Vergleich mit der Realpräsenz nicht.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

2612 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154.

2613 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154. Diese Sätze kommen fast wörtlich in der Mitschrift der Münsteraner Eucharistievorlesung vor, werden dort allerdings nicht als Frage, sondern als Aussage formuliert. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

2614 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154.

2615 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154.

Diese Überlegungen werden bei der Besprechung des Münsteraner Eucharistieskriptes näher interpretiert, weil sie dort auch etwas ausführlicher begründet sind. Hier sei nur erwähnt, daß es eine Ähnlichkeit zum Michael Schmaus in diesem Punkt gibt[2616] und daß hier innertrinitarische Bestimmungen auf den Opferbegriff direkt angewandt und im Kontext des eingangs beschriebenen martyrologischen Opferbegriff mit dem biblischen Gottesknechtsgedanken identifiziert werden.

Das Verhältnis zwischen der Heilstat und dem sie vollziehenden und damit sich vollziehenden Herrn beschreibt Ratzinger wie folgt:

> „Ein solcher Opferbegriff schließt dann ein, dass mit der Gegenwärtigkeit Jesu Christi (des durch das Kreuz Hindurchgegangenen und Auferstandenen) auch sein Opfer gegenwärtig wird, weil er selbst als Gestalt gewordene Agape das Opfer ist.“[2617]

Dies erinnert an die Opfertheologie von Schmaus, allerdings *nach* dessen direkter mysterientheologischer Phase.[2618] Indem die Heilstat als solche aber so sehr mit der sie vollziehenden Person identifiziert wird, könnte man die Frage stellen, ob man sie dann noch adäquat in ihrem geschichtlichen Eigensein fassen kann.

Pneumatologisch (Überschreitung des Fleisches zum Geist durch Tod und Auferstehung) begründet er dann zunächst die Möglichkeit, daß der Herr vergegenwärtigt werden kann. Dieses ganze christologische Argumentationsmuster ergänzt er nun noch ekklesiologisch. Hier bringt er als Ermöglichungsgrund von sakramentaler Gegenwart im Prinzip in Kürze die wesentliche Korrektur, die sein Doktorvater an der Mysterienlehre vorgenommen hat, indem er als geschichtlichen Träger der Heilstat den corpus totus sieht. Kirche wird auf dem Hintergrund der Menschwerdung und der Korporativpersönlichkeit der Antike verstanden als „unsere Hineinholung in das Christusgeschehen.“[2619] Dabei gibt es „die Möglichkeit der ‚Präsentierung‘, der Gegenwärtigsetzung des Kreuzes, weil der Leib Christi, der wir im Glauben sind, zu Christus gehört.“[2620] Ratzinger faßt dies in deutlicher Anknüpfung an

---

2616 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München 1 und 21941, 205. Vgl. auch 203.

2617 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154.

2618 Hier wird Gegenwart des erhöhten Herrn betont, „der durch sein Heilswerk bleibend geprägt ist, welches so dem Menschen zugänglich wird.“ Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982, 52.

2619 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 155.

2620 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 155.

Söhngen zusammen und gibt eine abschließende Definition von Messe, in der er festhält, daß uns der Herr

> „durch das sakramentale Wort des Gedenkens der Wirklichkeit seines Für-Uns-Seins teilhaftig werden lässt, dass er uns durch dieses Wort hineinzieht in sich selber und so zu dem geschichtlich fortdauernden Träger seiner Heilstat werden lässt, die gerade so die eine und einzige ist.“[2621]

3.3.1.35.2 Theologia crucis (1964)[2622]

Es ist offensichtlich, daß das Thema des zweiten Vortrages von Joseph Ratzinger starke Bezüge zur Kulttheologie hat, wobei die Kreuzestheologie und kultische Fragen nur schwer voneinander zu trennen sind. Ratzinger macht es uns insofern etwas leichter, das für uns Wesentliche hier darzustellen, als er selbst mehrere direkte Bezüge zum Kultverständnis, hauptsächlich zum Opferbegriff, herstellt.

Nach einer ausführlichen Einleitung, die nicht direkt unser Thema betrifft, widmet sich Ratzinger den drei neutestamentlichen Gruppen der Kreuzestheologie. Bei der Darstellung der johanneischen Sichtweise auf Jesu Kreuz ist erwähnenswert, daß hier der pneumatische Aspekt von Tod und Auferstehung, der im ersten Vortrag nur angedeutet war, ausgesprochen wird.[2623] Dies ist wichtig, weil dies im ersten Vortrag bei der Ermöglichung der liturgischen Vergegenwärtigung angedeutet wurde[2624], die nach Ratzinger also wesentlich pneumatologisch zu verstehen ist.

Bei der Besprechung der paulinischen theologia crucis verweist Ratzinger auf die Religionsgeschichte und ihr Opferprinzip, „dass der Mensch einen Ersatz schaffen will, eine Vertretung, auf die er sozusagen sein eigenes Schicksal abwälzt.“[2625] Auch dieses Motiv wird in Ratzingers Liturgietheologie ein starker Akzent bleiben. Im Unterschied zu „Der Geist der Liturgie“ unterscheidet er aber noch nicht zwischen Ersatz und Vertretung.[2626] Das

---

2621 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 155.

2622 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163.

2623 „Die Kreuzigung ist also in dieser Theologie der notwendige Übergang aus der Existenzform der irdischen Geschlossenheit in die Existenzform der pneumatischen, der geistlichen Offenheit, des lebendigen In-sein-Könnens in uns allen.“ Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 158.

2624 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154.

2625 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 159.

2626 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 50, Vgl. 55.

Alte Testament füge sich einerseits in dieses religionsgeschichtliche Konzept ein, weise andererseits aber auch schon darüber hinaus.[2627] Ratzinger verweist hier auf den Stellvertretungsgedanken anhand konkreter Beispiele, insbesondere des Gottesknechtes[2628], der ja bereits im ersten Vortrag erwähnt wurde.

Bei der näheren Bestimmung der paulinischen Kulttheologie (vgl. etwa Röm 3,25) kommt Ratzinger zu einer daraus resultierenden prinzipiellen Sicht, die sich einfügt in die Reihe von Äußerungen zuvor, wo er christlichen Kult als Bruch mit der Religionsgeschichte beschreibt. In diesem Sinne solle man nicht den kultischen Begriff des Sühneopfers in einer Weise auf Christus anwenden, die ihn einreihen würde in das religionsgeschichtliche Sühneverständnis. Vielmehr müsse man genau andersherum vorgehen.[2629] Ratzinger bemerkt:

> „Ich meine, dass also nicht das Vorangegangene der Maßstab ist, an dem wir messen könnten oder müssten, was Christus ist und wie das Kreuzesopfer zu definieren ist, sondern dass wir in paulinischer Sicht von Christus her erst erfahren, was Kult ist.“[2630]

Kult bestehe in der Hingabe des Gottessohnes. Von daher hätten die Versuche der Religionsgeschichte den Charakter des Vorläufigen.[2631] In einer kurzen Auslegung des Hebräerbriefes führt Ratzinger die Entfaltung des Opferverständnisses weiter, weil auch das Blut Christi nicht dinglich zu verstehen sei. Dieser Betonung des Blutes als Symbols für „die geopferte Persönlichkeit“[2632] bezeugen auch die Vorlesungsmitschrift von Münster 1963[2633] und der Vortrag vor der dortigen Katholischen Hochschulgemeinde zu Ostern.[2634] Dieses Beispiel zeigt wohl am deutlichsten, wie sehr Ratzinger damals bemüht war, jedem dinglichen Mißverständnis des Opferbegriffs zu wehren. „Es ist alles vom Raum der dinglich-kultischen

2627 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 159. Dies findet man auch ähnlich, aber entfalteter in: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 50.

2628 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 159.

2629 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 160.

2630 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 160.

2631 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 161.

2632 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 161.

2633 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 2.

2634 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

Verrichtung des rituellen Dienstes in den personalen Raum, in die Dimension der sich selbst überschreitenden dienenden Liebe verlegt.“[2635] Dabei kann er sich, lassen wir das Zeugnis der Vorlesungsmanuskripte gelten, auch auf die Studien zu seiner Freisinger Christologievorlesung beziehen.[2636] Aber auch im gedruckten Werk ist die Deutung des Hebräerbriefes präsent.[2637] Kult bestehe also in einem „transitus“ zu Gott hin, in der der „‚agape eis telos‘“[2638] zu den Menschen hin.

Von hier kommt Ratzinger auf eine Korrektur landläufiger Vorstellungen der Frömmigkeit, die den Wert des Opfers Christi im möglichst großen Leid sehen wollen. Leid gehöre zwar zum Opfer mache aber nicht sein Wesen aus. Es ist als die schmerzliche Seite des „Aus-sich-Herausgehen[s] … in unserer geschichtlichen Situation eine notwendige Bedingung des Opfers.“[2639] Die Verbindung von „Liebe und Leid“[2640] sei notwendige Folge der menschlichen Schuld und kennzeichne unsere Situation. Ratzinger verweist hier auf Platons gekreuzigten Gerechten.

Joseph Ratzinger legt mit den beiden Eibinger Vorträgen eine synthetische Sicht seines Opferverständnisses vor, und zwar mit Bezugnahme auf das Kreuz und auf die Messe. Es ist im publizierten Werk der erste große Versuch, das Opfer (und damit die Eucharistie) nicht vom augustinischen Opferbegriff her zu verstehen, sondern von der personalen Hingabe des Herrn als Gottesknecht. Auch hier zeigt sich ein Bruch mit der Kulttheologie der Religionen. Auch hier ist, wie beim augustinisch inspirierten Opferbegriff dessen Wesen bestimmt von den Worten Liebe und Übergabe. Die beiden Ansätze werden sich also von hier aus in Zukunft verbinden lassen. Die häufigen Verweise auf das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften waren nach deren Untersuchung (siehe Band 2) nötig und sollen aufzeigen, wie sehr Ratzinger hier auf seine sich dem universitären Betrieb verdankende Vorarbeit beziehen konnte, die wesentlich Teile der Christologie und der Eucharistielehre miteinander vereint.

2635 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 161.

2636 Dort findet sich diese Aussage fast wörtlich. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40- 58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

2637 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 169f.

2638 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 161.

2639 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 162. Wieder kommt er hier auf das Motiv der Henker zu sprechen.

2640 Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 163.

3.3.1.36 Vom Sinn des Christseins (1964)[2641]

Die Predigten im Münsteraner Dom wollten „in der Sprache der Verkündigung die Frage unseres Christseins in der Welt von heute neu … stellen“,[2642] wie Joseph Ratzinger im Vorwort zu ihrer Veröffentlichung bemerkt. Der aufrüttelnde Einstieg ist die Bemerkung, daß einem nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts[2643] deutlich vor Augen stehe, daß der Advent noch die Realität der kirchlichen Existenz sei,[2644] „die Realität unserer Existenz“,[2645] wie es Franz Kamphaus in Erinnerung geblieben ist. In scharfen Worten hebt der Prediger die unerlöste Wirklichkeit in der Welt und in der Kirche ins Relief[2646] und benennt als „eigentliche Anfechtung des Christenmenschen … die Tatsache der Wirkungslosigkeit des Christentums“[2647], die sich zur Frage verdichtet: „Wozu eigentlich das ganze Aufgebot an Dogma und Kult und Kirche, wenn wir am Schluss doch wieder zurückgeworfen sind auf unsere eigene Armseligkeit?“[2648] Ratzinger spart bei Nennung der Bergpredigt als Inhalt der Botschaft vom Reich Gottes nicht mit Seitenhieben gegen „eine Moraltheologie …, die dem Menschen sozusagen es möglich machen wollte, mit Tricks Gott zu überlisten“[2649] und gegen die Ehrenstellungen in der Kirche, „all das höfische Gepräge“[2650], wobei man „die Frage der äußeren Formen … nicht unterschätzen, aber auch nicht überbewerten sollte.“[2651]

Und er hinterfragt eine Theologie, die die Erlösung nicht existentiell aufzuweisen vermochte.[2652] Wir brauchen hier nicht alle weiteren Details darzustellen, dies genügt als Hintergrund zum grundsätzlichen Verständnis dieser Predigten und ihrer Wirkung. Bie all dem stellt sich nicht mehr wie früher die Heilsfrage für die Nicht-Christen, sondern vor allem die

---

2641 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395. Bei diesem Text, den wir hier wie die JRGS als einen einzigen anführen, handelt es sich um die berühmt gewordenen Adventspredigten Joseph Ratzingers im Dom zu Münster vom 13. bis 15. Dezember 1964 vor der Katholischen Studentengemeinde. Erstmals veröffentlicht wurden sie alle zusammen unter: Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten. Adventspredigten im Dom zu Münster, 13.-15.12.1964, München 1965. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 941 und Bibliographische Nachweise, ebd., 954. Zu den Hörern im überfüllten Hohen Dom zu Münster gehörte auch als Promovent der spätere Bischof von Limburg Dr. Franz Kamphaus. Vgl. Franz Kamphaus, Zur Papstwahl, in: Lebendige Seelsorge 56. Jahrgang 3/2005, 169-170. Kamphaus berichtet hier, wie diese Predigten ihn innerlich aufgerüttelt haben und zugleich auf eine in den Jahren der Seelsorge zuvor erkanntes Bedürfnis einer existentiellen Theologie antworteten, die er in seinem Grundstudium vermißt habe.

2642 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 363.

2643 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 364.

2644 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 365.

2645 Franz Kamphaus, Zur Papstwahl, in: Lebendige Seelsorge 56. Jahrgang 3/2005, 169-170, hier: 169.

2646 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 367.

2647 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 369.

2648 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 369.

2649 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 371.

2650 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 371.

2651 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 371.

2652 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 372.

Frage nach dem Sinn der kirchlichen Existenz mit ihrer Last.[2653] Diese aber faßt er dann als einen positiven Ruf Gottes als Auftrag für das Ganze[2654] und das meint im Hinblick auf Heilsgeschichte und Menschwerdung Gottes[2655] „das Eintreten in die große Grundorientierung des Füreinanderseins“[2656]. In diesem Zusammenhang kommt er auf die Eucharistie zu sprechen und interpretiert sie nach dem „Gesetz des Weizenkorns“ wie folgt:

> „[I]n diesem Geheimnis der heiligen Eucharistie, in dem er noch immer der wahrhaft und gänzlich Für-uns-Seiende ist, fordert er uns auf, Tag für Tag in dieses Gesetz einzutreten, das letztlich nur der Ausdruck für das Wesen der wahren Liebe ist.“[2657]

Eucharistie wird hier also in Kontinuität zu den Vorträgen in Eibingen nicht zuerst von ihrem gemeinschaftlichen Aspekt her verstanden, sondern vom Todesgeheimnis Jesu her und von seiner Hingabe, die unsere existentielle Hingabe fordert. Dies integriert Ratzinger in eine kosmische Sicht im Auftrag für das Ganze und in eine sehr persönliche der Zuwendung Gottes an den Einzelnen.[2658]

Dies ist allerdings auch die einzige, direkte kulttheologische Aussage in den Predigten. Auffallend ist, daß in der dritten, der Liebe gewidmeten Predigt[2659], kein Bezug zur Eucharistie hergestellt wird.

3.3.1.37 Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965)[2660]

Das Thema dieses Beitrags hat natürlich große Schnittmengen mit Ratzingers Promotionsschrift. Interessant ist, daß er hier vier Gründe auf den Punkt bringt, die das Kirchenverständnis der Patristik geprägt haben. Wegen des inneren Bezugs der Ekklesiologie zur Kulttheologie, wie wir ihn bereits aus den Schriften Ratzingers kennen, sind diese vier Punkte natürlich auch auf die Liturgietheologie anzuwenden. Zu diesen Punkten zählt er konkret die paulinische Leib-Christi-Lehre, die Ausprägung des Amtes von Wort und Sakrament her, und als äußere Gründe die Auseinandersetzung mit der römischen Antike einerseits und

---

2653 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 378, vgl. 379.

2654 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 381.

2655 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 379-382.

2656 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 382.

2657 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 383.

2658 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 383f.

2659 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395, hier: 385-395.

2660 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663. Dieser Text gilt als Erstveröffentlichung in deutscher Sprache und wurde auf Grundlage der italienischen Fassung von 1965 durch Dr. Karl Pichler erstellt. Im selben Jahr hatte Ratzinger einen Beitrag zu diesem Thema in niederländischer Sprache veröffentlicht. Die italienische Fassung dieses Beitrags erschien dann als: Joseph Ratzinger, Il concetto della Chiesa nel pensiero patristico, in: I grando temi del concilio, Roma 1965, 139-158. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 1, 771 und ebd., Bibliographische Nachweise, ebd., 776f.

der im Innern der Kirche entstandenen Gnosis andererseits.[2661] Konkret will er sich in diesem Artikel den beiden ersten Gründen widmen.

Die Leib-Christi-Theologie präsentiert Ratzinger hier von zwei systematischen Gedanken her und unterscheidet dabei „einen kosmisch-mystischen“ von „einem sakramental-rechtlichen Aspekt.“[2662] Dies zeigt auch, wie die kosmische Sicht, die bei Ratzinger seit seinem Habilitationsprojekt und auch – direkter liturgisch – seit dem Predigtvorschlag von 1959/60 nachweisbar ist[2663] eine konstante Bedeutung erlangt. Im vorliegenden Beitrag geht er ganz ähnlich vor wie in „Die Einheit der Nationen“[2664], nur daß er hier diese Vätertheologie als eine komische systematisch benennt. Auf die Einzelheiten der Lehre von der Korporativpersönlichkeit und dem Gegensatz von Zerstreuung und Trennung brauchen wie hier nicht wieder einzugehen. Die Kirche wird weiterhin in strikter Kontinuität zu ihrem gottmenschlichen Stifter erkannt und setzt dessen Dynamik auf Gott hin fort,[2665] ja ist sie.[2666] Diese Gedanken werden für Ratzinger geradezu klassisch und sie entsprechen seiner Christologie.[2667] Kirche ist „Übergang der Menschheit … in die Einheit Christi.“[2668] In Bezug auf die Eucharistie kommt er nun auf den sakramental-rechtlichen Grund der Kirche als Leib Christi zu sprechen, der ihn ebenso schon lange beschäftigt hat, und von der er die sakramentale Stellung der Kirche selbst begründet.[2669]

Auffallend im vorliegenden Artikel ist eine deutliche Benennung des Opfers Christi im Zusammenhang mit den dargestellten Punkten, die es so zuvor nicht gab:

> „Der Tisch des Herrn, den Christus mit seinem Opfer uns bereitet und gedeckt hat, ist zugleich der Ort der wahren Kommunion der Menschen untereinander: Wo Menschen mit Gott kommunizieren, kommunizieren sie zugleich miteinander und verschmelzen, um den neuen Menschen zu bilden.“[2670]

2661 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 649.

2662 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 649.

2663 Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796.

2664 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 566-570.

2665 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 653f.

2666 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 654.

2667 So spricht er selbst im nächsten Abschnittt vom „Sakrament der Eucharistie, das seine tiefsten Wurzeln in der christologischen Wirklichkeit hat, von der wir eben gesprochen haben“. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 656.
Zu den früheren Texten: Vgl. besonders: Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 662. und auch: Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148-150.

2668 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 654.

2669 Vgl. Joseph Ratzinger, Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289, hier: 289.

2670 Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 655.

Ratzinger kommt von hier wieder zur christlichen Brüderlichkeit und der ethischen Dimension des Sakraments.[2671] Wie in „Die Einheit der Nationen“ wird die innere Zuordnung dieser Wirklichkeiten vom Paschabegriff her bestimmt,[2672] den ja auch das Zweite Vaticanum als ein zentrales theologisches Motiv verwendet.[2673]

Im nächsten Abschnitt beschreibt Ratzinger das Amt im Kontext der eucharistischen Ekklesiologie. Inhaltlich bewegt er sich in den Linien früherer Darstellungen.[2674]

Zusammengefaßt bietet dieser Beitrag über ein eine stärkere Systematisierung hinaus nichts inhaltlich Neues, was für unser Thema von Bedeutung wäre.

3.3.1.38 Das Geschick Jesu und die Kirche (1965)[2675]

Die ersten Abschnitte der hier vorliegenden überarbeiteten Vorlesungsskizze können wir übergehen. Sie behandeln die Autobasileia Jesu[2676], die Erwählung und Setzung des Zwölferkreises[2677] und die so genannte Galiläische Krise, letztere als status quaestionis für die Kirche überhaupt, d.h. ob sich in ihrer Folge Jesus wie auch andere zeitgenössische Sekten vom Ganzen habe absondern wollen.[2678] Die hier angedeuteten kulttheologischen Aussagen[2679] wiederholen sich im letzten Teil und werden hier ausführlicher dargestellt, wo es um die Behandlung des Letzten Abendmahles geht.[2680]

2671 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 656f.

2672 „Der »Übergang«, der die Kirche ist, realisiert sich im einzelnen Menschen als Übergang aus der Selbstherrlichkeit des eigenen Ich in die Einheit der Glieder des Leibes Christi Das Gesetz des Pascha, des Übergangs, ist in der Tat das Grundgesetz des Christentums, das auch auf dem Grund des Sakraments der Eucharistie, aus dem die Kirche lebt, ein für allemal geschrieben steht.“ Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 657. Vgl. zuvor: Joseph Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-60, hier: 570.

2673 Auf das Konzil wird hierbei aber nicht ausdrücklich verwiesen, was eigentlich in einer Publikation zu den Themen des Konzils auffällig ist. Vgl. zu diesem Begriff beim II. Vaticanum: Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

2674 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1027-1029.

2675 Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139. Bei diesem Text handelt es sich um eine Vorlesungsskizze, die von Wolf-Dieter Theurer zur Veröffentlichung bearbeitet wurde. Sie erschien erstmals als: Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche, in: Viktor Schurr/Bernhard Häring (Hg.), Kirche Heute (Theologische Brennpunkte 2), Bergen-Enkheim 1965. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1431 und Ebd., Bibliographische Nachweise, ebd., 1450.
Eine Mitschrift zu dieser Vorlesung ist bei unserer systematischen Auswertung der Manuskripte berücksichtigt. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten

2676 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 128f.

2677 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 130-132.

2678 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 133f.

2679 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 134.

2680 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 136-138.

Dabei ist Ratzinger mit Blick auf die Exegese bemüht, das Abendmahl nicht als ein isoliertes Einzelgeschehen, sondern im Kontext der Mahlgemeinschaften Jesu zu sehen.[2681] Mit Blick auf sie und ihren „Höhepunkt“[2682], nämlich die Brotvermehrung, interpretiert Ratzinger das Mahl vom Bundesgedanken her. Es ist „Bundesschluss, in dem die Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen auf eine neue Ebene tritt.“[2683] Die alttestamentlichen Bezugsstellen sind Ex 12 und 24, Jer 31 und Jes 53 und werden als neues Sinaigeschehen, als Erfüllung des Tempelkultes durch den Gottesknecht Jesus gedeutet.[2684] Von diesem Gründungsgeschehen her gedacht sieht Ratzinger Kirche hier „als die Tischgemeinschaft dessen, der als der Auferstandene verborgen mit ihnen weiterhin zu Tische sitzt“[2685] und sein Volk sammelt. Kirche und Eucharistie also werden wesensmäßig vom Mahl und vom Bund her gedacht. Die Lehre Paschers von der Grundgestalt als Mahl ist in Ratzingers Denken immer noch stark und sogar weitergeführt, denn das Mahl ist als Quell der Kirche deren eigene „Grundgestalt, in der sie wesentlich weiterbestehen muss, … um das zu sein, was sie zu sein hat“[2686]. Das hat eine eschatologische Bedeutung.[2687]

Kirche ist mit Blick auf das Pascha des Herrn zugleich „die konkrete Gestalt der Aneignung dieses Lebens- und Todesgeheimnisses Jesu Christi“.[2688]

Kirche als Überhöhung der „Grundkomponente“[2689] alttestamentlicher Theologie drückt eine wesentliche kulttheologische Kontinuität zwischen den beiden Testamenten aus. Das, verdichtet im Gottesknechts- und im Volksgedanken, sowie die Kirche, bestimmt von der Grundgestalt des Mahles, sind die wesentlichen Erkenntniszuwächse aus diesem Beitrag.[2690]

2681 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 136. So auch: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47.

2682 Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 136.

2683 Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 136.

2684 Wörtlich: „In diesem Ineinander von vier theologisch so umfassenden Grundtopoi alttestamentlicher Theologie ist ausgesagt, dass im Lebens- und Todesdienst Jesu der Sinn des alttestamentlichen Kultes zur Erfüllung kommt, dass das Ganze, was dort gemeint war, hier in seinem Leben und Sterben seinen eigentlichen Sinn findet. Er ist das Passahlamm, der Gottesknecht, der für die Vielen stirbt. In der Hingabe Jesu kommt das Bundesgeschehen vom Sinai neu und endgültig wieder zum Vollzug. Es wird klar, dass in diesem Augenblick ein neuer Bund, eine neue Einheit von Gott und Mensch gestiftet wird, dass ein neues Volk Gottes entsteht.“ Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 137. So auch fast wörtlich: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 48.

2685 Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 137.

2686 Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 137.

2687 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 139.

2688 Joseph Ratzinger, Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139, hier: 138.

2689 Ebd.

2690 Dies deckt sich mit dem betreffenden Vorlesungsskript.

3.3.1.39 Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965)[2691]

Dieser Vortrag stellt die Frage nach der wahren Erneuerung der Kirche im unmittelbaren Kontext der Debatten um das II. Vatikanische Konzil. Aufgrund dieser besonderen Thematik schauen wir uns diesesn Beitrag etwas genauer an.[2692]

Es ist erstaunlich, wenn Ratzinger im Juli 1965, also noch vor dem Abschluß der Kirchenversammlung, sehr ernste Worte spricht: „Die freudige Erregung, die der Gedanke des *aggiornamento* hervorrief, ist längst verebbt.“[2693] Er macht den konservativen und den progressiven Flügel aus, die sich gegenseitig bekämpfen, und als dritte Gruppe jene, wozu er sich wohl selbst zählt, „die mitgekämpft und mitgelitten haben, dass Erneuerung zustande kommt“[2694] und die gewissermaßen dem Selbstzweifel verfallen. Erneuerung kenne immer das Moment ihrer Krisis.[2695]

Erneuerung, um die es hier geht, müsse wesentlich eine solche des Christseins meinen und nicht seine Anpassung „an die Bequemlichkeit der von der Statistik gedeckten modernen Durchschnittsmentalität, weder kalt noch warm“[2696]. Sie verfolge „nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Christsein.“[2697] Es klingt fast wie eine Prognose für sein eigenes Wirken bis hin zu seinem Pontifikat, wenn er den „Grund und Sinn der christlichen Entscheidung neu deutlich zu machen“ und damit das Ringen um die wahre Erneuerung als „zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie in unserer Zeit gehören[d]“[2698] betrachtet. Insofern ist auch die Fragestellung, um die es geht klar. Sie richtet sich nach dem Christlichen, nicht nach dem Anspruch der Moderne.[2699] So definiert er Reform wie folgt:

> „Die wahre Reform ist jene, die sich um das verdeckte, wahrhaft Christliche müht, sich von ihm fordern und formen lässt; die falsche Reform ist jene, die hinter dem Menschen herläuft, anstatt ihn zu führen, und damit das Christentum in einen schlecht gehenden Krämerladen umwandelt, der um Kundschaften schreit.“[2700]

2691 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202. Wie Ratzinger selbst in einer Fußnote zu Beginn bemerkt, handelt es sich bei diesem Text um die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags vor der Katholischen Studentengemeinde Münster vom 18. Juni 1965. Er liefert dabei auch Material für die Rede zum Bamberger Katholikentag 1968. Die Erstveröffentlichung erfolgte unter: Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche?, in: Diakonia 1 (1966), 303-316. Später wurd der Beitrag in „Das neue Volk Gottes“ aufgenommenen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1446 und ebd., Bibliographische Nachweise, ebd., 1461.

2692 Den JRGS folgend, haben wir ihn aber nicht dem Zeitfenster Konzil dieser Arbeit zugerechnet.

2693 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1186.

2694 Ebd.

2695 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1187.

2696 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1189.

2697 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1190.

2698 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1190.

2699 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1190.

2700 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1191.

Kirche selbst sei als neuer Bund Erneuerung gegenüber dem Alten Bund. Aber immer wieder gehe es darum, den wirklich erneuernden Schritt hin zum neuen Menschen zu vollziehen. Sonst könne es Altes im neuen Gewand geben.[2701] Genau hier kommt Ratzinger auf die Liturgie zu sprechen:

> „Auch die neue Liturgie wird ein altes Lied werden und sein, wenn sie nicht immer wieder dahin aufgebrochen wird, Medium der vereinigenden Liebe Jesu Christi zu sein. Alte Rubriken durch neue zu ersetzen genügt nicht, wenn nicht das Ungenügen alles bloß Rituellen und sein reiner Dienstcharakter auf das hin deutlich wird, was mehr als Rubrik und Ritus ist.“[2702]

Dies ist zunächst mal eine Aussage, die ein Gelingen der Liturgiereform nicht als einen Automatismus sieht, wie einige damals glaubten. Das Gelingen hängt gleichfalls nicht von rubrizistischen Grabenkämpfen ab, die es auch im Kontext der Liturgiereform unter den Reformern gibt.[2703]

Weiters relativiert Ratzinger das Rituelle hier sehr zunächst einmal stark, was natürlich von der tiefen Prägung her verständlich ist, die er von seiner Promotionsschrift erfahren hat: Das Wesentliche des Kultes ist die Eucharistie, die Agape ist und sich in Ritus und Ethos als Kirche vollzieht. Aber er relativiert dann gewissermaßen wieder die Relativierung selbst:

> „Mit diesen Gedanken sind wir an einem kritischen Punkt unserer Überlegungen angelangt; denn wenn der Buchstabe, die äußere Form, so gleichgültig wird, wie es jetzt aussehen könnte, dann scheint sich Erneuerung in den rein persönlichen Anruf, ins bloß Geistige auflösen zu müssen; dann kann es eigentlich kaum mehr kirchliche, sondern bloß noch individuell-christliche Erneuerung geben, für die die Frage, in welchen Formen und Institutionen sich das Ganze vollzieht, beinahe gleichgültig zu werden scheint.“[2704]

Bemerkenswert ist hier der Gebrauch der Worte von Form und Institution. Dies wird noch ergänzt mit Aussagen über „die kollektiv-geschichtliche Prägung des Menschen ..., aus der heraus die Bedeutsamkeit des Ekklesialen allgemein und so auch der ekklesialen Form des Glaubens zu verstehen ist.“[2705] Er verankert damit seine Ausführungen im Humanum und setzt so im neuen Kleid seines ekklesiologischen Ansatzes, der schon beim „wir“ der Kirche zum Tragen kam, einen sehr traditionellen Gedanken voraus: Liturgie als cultus socialis oder cultus publicus einer menschlichen Institution und konkret auf die Kirche angewandt:

2701 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1191f.

2702 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192.

2703 Man denke beispielsweise an den Disput um die Art der Händehaltung bei den wesentlichen Teilen der Konzelebration. Vgl. etwa: Josef Schmitz, Der Gestus der Konzelebranten bei den Herrenworten. Wie verbindlich sind erläuternde Fußnoten in liturgischen Büchern?, in: LJ 44 (1994), 62-63.

2704 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192.

2705 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192.

Liturgie als cultus publicus des Mystischen Leibes Jesu Christi, wie es Papst Pius XII. in Mediator Dei[2706] und das II. Vatikanische Konzil (SC 7) formulieren.

Ratzinger postuliert eine methodologische Frage. Man müsse, um die Felder der Erneuerung bestimmen zu können, nach falschen Weichenstellungen in der Kirchengeschichte suchen, und konkret den Veränderungen durch die konstantinische Wende,[2707] „der mittelalterlichen Verschiebung durch die Identifikation der Kirche mit der geschlossenen Gesellschaft des christlichen Abendlandes“[2708] und möglichen Verengungen als Folge der Reformation[2709] nachgehen. In den ersten beiden Fällen sieht Ratzinger die Wiederkehr der Polis der Antike und der Theokratie des Alten Testamentes.[2710] Interessant ist aber nun eine Bemerkung, mit der er den Vorwurf gegen die konstantinische Wende und die mittelalterliche Reichskirche gegen die aktuelle Zeitströmung richtet:

> „Da [sc. mit Blick auf unsere Situation, Anm. S.C.] wird man denn nicht verschweigen können, dass jene am wenigsten Grund haben, über die nachkonstantinische und mittelalterliche Verschmelzung von Kirche und Welt zu richten, die heute mit großer Lautstärke mehr »Inkarnation« von der Kirche verlangen, sie nicht weltnah und modern genug haben können.“[2711]

Aber auch hinter diesen Versuchen erkennt Ratzinger ein Körnchen Wahrheit.[2712] Zu den historischen Problemen rechnet er weiters die „Verengung des Christlichen“ durch die Syllabi.[2713] Diese Grundsatzfragen wären jedenfalls einmal zu thematisieren,[2714] was er freilich in diesem kleinen Beitrag nicht unternehmen will.

2706 Papst Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947), 521-594, hier: 528f.

2707 Hier hört man auch einen kritischen Unterton, wenn er bemerkt, daß Bischöfe „seit dem 4. Jahrhundert nichts mehr dabei gefunden hatten, sich mit den Insignien römischer Beamter behängen zu lassen“, wobei er auf eine Studie Theodor Klausers verweist, die in dieser Form heute kaum mehr haltbar ist. Vgl. u. a. Theodor Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, in: Theodor Klauser, Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie (hg. Ernst Dassmann) (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 3), Münster 1974, 195-211. Klausers These von der Nobilitierung des Klerus ist allerdings in der heutigen Forschung stark umstritten. Einen Überblick bietet die nur im Internet abrufbare Dissertation: Peter Kritzinger, Bischöfliche Repräsentation: Ursprung und Entwicklung bis zum Niedergang des Weströmischen Reiches. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Jena, Jena 2009, 8^{12}, zitiert nach: http://www.db-thueringen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-19669/Kritzinger/Dissertation.pdf (abgerufen am 11.02.2015).

2708 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1193. Geschlossene Gesellschaft und offene Gesellschaft waren besonders damals Begriffe im Kontext der Gesellschaftstheorie von Karl Popper, vgl. ders., The open Society and it's enemies, London 1945.

2709 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1193.

2710 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1194. Allerdings setzt Ratzinger sich auch von allzu vordergründigen Erklärungen seiner Zeit ab und spricht zumindest vom „schwere[n] Problem der Verwirklichungsmöglichkeit des Neuen Bundes in einer alt gebliebenen Welt“, das man als Hintergrund nicht verkennen dürfe. Zum Verhältnis von Kirche und Altem Testament verweist er auf die 1965 als Dissertationsschrift in Münster angenommene Arbeit seines Schülers Viktor Hahn. Fälschlicherweise wird sie hier betitelt mit: Das neue Gesetz. Die korrekten Angaben lauten aber: Viktor Hahn CSsR, Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente (MBTh 33, zugleich Universität Münster, Dissertation 1965), Münster 1969.

2711 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1194.

2712 Vgl. ebd.

2713 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1195.

2714 Vgl. ebd.

Stattdessen widmet er sich der Art, wie der Herr den Alten Bund erneuerte, und zwar im Gegensatz zu den Pharisäern und den Essenern.[2715] Letztere verbindet er mit Blick auf die Mentalität mit den Syllabi der Neuzeit und ihrer „Ummauerung der eigenen kleinen Welt“.[2716] Erneuerung sei nicht Verteidigung der „Quantität“[2717]. Damit richtet sich Ratzinger gegen jene,

> „die in jeder Andacht, die wegfällt, in jedem Satz aus päpstlichem Munde, der in Frage gestellt wird, die Destruktion der Kirche wittern und dabei gar nicht mehr fragen, ob das so Verteidigte vor dem Anspruch der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit standhalten könne.“[2718]

An dieser Stelle macht Ratzinger einige Bemerkungen zur Frage struktureller Probleme des heutigen Israels angesichts religiösem Ernst und säkularer Wirklichkeit, die er dann auf die Kirche überträgt. Die ausgemachten Gegensätze seien hier jeweils

> „der Relativismus einer Religionswissenschaft, die dem Verstand entspricht, aber die Herzen leer lässt, und das enge Getto einer Orthodoxie, die oft selbst nicht ahnt, wie wirkungslos sie unter den Menschen ist.“[2719]

Dem gerade zurückgewiesenen Übereifer stehe der Liberalismus entgegen. Hier werde „der Glaube … selbst in Welt umgewandelt und dadurch nicht interessanter oder wirksamer, sondern vollends überflüssig.“[2720] Dabei richtet sich Ratzinger gegen die Umwandlung des Glaubens in „harmlose Existenzialien“[2721]. Dies ist auffallend für jemanden, dem ein existentielles Denken in Theologie und Liturgie immer zentral war.[2722]

Letztlich geht es ihm bei der Erneuerung um die Frage nach Gott. Der Glaube dürfe sich nicht der Welt anpassen[2723] und der Christ müsse „vor allen Dingen mit Gott vertraut werden.“[2724] Erneuerung bestimmt er somit als „Vereinfachung, nicht im Sinne des Abschnei-

---

2715 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1196.

2716 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1197.

2717 Ebd.

2718 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1198.

2719 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1199f.

2720 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1200f. Dabei bemerkt er auch „Es gibt eine Form von antitheologischer Theologie, in der die große Sache der Hermeneutik verkehrt wird zu einer Methode, das Ganze der christlichen Botschaft in Worte ohne Inhalt umzudeuten und zu beweisen, dass sie ungefähr das Gegenteil dessen meinen, was normalerweise ihr Sinn sein müsste.“ (Ebd., 1201).

2721 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1201.

2722 Der Text wird hier humoristisch polemisch. Über diese Umdeutung des Christentums sagt er: „Ich bin nicht nur überzeugt, dass man mit solchem Machwerk keine Katze hinter dem Ofen hervorholt (will sagen: keinen Menschen zum Christentum führt), sondern bin auch der Ansicht, dass man, wenn man schon zu solchen Meinungen kommt, besser tun würde, die Flagge zu streichen, zu bekennen, dass man dem Christentum keinen Sinn mehr abgewinnt und daher künftig auf die Umständlichkeit verzichtet, aus historischen Texten Existenzialien herauszuholen, die leichter ohne sie zu haben sind.“ Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1201.

2723 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1201.

2724 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1202. Ratzinger bezieht sich hier auch konkret auf die Priesterausbildung.

dens und Zerkleinerns, sondern Vereinfachung im Sinne des Einfachwerdens“ und dies als „ein Echo … der Einfachheit des einen Gottes.“[2725]

3.3.1.40 Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965)[2726]

Der erste Teil des Beitrags ist für unser Thema weniger von Bedeutung; er behandelt den biblischen Kontext des Apostelkollegiums. Liturgietheologisch sollte nur festgehalten werden, daß er nach Kritik an der protestantischen Amtstheologie und deren Leugnung einer „Sonderstellung des Amtes“ die katholische Lehre vom Amt an die grundsätzliche „Einheit von Amt und Gemeinde“[2727] erinnert.

In einem weiteren Abschnitt will er die Kollegialitätsidee von historischen Befund her aufweisen,[2728] was im wesentlichen die Beschreibung der altkirchlich-eucharistischen Ekklesiologie meint, wie wir sie nun schon aus vielen Beiträgen Joseph Ratzingers kennen und die wir hier nicht zu wiederholen brauchen. Der Akzent liegt hier stärker auf der Ortskirche als in anderen Texten, was aber auch hier nicht die theologische Priorität der Universalkirche in Frage stellt.[2729] Ratzinger möchte den Kollegiatsbegriff letztlich auch an den der

[2725] Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1202.

[2726] Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261.
Bei diesem Text handelt es sich um den Beitrag Joseph Ratzinger zur ersten Ausgabe von Concilium, der später in „Das neue Volk Gottes“ aufgenommenen wurde. Die JRGS geben diese Fassung wieder. Die Erstveröffentlichung erfolgte also als: Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: Conc (D) 1 (1965), 16-29. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 831 und Ebd., Bibliographische Nachweise, ebd., 846. Zur Zeitschrift Concilium und Ratzingers Tätigkeit dort, siehe die Zusammenfassung: 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 (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 172-177.

[2727] Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 235.

[2728] Für die theologische Prinzipienlehre ist interessant, wenn er kurz eine theologische Schlußfolgerung anführt, die das Bischofskollegium als Nachfolgeinstanz des Apostelkollegiums bestimmt. Dann aber bemerkt er: „Diese Schlussfolgerung bietet in der Tat so etwas wie einen verkürzten Gesamtextrakt der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe. Aber sie könnte für sich allein doch nicht genügen, um eine solche Lehre zu tragen, weil es in den entscheidenden Wirklichkeiten der Kirche sich nicht um eine Frage der Schlussfolgerungen, sondern der *geschichtlichen Wirklichkeiten* handelt.“ Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 237.

[2729] Ratzinger schematisiert hier die Ämtertheologie des hl. Ignatius von Antiochien. Dann bemerkt er: „Will man diesen Befund recht verstehen, so darf man nicht vergessen, dass mit diesem dreigliedrigen Amt, das im Bischof als der vereinigenden Spitze gipfelt, die Struktur der einzelnen Ortskirchen geschildert ist. Das ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: Einerseits macht es sichtbar, dass für die frühe Christenheit die erste und am meisten im Vordergrund stehende Bedeutung des Wortes »Ecclesia« die Ortskirche ist. Anders gesagt: Kirche realisiert sich zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen, die nicht bloß abgetrennte Teilstücke eines größeren Verwaltungskörpers sind, sondern von denen jede das Ganze der Wirklichkeit »Kirche« enthält. Die Ortskirchen sind nicht Verwaltungsstellen eines großen Apparates, sondern die lebendigen Zellen, in deren jeder das ganze Lebensgeheimnis des einen Leibes der Kirche anwesend ist, so dass jede mit Recht schlicht »Ecclesia« heißen darf. Wir können also jetzt sagen: Die eine Kirche Gottes, die es gibt, besteht aus den einzelnen Kirchen, von denen jede das Ganze der Kirche darstellt. Diese Kirchen sind gekennzeichnet durch die vertikale Gliederung … Die vielen Einzelkirchen, deren jede die eine Kirche Gottes realisiert und die zusammen doch auch nichts anderes als die eine Kirche Gottes sind, sind ihrerseits durch die Horizontale verbunden“. Nur durch dieses „Kommunionnetz“ könne die Einzelkirche „ihr

christlichen Brüderschaft rückbinden, verbindet also mit der eucharistischen Ekklesiologie seine entsprechenden Erkenntnisse zu diesem Thema,[2730] deren Grundlage uns schon von vielen anderen Stellen her bekannt ist. Hier nun versucht er zudem noch das „Wir" der Kirche im Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit zu verankern.[2731]

In seinen weiteren Ausführungen widmet er sich auch der Frage der Zuordnung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis auf dem Hintergrund des Verhältnisses von eucharistischem und Mystischen Leib Christi.[2732] Dies führt uns auch wieder näher an die Liturgietheologie heran und schließt inhaltlich am Rückbezug der Sonderstellung des Amtes auf die Kirche als ganze an, der eingangs erwähnt worden war. So wird nun auch die Eucharistie konsequent ekklesial verstanden. Dies ist an sich im Denken Ratzingers alles andere als neu, interessant ist deswegen vor allem die Stoßrichtung seiner Aussagen (und nur auf diese gehen wir hier ein), die sich gegen eine scholastische Überspitzung (bei gleichzeitiger bleibender Würdigung der scholastischen Theologie)[2733] und Individualismus richtet:

> „Eucharistie ist gar nicht der individualistische Akt der Verwandlung, den der Priester für sich und allein kraft eines »accidens physicum«, das ihm anhaftet – des sakramentalen Charakters nämlich – setzt, ohne Beziehung auf andere und auf die Kirche. Eucharistie ist vielmehr ihrem Wesen nach »sacramentum Ecclesiae«; zwischen eucharistischem und mystischem Herrenleib besteht eine untrennbare Verbindung, sodass Eins nicht ohne das Andere zu denken ist."[2734]

Eucharistie sei streng von der Kirche her zu sehen, wie auch die Kirche von der Eucharistie.[2735] Auf das Weihesakrament angewandt bedeutet dies eine möglichst nahe Aneinanderführung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis:

> „Wenn und weil »ordo« auf Eucharistie bezogen ist, steht er ganz in Funktion zur κοινωνία, die der Inhalt der Eucharistie und der ursprüngliche Begriff für »Kollegialität« in einem ist."

Kirchesein bewahren". Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 238f.
Wenn die Ortskirche also zu den anderen hin offen sein und mit ihnen in communione sein muß, *um Kirche zu sein*, dann geht die Universalkirche dem Kirchsein der einzelnen Ortskirchen voraus.

2730 Vgl. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 242-244.

2731 Vgl. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 248.

2732 Vgl. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 251-256.

2733 Vgl. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 252.

2734 Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 252f.

2735 „Eucharistielehre, die nicht auf Gemeinschaft der Kirche hinbezogen ist, verfehlt ebenso ihr Wesen wie Ekklesiologie, die nicht von der eucharistischen Mitte her konzipiert wird." Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 253. Die Trennung von beidem sei „eine der unglücklichsten Seiten der in vielen anderen Fragen so verdienstvollen Theologie des Mittelalters". (Ebd.)

In dieser engen Zusammenführung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt liegt letztlich auch die Wurzel für die Haltung Ratzingers in späteren Kontroversen und Fragestellungen der Zuordnung von Amt und Laikat.[2736]

Hier nun will er die bisherigen Äußerungen noch am Beispiel der Meßliturgie verdeutlichen, wobei die ganze Kirche als ihr Subjekt betont wird:

> „Ihr Subjekt ist das »Wir« es heiligen Volkes Gottes, und ihr innerer Ort ist die Gemeinschaft der Heiligen, die bereits im Confiteor aufleuchtet und in den Gebeten, die den Einsetzungsbericht umgeben, deutlich vor die Seele gestellt wird: die Erinnerung an die erlauchte Schar der Heiligen der Gesamtkirche und insbesondere der Ortskirche von Rom, die im »Communicantes« und im »Nobis quoque« beschworen wird, der Rückblick auf Abel-Melchisedech-Abraham, die großen Typen des Christusopfers im Alten Bund im »Supra quae«, die Erinnerung an die Lebenden und Toten der Gemeinde in den beiden Mementogebeten, endlich die Nennung des Ortsbischofs und des gemeinsamen Bischofs der »sedes apostolica« zu Rom und aller rechtgläubigen Teilhaber des kirchlichen Kultes gleich im ersten Kanongebet sind weit mehr als bloße Ornamente, sie sind der innerlich notwendige Ausdruck für die κοινωνία des eucharistischen Geschehens. Die Nennung des Bischofs von Rom ist hier stellvertretend-zusammenfassender Ausdruck für die Einordnung der Eucharistiefeier ins Ganze der »communio ecclesiarum» durch die erst die hier am Ort stattfindende Eucharistiefeier als wahre Teilhabe am unteilbaren Leib Christi ausgewiesen wird, den die Kirche gemeinsam empfängt.“[2737]

Dieses Zitat sollte einmal ausführlich hier wiedergegeben werden, nicht nur, weil es einen starken Bezug zu Joseph Paschers Lehre von der Kirche als Träger der Liturgie aufweist, sondern vor allem, weil es gut geeignet ist, zu zeigen, wie sich auch hier bei Joseph Ratzinger, wohl als Folge seines existentiellen Theologiebegriffes, die eucharistische Ekklesiologie hin zu einer liturgischen Ekklesiologie entwickelt. Nicht nur die Eucharistie abstrakt, sondern konkret im Vollzug der Liturgie als Liturgie, ist ihm auch Vollzug des Kircheseins und alles in der Liturgie spiegelt die kirchliche κοινωνία wider. Es geht ihm dabei ganz ausdrücklich neben der Einheit der potestas ecclesiastica auch um „ein erneuertes Grundverständnis des Sakramentalen“ sowie „der Gebetshaltung“.[2738]

Eine weitere Bemerkung Ratzingers in diesem Beitrag ist soll festgehalten werden. Von der eben beschriebenen kirchlichen κοινωνία her wendet er sich auch gegen ein uniformistisches Denken und betont geradezu, „dass kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment

---

[2736] Wenn dieses Dokument auch von verschiedenen Dikasterien der Römischen Kurie verantwortet wurde, so sei dennoch verwiesen auf folgendes Zitat aus der Instruktion zur Frage der Mitarbeit von Laien vom 15. August 1997, die auch Ratzingers Unterschrift und sicher auch theologische Begutachtung trägt: „Si quidem ministri ordinati procuratio ***muneris docendi, sanctificandi et regendi*** substantiam constituit ministerii pastoralis, varia ministrorum sacrorum officia, quae individuam unitatem efficiunt, alia ab aliis seiuncta intellegi non possunt, immo in sua ipsorum mutua convenientia et completi va coniunctione sunt consideranda.“ Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem, in: AAS 89 (1997), 852-877.

[2737] Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 255.

[2738] Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 255.

der Vielheit und Fülle einschließt.“[2739] Ausdrücklich plädiert er, neben ekklesiologischen und pastoralen Fragen, für

> „eine innerkirchliche Toleranz …, die nicht versucht, die eigene Form dem Anderen unter allen Umständen aufzuzwingen, sondern die legitime Möglichkeit anderer Wege und Weisen der Frömmigkeit zulässt.“[2740]

Seine späteren Maßnahmen als Papst Benedikt XVI. in bezug auf die traditionelle römische Liturgie und in bezug auf konversionswillige anglikanische Strukturen in Anglicanorum coetibus, aber auch seine Bemühungen um die Orthodoxie haben hier bereits eine Wurzel. Sie sind auch und nicht zuletzt begründet in seinem eben entfalteten eucharistischen und liturgischen Kirchenverständnis.

Bemerkenswert ist, daß sein erster Beitrag für Concilium vor einer falschen Erneuerung und Modernisierung wie auch vor falscher Restauration warnt,[2741] wie es auch der Grundductus von „Was heißt Erneuerung“ ist, den wir bereits gesehen hatten.

3.3.1.41 Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965)[2742]

Joseph Ratzinger beginnt diesen veröffentlichten Teil seiner Salzburger Vorlesung mit einem zeitgeschichtlichen Blick auf die Theologie. Dabei macht er eine paradoxe Situation aus. Einerseits sei das 20. Jahrhundert von der Liturgischen Bewegung geprägt. Hier fallen die bis heute zitierten Worte, wo Ratzinger die Lehre Odo Casels als „vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts“[2743] bezeichnet. Andererseits müsse man „eine Krise

---

2739 Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 256.

2740 Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 257.

2741 Vgl. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 259-261.

2742 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214. In den JRGS wird dieser Beitrag mit jenem „Zum Begriff des Sakraments“ unter dem Titel „Typos-Mysterium-Sakrament“ als ein einziger zusammengefaßt. Wir trennen aus diesem den Teil I wegen unserer genetischen Methodologie wieder heraus. Dieser Beitrag ist ein von Ratzinger selbst besorgter Auszug aus einer vierstündigen Vorlesung zu den Salzburger Hochschulwochen 1965. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), Meitingen/Freising 1966. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 732 und Bibliographische Nachweise, ebd., 739. Dieser Text wurde offensichtlich bei der allgemeinen Sakramentenlehre von 1974/75 in Regensburg verwendet. Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten.

2743 Der Zusammenhang zeigt eine deutliche Sympathie für Casel: „Die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels, gehört dem Bereich der Sakramententheologie zu und man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass seit dem Ende der Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde, die ihrerseits nur auf dem Hintergrund der Liturgischen Bewegung und ihrer Wiederentdeckung des altchristlichen Gottesdienstes zu begreifen sind.“ Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 197. Später zitiert z. B. in: Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982, 22 und Helmut Hoping, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Basel/Wien 2012, 143-164, hier: 159.

des Sakramentalen“[2744] in der Moderne feststellen, weil ihr Funktionalismus den Symbolismus als Weltsicht ersetzt habe.[2745] Der Mensch verstünde einfach nicht, daß der materielle Vorgang, auf dem die Sakramente gründen, seine Existenz wirklich erfassen könne. Ratzinger veranschaulicht diesen Gedanken konkret an einigen Sakramenten.[2746] Die dahinterstehende Frage sei aber noch grundlegender; es ist jene nach dem Gottesdienst selbst und die Bindung desselben an einen Ritus.[2747] Nachdem er diesen status quaestionis beschrieben hat, sagt Ratzinger deutlich, und zwar zeitgleich zur Liturgiereform:

> „Eine liturgische Erneuerung, die sich diesen Grundfragen nicht stellte, müsste im Oberflächlichen verharren und könnte sich selbst schwerlich der Gefahr entziehen, eine bloß ästhetische Angelegenheit zu werden.“[2748]

Dies deckt sich mit der Warnung vor einem neuen Rubrizismus, die wir bereits gesehen hatten.[2749] Es sind Ratzingers erste verhaltene Mahnungen im Kontext von Liturgie und Reform im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil.

Ratzinger nähert sich seinen Grundfragen mit Überlegungen zum Sakramentalen in bezug auf die menschliche Existenz.[2750] Zunächst geht sein Blick in die Menschheitsgeschichte, wo er „Ursakramente“ bzw. „Schöpfungssakramente“ ausmacht,

> „die an den Knotenpunkten menschlicher Existenz entstehen und ebenso sehr ein Bild vom Wesen des Menschen wie von der Art seiner Gottesbeziehung erkennen lassen.“[2751]

Damit gibt er dem Sakramentenbegriff eine anthropologische Basis, weshalb sich eigentlich zwischen dem Humanum und den Sakramenten keine Widersprüche ergeben dürften. Ergeben sie sich dennoch, so lassen sie auf Defekte des modernen Menschenbildes schließen. Ratzinger benennt dann auch dessen „anthropologische Verkürzung“[2752] ausdrücklich.

Als konkrete existentielle Bezugspunkte macht er „Geburt und Tod, die Mahlzeit und die geschlechtliche Gemeinschaft“[2753] aus, also biologische und per se keine geistigen Wirklichkeiten.[2754] Durch die Sakramentalisierung aber werden sie – Ratzinger verweist hier auf

---

2744 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 197.

2745 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 198.

2746 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 198f.

2747 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 199.

2748 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 199f. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192.

2749 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192.

2750 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 200.

2751 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 200.

2752 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 203.

2753 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 200.

2754 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 200f.

Schleiermacher – „zu Ritzen, durch die hindurch das Ewige in die Gleichmäßigkeit des menschlichen Alltags blickt.“[2755] Dadurch erfährt die biologische Ebene eine Vergeistigung. Als Beispiel dient ihm nun das Mahl: Es stifte Gemeinschaft und sei mehr als Nahrungsaufnahme. In diesem Sinne werde es „zu einer sehr tiefgehenden Deutung des menschlichen Seins“.[2756] Dies wiederum erschließt er mit dem Begriff des Mitseins, das der Mensch in dieser Deutung seines Seins erfahre. Konkret geht es um ein „Mitsein mit den Dingen, Mitsein mit den Menschen“[2757] und schließlich das aufeinander bezogene wechselseitige Mitsein von Leib und Geist.[2758] Ratzinger leitet von hier auf die Einheit des einen Adam, ein damals bei ihm beliebtes Thema, über.

Als eine erste Zusammenfassung bemerkt Ratzinger, wie sich die Ebene des Sakramentalen und die Ebene der menschlichen Existenz gegenseitig erklärten. Indem der Mensch die Nahrungsaufnahme zu einem Mahl gestalte, vollziehe sich „zugleich die Urgestaltung des Sakramentalen“[2759], und dies durchaus nicht nur in bezug auf die geistige Ebene, die sich mit der biologischen verbindet, sondern auch auf das Göttliche. Er versucht eine Definition dieses Schöpfungssakramentes:

> „Das Sakrament in seiner allgemeinen religionsgeschichtlichen Gestalt ist also zunächst einfach Ausdruck der Erfahrung, dass Gott dem Menschen auf menschliche Weise begegnet: in den Zeichen der Mitmenschlichkeit und in der Verwandlung des bloß Biologischen ins Menschliche, das im religiösen Vollzug seine Verwandlung in eine dritte Dimension, die Verbürgung des Göttlichen im Menschlichen, erfährt.“[2760]

In einer zweiten Stufe habe auch der geistige Bereich des Menschen solche Knotenpunkte ausgebildet, und zwar ausgehend von der existentiellen Erfahrung von Schuld[2761] oder im Blick auf Priestertum und Königtum.[2762] Prinzipiell seien aber alle hier ausgemachten religionsgeschichtlichen Sakramente ihrer inhaltlichen Aussage nach nicht geschichtlich, sondern kosmisch bestimmt.[2763]

Als unterscheidendes Moment des Christlichen beim Sakramentenbegriff stellt Ratzinger sodann das Moment des Geschichtlichen[2764] sowie den Bezug zum persönlichen Gottesbe-

---

2755 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 201.

2756 Ebd.

2757 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 202.

2758 Vgl. ebd.

2759 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 202.

2760 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 203.

2761 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 203.

2762 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 204.

2763 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 204f.

2764 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 205.

griff heraus.[2765] Dahinter stehe zudem die Überzeugung, „dass die Dinge nicht bloß Dinge und Materialien unserer Arbeit sind, sondern zugleich über sich hinausweisende Zeichen der göttlichen Liebe“[2766]. Dies sei „Ausdruck eines symbolistischen Weltverständnisses“[2767] und der Mensch dabei nicht auf Funktion reduzierbar.[2768] Ratzinger integriert hier wesentliche anthropologische Erkenntnisse in seine sakramentale Weltsicht. Der Mensch sei „der von Gott zu Gott Gerufene“[2769], den ein „Stehen im Gedächtnis Gottes“[2770] auszeichne und der dadurch erst zum Menschen werde und zum ewigen Leben befähigt.

Gerhard Nachtwei sieht in diesen Aussagen zu Recht eine Verbindung von Ratzingers dialogischer Anthropologie und der augustinischen Memoria-Lehre. „Der Mensch lebt, weil Gott ihn anruft und seiner gedenkt.“[2771] Diese Sicht des Menschen setzt aber voraus, daß die Welt ihn Gott erkennen lasse, damit er seinen Anruf erfahre. Ratzinger sagt deshalb:

> „Wenn das Angerufensein von Gott das Menschsein des Menschen nicht nur wirkt, sondern ist, dann gehört die Durchsichtigkeit der Welt auf das Ewige hin, welche die Basis des sakramentalen Prinzips darstellt, zur Gründung seiner Existenz. Dann gründet die sakramentale Kommunikation mit dem Ewigen ihn selbst.“[2772]

Nun kehrt Ratzinger zur wesentlichen Unterscheidung des christlichen Sakramentenbegriffes zurück, dem Moment des Geschichtlichen, der Heilsgeschichte. Dies stelle „die eigentlich christliche Umgestaltung der sakramentalen Idee dar“[2773]; sie führe konkret zu dem einen verbürgten und sich verbürgenden Gott. Dieses Geschichtliche entspreche zutiefst dem Wesen des Menschen selbst. Den christlichen Sakramenten gehe es also um „die Einfügung des Menschen in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang.“[2774] Somit verbinden sich in ihnen eine vertikale Dimension (Anruf Gottes) und eine horizontale, die Vernetzung mit Christi Heil in der menschlichen Geschichte.[2775] Das verbindet Ratzinger nun mit den klassischen Merkmalen eines Sakramentes: Einsetzung durch Christus, äußeres Zeichen und innere Gnade.[2776] Die Durchlässigkeit des Materiellen hin auf Gott habe sich durch die Einfügung in den Zusammenhang der Heilsgeschichte nochmals

[2765] Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 206.

[2766] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 206.

[2767] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 207.

[2768] Vgl. ebd.

[2769] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 207.

[2770] Ebd.

[2771] Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 17.

[2772] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 207f.

[2773] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 208.

[2774] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 209.

[2775] Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 209.

[2776] Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 210.

verdichtet. Die materiellen Begebenheiten haben so „eine neue, existenzentscheidende Bedeutung gewonnen“. Mit Blick auf den Raum der Heilsgeschichte „sind sie Träger seines geschichtlichen Sinnes und seiner geistlichen Macht geworden.“[2777]

Im letzten Teil widmet sich Ratzinger den zuvor schon angedeuteten anthropologischen Problemen und macht hier „eine[n] zweifachen anthropologischen Irrtum“[2778] aus. Zunächst nennt er die Autonomie des menschlichen Geistes gemäß dem deutschen Idealismus.[2779] Dazu bemerkt er:

> „Der Irrtum des sakramentsfeindlichen Idealismus besteht darin, dass er den Menschen vor Gott zu einem reinen Geist machen will. Statt des Menschen ist hier nur ein Gespenst übrig geblieben, das es nicht gibt, und eine Religiösität, die auf solchen Fundamenten aufbauen wollte, hat auf trügerischem Sand gebaut.“[2780]

Als zweiten Punkt nennt er den Marxismus, der sich mit dem Idealismus verbinde und den Menschen nur noch als homo faber betrachte und so auf Funktionalität reduziere.[2781]

Abschließend stellt Ratzinger nochmals die Frage nach dem Gottesdienst. Dieser habe nicht seinen Sinn, weil man glaubte, Gott bräuchte die Vermittlung durch Materie oder Gott wohne nur in der Kirche. Der Christ feiere den Gottesdienst,

> „weil er weiß, dass er als Mensch nur auf menschliche Weise Gott begegnen kann; auf menschliche Weise heißt aber: in der Form der Mitmenschlichkeit, der Leibhaftigkeit, der Geschichtlichkeit. Und er tut es, weil er weiß, dass er als Mensch nicht selbst verfügen kann, wann und wie und wo Gott sich ihm zu zeigen hat.“[2782]

Von diesen Grundlagen her fordert Ratzinger auch eine Korrektur der christlichen Frömmigkeit und konkretisiert dies am Beispiel der eucharistischen Anbetung, die er auch ganz von der Geschichtlichkeit her verstehen will. Sie sei „sinnvollerweise nicht einfach Unterhaltung mit dem lokal zirkumskriptiv präsent gedachten Gott“,[2783] sondern

> „Anbetung ist in Wahrheit bezogen auf den Herrn, der durch sein geschichtliches Leben und Leiden »Brot« für uns geworden ist, d.h. der durch seine Fleischwerdung und Todeshingabe der für uns Offene geworden ist.“[2784]

2777 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 210.

2778 Ebd.

2779 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 211. Dabei spart er aber auch nicht mit Kritik an einer zu starken Prägung christlicher Metaphysik vom griechischen Idealismus, die letztlich auch die Notwendigkeit des Zusammenspiels von Geist und Materie in Frage stelle.

2780 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 212.

2781 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 212.

2782 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 213.

2783 Ebd.

2784 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 214.

Damit gibt er der Anbetung eine heilsgeschichtliche und zugleich ekklesiale Fundierung.[2785]

Dieser Beitrag ist grundlegend, weil er nicht nur zeigt, wie wichtig Ratzinger die Anthropologie ist,[2786] sondern ebenso, wie sich mit ihr sein Liturgie- und Eucharistieverständnis verbinden, was seinen existentiellen Zugang zur Liturgie noch einmal verstärkt.

3.3.1.42 Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965)[2787]

Joseph Ratzinger widmet sich in diesem Beitrag gegen Ende des II. Vatikanischen Konzils in systematischer Weise der Offenbarungstheologie und damit einem Thema zu, das ihn seit seinem Habilitationsprojekt bis in die Konzilsaula hinein kontinuierlich begleitet.

Der status quaestionis entwickelt die Problematik des Begriffs „Überlieferung“ im Kontext der Reformation, der zunächst die „consuetudines ecclesiae“[2788] meine, gegen die sich die Reformatoren mit ihrem Rekurs auf die Gnade richteten.[2789]

Zudem habe Luther das Wort Gottes durch das Amt gefesselt gesehen,[2790] und die Confessio Augustana definiere somit Kirche nur über die Lehre und die rechte Verwaltung der Sakramente, nicht aber über das Amt.[2791] Indem das Amt nicht mehr das Wort interpretiere, ergebe sich konsequenterweise

> „die Reduktion des Wortes auf die sich selbst auslegende Schrift, die nun als die einzig authentische Gestalt des Wortes übrigbleibt und keine selbständige Größe ‚Überlieferung‘ mehr neben sich duldet.“[2792]

2785 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 214.

2786 Vgl. dazu: Margherita Maria Rossi / Teodora Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro. Con un saggio di Teresa Francesca Rossi, Roma 2013. Empfohlen sei dazu das ganze Werk, vor allem aber: 32f., 134f.

2787 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: Karl Rahner / Joseph Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25) (1965), Freiburg/Basel/Wien 1965. Wir zitieren nach der Neuausgabe: Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81.

2788 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 37.

2789 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 37-39.

2790 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 39.

2791 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 39f.

2792 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 40.

Trient habe diese Position bekanntlich zurückgewiesen. Ratzinger kommt auf den Versuch von Josef Rupert Geiselmann zu sprechen, das Verhältnis von Schrift und Tradition neu zu bestimmen, den er aber als nicht überzeugend beurteilt.[2793] Eine Lösung ergebe sich nur mit Blick auf „das umfassende Problem der Gegenwartsweise des geoffenbarten Wortes unter den Gläubigen“.[2794] Damit hat er den status quaestionis seiner detaillierten Studie vollständig umschrieben.

Dem Thema selbst nähert er sich mit mehreren Thesen. In einem ersten Punkt betont er, daß die Offenbarung nicht mit der Schrift identisch sei, sondern diese überschreite.[2795] Die Kenntnisnahme der Offenbarung setze zudem den Glauben voraus, nicht jedoch die Kenntnisnahme der bloßen Schrift.[2796] Auf der Linie seines Habilitationsprojekt kann Ratzinger sagen, daß „in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein[gehört]“.[2797]

In einem weiteren Schritt bestimmt er die Stellung der Schrift in im Alten und im Neuen Bund. „D[er] Doppelgestalt der Offenbarung“ entspreche hier „die Doppelgestalt der Schrift“.[2798] Aus der Sicht des Neuen Testamentes sei „‘Schrift‘ allein das Alte Testament“,[2799] das seine Erhellung im Christusereignis finde, das seinerseits Auslegungsprinzip der Schrift sei. Damit gewinne Schrift „in der neuen, mit Christus beginnenden Heilsordnung eine andere Stellung“[2800] als im Alten Bund selbst, was auch nach der Schriftwerdung des Neuen Testamentes prinzipiell der Fall bleibe. Von der Perspektive der neuen Heilswirklichkeit her bestimmt Ratzinger das schriftliche Neue Testament als „das Werkzeug der Er-

---

2793 Vgl. dazu: Daniel Eichhorn, Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz (Studie oecumenica Friburgensia 66 = Dissertation Universität Fribourg), Münster 2016.

2794 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 46.

2795 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 47.

2796 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 47f.

2797 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 48.

2798 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 49.

2799 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 49.

2800 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 50.

öffnung des Alten in den offenen Raum des Christusgeschehens hinein.“[2801] Es handele sich nicht um eine in sich neben dem Alten Testament stehende abgeschlossene Größe,

> „sondern kann nur bestehen innerhalb der Geistwirklichkeit Jesu Christi, der bei den Seinen bleibt alle Tage bis ans Ende der Welt (Mt 28,20), der durch sein Gehen im Kreuz hindurch wieder gekommen ist im Heiligen Geist (wie Johannes es ausführt) und durch den Geist den Jüngern eröffnet, was sie einst noch nicht tragen konnten, als der Herr noch sichtbar unter ihnen weilte (Joh 16,12f.).“[2802]

Damit ist Ratzinger bei einem dritten Schritt angelangt: Er identifiziert Offenbarung mit Christus[2803] und Empfang derselben „mit dem Eingehen in die Christus-Wirklichkeit“[2804]. So werde „das Empfangen von Einzelsätzen sekundär“ und „nur sinnvoll als Explikationen des einen Christusgeheimnisses.“[2805] Die „Christusgegenwart“, die ja identisch ist mit „Offenbarungsgegenwart“ sei aber prinzipiell eine zweifache, im Glauben und im Leib Christi.[2806]

Von hier charakterisiert Ratzinger Verkündigung als „Auslegung des Alten Testaments vom Christusereignis her und auf das Christusereignis hin“ und als „Auslegung des Christusereignisses selbst vom Pneuma her und d.h. zugleich von der kirchlichen Gegenwart her.“[2807]

Ratzinger skizziert auch den Übergang von der Reich-Gottes-Predigt der Apostel zur Kirche als einen geistgewirkten, was wir hier übergehen.[2808] Jedenfalls entspricht letztlich die „kirchliche Interpretation des Neuen Testaments“ der „christologische[n] Auslegung des Alten Testaments“[2809]. In diesem Sinne bestimmt er als „in der analogia fidei“[2810] im Ver-

---

2801 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 51.

2802 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 51.

2803 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 52.

2804 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 52.

2805 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 52.

2806 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 53.

2807 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 54.

2808 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 54f.

2809 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 55.

hältnis zueinander stehende Punkte[2811] eine alttestamentliche und eine neutestamentliche Theologie sowohl des Alten wie auch des Neuen Testamentes und eine „*kirchliche Theologie des Neuen Testaments*, die wir Dogmatik heißen.“[2812] Damit kommt er zu folgender Verhältnisbestimmung: Die Dogmatik, näherhin das Dogma,

> „verhält sich zur neutestamentlichen Theologie des Neuen Testaments so, wie sich die neutestamentliche Theologie des Alten Testaments zur alttestamentlichen Theologie des Alten Testaments verhält. Das eigentliche ‚Mehr‘, das demnach die Dogmatik von der biblischen Theologie unterscheidet, nennen wir in einem präzisen Sinn die Tradition.“[2813]

Als „Wurzeln der Wirklichkeit ‚Überlieferung‘“[2814] benennt er auf dieser Grundlage das zunächst beschriebene ‚Mehr‘ der Offenbarung gegenüber der bloßen Schrift, dann das Verhältnis von neutestamentlicher Offenbarung zu jener des Alten Bundes im Sinne von Geist zu Buchstaben[2815] und schließlich die Gegenwart

> „des Christusereignisses und die vollmächtige Anwesenheit des Christusgeistes in seinem Leib, der Kirche, und damit zusammenhängend die Vollmacht der Auslegung des Christus gestern auf den Christus heute hin“[2816].

Die Gegenwart Christi in der Kirche sieht er als Fortsetzung der Sendung des Sohnes durch den Vater.[2817] „Überlieferung“ sei „konkret als Gegenwart im Glauben“ zu sehen und habe „ihr Organ in der Vollmacht der Kirche“[2818]. Sie sei zum Teil bereits expliziert in der regula fidei.[2819]

2810 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 55.

2811 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 55f.

2812 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 56.

2813 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 56.

2814 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 57.

2815 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 57.

2816 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 58.

2817 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 58.

2818 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 59.

2819 Vgl. ebd.

Bei der Frage der Stellung der Exegese geht Ratzinger in einer Weise auf die konkrete Fassung von Überlieferung ein, aus der sich auch eine Zuspitzung auf das eigentliche Thema unserer Untersuchung ergibt. Die Verkündigung der Kirche müsse „als ‚Überlieferung' … letztlich Auslegung ‚gemäß der Schrift' bleiben", nicht im Sinne der Exegese, „sondern in der geistlichen Vollmacht vom Herrn her, die sich in der ganzen Existenz der Kirche, in ihrem Glauben, ihrem Leben, ihrem Kult vollzieht."[2820]

Damit wird ein Verhältnis des Kultes zur Überlieferung ausgesagt, andererseits aber auch das Postulat, daß der Kult schriftgemäß sein und bleiben müsse. Ratzinger formuliert von hier wechselseitig „ein Wächteramt der Kirche"[2821] und „ein Wächteramt der Exegese"[2822]. Es ist gewissermaßen typisch für ihn, daß er das hier beschriebene und ökumenisch relevante[2823] Wechselverhältnis mit liturgischen Kategorien bestimmt und so diesen ersten zentralen Punkt seiner Darstellung ausklingen läßt. Die Schriftgemäßheit garantiere „die Reinheit des ἐφάπαξ …., die Sarx der Geschichte gegen die Eigenmacht der Gnosis."[2824] In rechter Einordnung zum „Zeugenamt der Kirche", das seinerseits in „der Gleichzeitigkeit mit Christi mit allen unseren Tagen" gründe, müsse „das Zeugenamt des Wortes" seine Stellung finden,

> „das seine bleibende Geltung aus der Einmaligkeit der geschichtlichen Heilstat Jesu Christi nimmt, der einmal seinen gekreuzigten Leib, sich selbst, dem Vater hingegeben hat und damit auf immer die vollendet hat, die sich heiligen lassen."[2825]

In einem zweiten Abschnitt widmet sich Ratzinger dem Trienter Traditionsdekret auf dem Hintergrund der Diskussion auf dem Konzil selbst[2826], was wir hier weitgehend übergehen. Festgehalten werden soll, daß nach Meinung Ratzingers das Tridentinum „den Zusammenhang des Traditionsbegriffs mit dem Offenbarungsbegriff noch sehr deutlich gesehen

---

2820 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 60.

2821 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 60.

2822 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 61.

2823 Hier sieht er „die richtige Einsicht Luthers". Vgl. ebd.

2824 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 62.

2825 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 62.

2826 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 62-81.

hat“[2827] und „Historisierung und Materialisierung des Offenbarungsbegriffs“[2828] sich hier zwar abzeichneten, aber prinzipiell nachtridentinisch seien. Dabei macht er folgende „vier Schichten des Überlieferungsbegriffs“ aus: „das Eingeschriebensein der Offenbarung … nicht bloß in der Bibel, sondern im Herzen“, ein „Sprechen des Heiligen Geistes“ im Zeitalter der Kirche, konziliares Handeln der Kirche und „die gottesdienstliche Überlieferung und die gesamte Lebensüberlieferung der Kirche.“[2829]

Gottesdienst also gehört wie alle Lebensform der Kirche zur Überlieferung selbst. Dies können wir im Zusammenhang mit einer Bemerkung zuvor sehen, wo Ratzinger im Kontext der Konzilsdebatte über die Tradition mit Bezug auf die sogenannte zeremonielle Konzeption[2830] (Tradition = consuetudines ecclesiae) „die Idee der Rezeption durch die Kirche“ als wichtiges „Kriterium“[2831] erkennt.

Als Überlieferung gilt demnach „die eine Realität des christlichen Präsens“ und „das Ganze des kirchlichen Lebens, in dem die Schrift ein zentrales, aber niemals das einzige Element ist.“[2832]

Wenn wir das zusammenfassend beurteilen, so finden wir in diesem sehr grundsätzlichen Beitrag zunächst wieder die Zuordnung der beiden Testamente zur einen Offenbarung und zueinander ausgedrückt. Die Schrift steht nicht als eigene Größe neben der Überlieferung, sondern sie ist wichtiger Teil derselben, wie aber das gottesdienstliche Leben auch. Der pneumatische Herr steht seiner Kirche prinzipiell in einer Gleichzeitigkeit bei. Was im kirchlichen Leben wahrhaft rezipiert ist, ist auch Ausdruck der Überlieferung. Die Schriftgemäßheit ist allerdings ein sachgemäßes Kriterium zur Bewahrung der Reinheit der Überlieferung selbst. In diesem Text finden wir eine der Grundlagen, warum für Ratzinger gottesdienstliche Riten als Lebensausdruck der Kirche von ihrer kirchlichen Rezeption her ihre

[2827] Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 78.

[2828] Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 79.

[2829] Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 79.

[2830] Alle von ihm beschriebenen Konzeptionen sieht er als Gestaltungsprinzipien des Textes selbst. Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 77.

[2831] Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 76.

[2832] Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 79.

Legitimität erhalten und zwar veränderbar, aber nicht per se abschaffbar sind. Auf der hier dargestellten offenbarungstheologischen Grundlage kann er später eine Analogie zwischen ekklesialem Bekenntnis und ekklesialem Ritus[2833] sehen und im Ritus einen Ausdruck von etwas, „das letztlich aus Offenbarung stammt.“[2834]

3.3.1.43 Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966) [2835]

Ausgangspunkt dieses Vortrags Joseph Ratzingers ist der Blick auf die grundlegende Relativierung, die alles bislang Gültige erfasse. Dies ist eine Aussage aufgrund der damals schon erfahrbaren Globalisierung, die auch vor dem Religiösen nicht halt macht.[2836]

Ratzinger nähert sich der Frage der Absolutheit von terminologischen Erwägungen her, von denen die zweite auch die Kulttheologie betrifft. Absolut könne nämlich bedeuten, losgelöst von einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Verständnis zu sein. Und dies sieht er etwa in bezug auf den Opferbegriff gegeben, was ja schon mehrmals zuvor zur Sprache kam.[2837] Ratzingers Bedauern, daß dies faktisch unberücksichtigt bleibe, kommt deutlich zum Ausdruck:

> „Tatsächlich lassen wir uns ja, mehr oder minder bewusst, immer wieder von dieser Vorstellung [sc. eines gemeinsamen Gattungsbegriffs von Religion, Anm. S.C.] leiten, ja, auch die Dogmatik ist ihr weithin verfallen, wenn sie etwa das Wesen des christlichen Opfers von einem Allgemeinbegriff des Opfers her, dasjenige des priesterlichen Dienstes von einem generellen Verständnis des Priesterlichen her zu deuten versucht. Gegen eine solche Auffassung muss nun freilich nicht bloß aus theologischen, sondern zuallererst schon aus rein phänomenologischen Erwägungen Einspruch erhoben werden.“[2838]

Die Deutlichkeit dieser Aussage könnte auch *eine* Erklärung dafür bieten, warum das Opfer in der bisherigen eucharistischen und liturgischen Theologie Joseph Ratzingers zwar oft mitgedacht worden ist, aber selten als ihr Aufhänger diente. Dominierend war damals

---

2833 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 144.

2834 Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 143.

2835 Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050. Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag bei der Tagung vom 1. bis 3. April 1966 in Tutzing, die von der dortigen Evangelischen Akademie und der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Auftrag der Kirche in der außerchristlichen Welt“ veranstaltet wurde. Er wurde dann in „Das neue Volk Gottes“ aufgenommenen. Die JRGS geben den Text in dieser Version wieder. Die Erstveröffentlichung erfolgte hingegen unter: Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: Willy Böld / Hans-Werner Gensichen / Joseph Ratzinger / Hans Waldenfels, Kirche in der außerchristlichen Welt, Regensburg 1967. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1444 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1459.

2836 „Die Religionen der Welt sind zur Frage an das Christentum geworden, das sich vor ihnen in seinem Anspruch neu bedenken muss und damit von ihnen zumindest einen Dienst der Reinigung empfängt, der schon in einem ersten Umriss erahnen lässt, wieso auch der Christ solche Religionen in ihrem heilsgeschichtlichen Sein-Müssen begreifen kann.“ Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050, hier: 1036.

2837 Vgl. etwa schon in: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175.

2838 Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050, hier: 1037.

schlicht die theologische und auch phänomenologische Stellung des Letzten Abendmahles in der Kirche.

Außer diesem Hinweis, den wir dem vorliegenden Beitrag entnehmen, sei noch ein anderer festgehalten. Ratzinger geht in seinem phänomenologischen Blick auf die Religionen auf einen Punkt ein, den er bereits in seiner Promotionsschrift gestreift hatte, nämlich den Kult, den die Völker Mittelwesen erweisen und dem durch einen Mittler zu überbrückenden Gegensatz zwischen Gott und Mensch.[2839] Hier nun geht Ratzinger auf die Frage der Besonderheit Israels in seinem Kult ein. Er macht eine entscheidende Gemeinsamkeit zwischen dem antiken Polytheismus und den asiatischen Religionen aus:

> „Auch für die Religionen Asiens ist … ist das göttliche Absolute überpersönlich oder unpersönlich, deshalb nicht Adressat positiver religiöser Vollzüge, die zu vernehmen es keine Möglichkeit hat und die ihm zuzuwenden daher sinnlos wäre. Die positiven religiösen Akte können sich immer nur auf die endlichen Spiegelungen des Absoluten richten, die dieses verhältnismäßig rein darstellen und daher Götter heißen dürfen, ohne Gott zu sein … Alle diese positiven religiösen Akte können deshalb, weil ihre Adresse nur das Vorletzte ist, auch selbst nur Vorletztes und nicht Letztes sein.“[2840]

Demgegenüber betont er,

> „dass … der Glaube Israels, dessen Spezifikum darin besteht, *das* Absolute als *den* Absoluten anzubeten, zugleich zum Spezifikum haben muss, Gott und nicht die Götter anzubeten.“[2841]

Hier ist der Kult Israels direkter Ausfluß seines Gottesbildes, denn das Entscheidende des Gottes Israels sei, daß er der Welt nicht immanent ist, sondern seiner Schöpfung gegenübersteht und sich auch nicht mit dem lokalen Tempel identifiziert.[2842]

Diese Gedanken gehören zur vergleichenden Religionswissenschaft, und auch sie haben eine große Bedeutung für die Vorstellung von Kult und Opfer. In Ratzingers Werk werden diese Gedanken bis zum „Geist der Liturgie“ präsent sein und freilich weiterentwickelt werden.[2843] Grundsätzlich erarbeitet hat er sie sich schon im Anschluß an die Promotionsschrift und in Studien wie der vorliegenden, deren weitere Aussagen allerdings unser eigentliches Thema nicht betreffen.

2839 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 270

2840 Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050, hier: 1041.

2841 Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050, hier: 1041.

2842 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050, hier: 1039.

2843 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 50.

3.3.1.44 Tradition [Lexikonartikel] (1965)[2844]

Da wir mit „Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs“ einen kontemporanen Beitrag Joseph Ratzingers vorgestellt haben, muß der vorliegende Lexikonartikel nicht seinem ganzen Inhalt nach gewürdigt werden.

Unser Thema betreffen einige Überlegungen Ratzingers zum Verhältnis von Liturgie und Dogma. Dazu knüpft er am Zusammenhang von Taufe mit Katechumenat und Herausbildung des Glaubensbekenntnisses an. Wie auch immer dies im Detail zu denken ist, so werde durch diesen fraglos bestehenden Bezug

> „der Zusammenhang sichtbar, der zwischen dem Glauben der Kirche und ihrem liturgisch-sakramentalen Leben besteht, in welchem sie ihren Glauben verwirklicht und zugleich immer wieder dessen Besiegelung durch das heilsschaffende Wirken des Herrn erfährt.“[2845]

Sein Beitrag zur Tradition würdigt die Liturgie bereits als einen wesentlichen Teil der Überlieferung.[2846] Hier nun erfährt dies eine gewisse Pointierung, wenn er die Liturgie „als die wirksamste Form der Tatüberlieferung“[2847] bezeichnet. Durch ihr Beten erkenne die Kirche „immer tiefer den Auftrag …, mit dem sie betraut wurde“[2848]. Von da kommt er auf die seit Prosper von Aquitanien klassische Formel „»Legem credendi lex statuat supplicandi«“[2849]. Diese dürfe „freilich nicht isoliert angewandt werden“[2850]. Konkret führt er allerdings nicht aus, was er damit meint. Er geht also etwa nicht auf die von Papst Pius XII. in der Enzyklika „Mediator Dei“ wenige Jahre zuvor betonte beidseitige Geltung des Axioms ein.[2851]

3.3.1.45 Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967)[2852]

Inhaltlich und zuweilen der wörtlichen Formulierung nach weist dieser Beitrag Joseph Ratzingers für Concilium eine große Übereinstimmung mit den beiden Vorträgen bei den Bene-

---

2844 Joseph Ratzinger, Tradition [Lexikonartikel] (1965), in: JRGS 9/1, 432-441. Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Art. Tradition: III. Systematisch in: LThK^2 10 (1965), 293-299. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1149 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1165.

2845 Joseph Ratzinger, Tradition [Lexikonartikel] (1965), in: JRGS 9/1, 432-441, hier: 435.

2846 Vgl. Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 79.

2847 Joseph Ratzinger, Tradition [Lexikonartikel] (1965), in: JRGS 9/1, 432-441, hier: 435f.

2848 Joseph Ratzinger, Tradition [Lexikonartikel] (1965), in: JRGS 9/1, 432-441, hier: 436.

2849 Joseph Ratzinger, Tradition [Lexikonartikel] (1965), in: JRGS 9/1, 432-441, hier: 436.

2850 Joseph Ratzinger, Tradition [Lexikonartikel] (1965), in: JRGS 9/1, 432-441, hier: 436.

2851 Vgl. Papst Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947) 521-595, hier: 541.

2852 Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-270. Die Erstveröffentlichung erfolgte unter: Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Conc (D) 3 (1967), 299-304. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 733 und Bibliographische Nachweise, ebd., 739.

diktinerinnen in Eibingen wenige Jahre zuvor auf, vor allem mit dem ersten. Wir können uns also an dieser Stelle etwas kürzer fassen. Interessant ist schon einmal, daß Ratzinger hier zu erkennen gibt, daß er die theologische Aufarbeitung des Opferbegriffes der Messe für wichtig erachtet. Man müsse die Einwände der Reformatoren ernstnehmen,

> „freilich ist auch nichts damit getan, dass man die Sache verschämt in die Ecke schiebt, indem man sich auf die Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie beschränkt: Durch bloßes Verschweigen von Fragen kann die Theologie nicht vorwärts kommen und dem Daseinsvollzug der Gläubigen nicht gerecht werden.“[2853]

Wie auch 1964 wendet er sich gegen die Vorstellung der Messe als eines selbständigen Opfers. Dieses Mal meint er damit nicht das landläufige Mißverständnis, es müsse immer etwas Neues dargebracht werden; er stellt aber wie zuvor die Frage, ob Zuwendung nicht in irgendeiner Weise Gegenwart bedeuten müsse. Mit der Auslassung der landläufigen falschen Auffassung trifft er die Lehre von der Messe als eines sacrificium proprium direkter und identifiziert sich hierin implizit noch ein wenig stärker mit Casels Theorie.

Die Interpretation der verba testamenti ist systematischer und ausführlicher als 1964, läuft letztlich auf die dortigen kulttheologischen Aussagen hinaus. Dennoch gibt es Unterschiede im Detail und (eventuell) eine Entwicklung. Der Stellvertretungsgedanke des Gottesknechtes und damit der martyrologische Opferbegriff wird zunächst nicht von der paulinischen Überlieferung der Bundesworte hergeleitet,[2854] vielmehr werden diese erst einmal schlicht in ihrer kultkritischen Aussage interpretiert.[2855] Dann aber wird über das Wort „Für“ der Gottesknechtsgedanke als „gemeinsame Mitte“[2856] *beider* Textüberlieferungen der verba testamenti hervorgehoben. Diese Haltung bezeugt allerdings auch schon die Mitschrift der Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963.[2857] Lassen wir sie als Zeugnis gelten, dann wollte Ratzinger vielleicht vor den Schwestern in Eibingen schlicht zu viele Details vermeiden und den Befund deswegen kürzer zusammenfassen. Dann ist aber der vorliegende Beitrag keine wesentliche Weiterentwicklung. Wie auch immer: Ratzinger führt nun die Gedanken zu den verba testamenti weiter aus und widmet sich der Interpretation des perí pollón (Mt 26,28) bzw. des hypér pollón (Mk 14,24) der marcinischen Überlieferung sowie des lukanischen hypèr hymôn (Lk 22,19). Mit dem „hyper“ rage die Gottesknechtstheologie in

---

2853 Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 261.

2854 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151.

2855 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 265f.

2856 Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 266.

2857 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

beide Textgruppen hinein und verbinde somit beide Überlieferungen. Ratzinger sagt wörtlich:

> „Dieses Wort vom Dienst »für viele« nimmt das Herzstück der Gottesknechtslieder des Deutero-Jesaja in die Abendmahlsworte hinein; vom Knecht Gottes wird ja gesagt, dass er die Sünden der Vielen getragen (53,12) und sie so von Schuld befreit habe (53,11). Der Gottesknechtsgedanke … ist übrigens bei Jesaja eng mit dem Bundesgedanken verknüpft (42,6; 49,8). Die prophetische Bundesidee erhält durch diese Verbindung eine neue Tiefe: Der kommende Bund erscheint nicht mehr bloß auf der Verinnerlichung des Gesetzes gegründet, sondern auf der stellvertretenden Liebe dessen, der für alle trägt; die Idee des »Für« gibt der prophetischen Botschaft eine neue Mitte.“[2858]

Dies fügt sich liturgietheologisch nahtlos an Ratzingers bisherige Gedanken zum Thema Stellvertretung an[2859] und sein Stellvertretungsgedanke erhält von hier seine eigentliche kulttheologische Mitte. Dabei muß noch festgehalten werden, daß Ratzinger auch hier einer universalen Deutung des hypér pollón folgt.[2860]

Schließlich ist auffallend, daß Ratzinger diesmal den Begründer der Mysterientheologie mit keinem Wort erwähnt, wo er ihn in Eibingen noch ausführlich vorstellt. Er führt nun vielmehr unter Verweis auf Joachim Jeremias und Max Thurian in seine eigene Liturgietheologie den Begriff des Gedächtnisses als Ermöglichung von liturgischer Vergegenwärtigung ein. Dieser Begriff habe zudem einen engen Bezug zur Kulttheologie des Alten Testamentes.[2861] Ratzinger faßt zusammen:

> „Indem Israel der Heilsgeschichte gedenkt, empfängt es sie als Gegenwart, tritt es in diese Geschichte ein und wird ihrer Wirklichkeit teilhaft.“[2862]

[2858] Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 266f. Bei der Besprechung der Vorlesungsmitschriften wird auf entsprechende exegetische Literatur verwiesen. Hier sei angeführt, daß auch in der heutigen Exegese der Stellvertretungsgedanke zumindest für die marcinische Überlieferung mit Bezug auf Jes 53 gesehen wird. Vgl. Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1 Geschichte der Urchristlichen Theologie. Teilband 2 Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden, Neukirchen [4]2014, 74. So auch: Peter Stuhlmacher, Jesu Opfergang, in: Peter Kuhn (Hg.), Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher, 63-85, hier: 79f. Die aktuelle exegetischen Interpretationen der verba testamenti faßt Marschler gut zusammen. Vgl. Thomas Marschler, Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes, Bonn 2013, 20-82; zur Frage des Gottesknechtsgedankens vor allem: 31-41. Marschler faßt zusammen: „Ob die Affirmation eines Bezugs auf Jes 53 im *hypèr pollôn* eher für oder gegen den Ursprung des Zusatzes beim historischen Jesus spricht, wird in der Forschung sehr unterschiedlich bewertet. Auf einigermaßen sicherem Terrain dürfte man sich mit der Feststellung bewegen, dass eine vorausweisende sühnetheologische Deutung des eigenen Sterbens durch Jesus selbst kurz vor seiner Festnahme auch dem Historiker nicht unmöglich erscheinen muss und in diesem Fall die Referenz auf das im Prophetenbuch beschriebene Schicksal des Gottesknechtes die plausibelste Erklärung darstellt. Wer dem historischen Jesus die sühnetheologische Ausdeutung seines Todes nicht zutraut, kann in Jes 53 aber ebenso leicht die Vorlage sehen, auf welche die nachösterliche Gemeinde bei der Reflexion über die Heilsbedeutung des Kreuzes zurückgegriffen hat.“ (Ebd. 79). Und: „Alle bislang genannten Auslegungen sind sich – ungeachtet der unterschiedlichen Beurteilungen der Jes 53-Referenz und der jeweiligen Übersetzungsvorschläge für das *hypèr pollôn* – darin einig, dass mit der Rede vom 'vergossenen Blut' im Kelchwort primär auf Jesu blutiges Sterben verwiesen wird. Die *hypèr*-Formel gilt ihnen als Explikation der Heilsbedeutung dieses Sterbens.“ (Ebd. 81)

[2859] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 131.

[2860] Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 266. Zu dieser Frage ist grundlegend: Thomas Marschler, Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes, Bonn 2013. Ratzinger liegt demnach damals auf der Linie der sententia communis spätestens ab Beginn des 20. Jahrhunderts. Vgl. ebd., 159.

[2861] Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 269.

[2862] Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 269.

Dies ist, wohlgemerkt, inhaltlich ein anderer Begriff des Gedächtnisses als bei Casel, indem er sich vom hebräischen zikkaron und dem biblischen Verständnis liturgischer Feiern herleitet[2863] und nicht allein von der Formalstruktur kultischer Versammlung, wie sie auch Mysterienreligionen eigen ist. Der so gewonnene Begriff des kultischen Gedächtnisses ist auch ein anderer als der von Joseph Pascher, bei dem er sich auf die Trägerschaft der hl. Handlung bezieht.[2864]

Hier finden wir jedenfalls einen wichtigen Meilenstein auf Ratzingers gedanklichen Weg, sich von der starken Betonung des Mahlcharakters abzuwenden, der ja wesentlich auf der Lehre von der liturgischen Grundgestalt der Messe beruhte. Es sind die Studien über das liturgische Gedächtnis.[2865]

Mit diesen Ausführungen knüpft Ratzinger inhaltlich an seiner fast zeitgleichen Betonung des geschichtlichen Aspekts beim christlichen Sakramentenbegriff[2866] an. Ganz auf der Linie, das Besondere des Kultes der Offenbarungsreligionen hervorzuheben, stellt er das Geschichtliche im Kult Israels dem kosmisch orientierten Kult der Völker gegenüber.[2867]

Die Kategorie des Gedächtnisses bezieht er mit Blick auf die Hoffnung aus Gottes Heilshandeln neben der Vergangenheit auch auf die Zukunft.[2868] Mit dem Begriff des Gedächtnisses setzt Ratzinger zudem über 1 Kor 11,26 das „Wort“ als solches in engen Bezug. Die hier gemeinte Proklamation des Todes meine eine wirklichkeitschaffende Verkündigung:[2869]

> „Das ist deshalb so wichtig, weil damit sichtbar wird, wie eng Wortgeschehen und Opfer hier zusammenhängen, wie sehr das christliche Opfer als »Gedächtnis« sich gerade in der Verkündigung zuträgt, die zugleich Danksagung und Bekenntnis der Hoffnung ist; wie wenig eine Antithese zwischen Wort und Sakrament besteht, mit der wir leider später das Wesen beider nur allzusehr verstellt haben.“[2870]

2863 Zu Thurian siehe: Helmut Fox, Die Theologie Max Thurians. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog (Trierer Theologische Studien 27), Trier 1971. Hier zum Begriff des liturgischen Memoriale besonders: 111-121. Der Autor bemerkt die Schwierigkeit, dies angemessen ins Deutsche zu übersetzen. Ebd., 112f.

2864 Vgl. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 131.

2865 Die gedankliche Wende Ratzingers ist nicht absolut mit einem Datum oder einem Beitrag gleichzusetzen und sie vollzieht sich in den Beiträgen, die deutlich darauf hinweisen auch nicht unvorbereitet. Wir werden noch darauf zurückkommen. Wenn Verweyen eine wichtige Andeutung in „Das Problem der Transsubstantiation“ sieht, so ist dem sicher zuzustimmen. Vgl. Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 406.
Aber ebenso hat auch der hier vorliegende Beitrag seine Bedeutung mit der Rezeption des Begriffes des liturgischen Gedächtnisses. Lassen wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gelten, so vollzieht Ratzinger eine wichtige Entwicklung mit der Eucharistielehre von 1963.

2866 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 209.

2867 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 269.

2868 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 269f.

2869 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 270.

2870 Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 270.

Zudem verweist er auf das „»worthafte Opfer«“ der Väter.[2871]

Bei diesen Aussagen darf nicht vergessen werden, daß es Söhngen war, der Pionierarbeit geleistet hat, Wort und Sakrament als eine Einheit zu sehen.[2872] Offensichtlich ist natürlich auch, daß Ratzinger mit seinen Aussagen Brücken für die Ökumene bauen möchte, wie er selbst am Ende bemerkt.[2873]

3.3.1.46 Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967)[2874]

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist die Frage nach der Pneumatologie im ökumenischen Diskurs und der Vorwurf östlicher Theologie, der Westen würdige sie zu wenig.[2875] Letztlich stünden sich, so der Vorwurf, die geschlossene Leib-Ekklesiologie des Westens und die offene Geist-Ekklesiologie des Ostens einander gegenüber.[2876] Pneumatologie würde im Westen auf Christologie reduziert.[2877] Ratzinger konstatiert die Berechtigung dieser Gegenüberstellung, will aber einen Ansatz aufweisen, diese theologische Frontstellung zu überwinden. Dazu setzt er beim neutestamentlichen Leib-Christi-Begriff (σῶμα Χριστοῦ) an, der „nicht in einer direkten Fortsetzung der irdischen Leiblichkeit Jesu als einer beständigen Leibhaftigkeit gefasst ist“[2878], sondern von den Abendmahlsberichten und von der Auferstehung sowie vom semitischen Sprachgebrauch her zu interpretieren sei.[2879] Letzterer unterscheide Leib und Seele nicht wie wir.[2880] In diesem Sinne meine Leib so viel wie Person.[2881]

2871 Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 270.

2872 Vgl. nochmals: „Wort und Sakrament sind aufeinander bezogen und hingeordnet, sie durchdringen einander, zumal wenn es sich um das Gotteswort handelt, das da verkündet wird und zugleich Geistigkeit und Mächtigkeit, Anspruch und Gnade ist.“ Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 60f.

2873 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 270.

2874 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344. Dieser Beitrag geht auf einen als Tonbandaufzeichnung erhaltenen Vortrag zurück, den Joseph Ratzinger am 29. September in Salzburg gehalten hat, wie aus Anmerkung 1 hervorgeht. Ebenso geht aus ihr hervor, daß dieser Vortragstext für die spätere Veröffentlichung stark gekürzt und stilistisch leicht überarbeitet wurde. Der Vortrag war Teil der vierteiligen Vortragsreihe »Aspekte der Kirche«. Die publizierte Erstveröffentlichung erfolgte viel später unter: Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes, in: Schülerkreis (Hg.), Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg 1997, 148-157. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1434 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1451.

2875 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 334.

2876 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 335.

2877 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 336.

2878 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 336.

2879 Dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften folgend, hat Ratzinger diese Gedanken für seine Tübinger Ekklesiologievorlesung 1968/69 verwendet. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 70.

2880 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337.

2881 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337.

Dies verbindet Ratzinger mit seinen aus der Christologie erarbeiteten Erkenntnissen der Bestimmung der Hingabe als Wesenskern des Sohnes und der Exegese der Abendmahlstexte durch das „Für“. Zugleich verbindet er dies in großer inhaltlicher Dichte mit seiner Opfertheologie, wie wir sie seit den Vorträgen in Eibingen gesehen haben. Wörtlich sagt er:

> „Das Abendmahlswort »Dies ist mein Leib, der für euch gegebene«, will also sagen – nicht etwa: hier erhaltet ihr meinen Körper; sondern es will sagen – in diesem Brot gebe ich mich … selber für euch hin, durch es bin ich in eurer Mitte und für euch da, wobei dieses »für euch«, das Eigentliche des Ichs Jesu, sozusagen die eigentliche Substanz, den Kern der Wirklichkeit Jesu, der hier gegenwärtig gesetzt wird, seine ganze Existenz näher präzisiert und bestimmt: Das Ich Jesu ist gerade in seiner eigentlichsten Realität der Akt der Hingabe, des Dienstes, des Offenstehens für alle. Akt und Substanz durchdringen sich gegenseitig.“[2882]

Des weiteren geht Ratzinger auf das johanneische σάρξ ein.[2883] Dieses sei „Ausdruck für eine bestimmte Form des Existierens des leibhaftigen Menschen“,[2884] d.h. seine Existenz in der Geschichte als Leibwesen. Dies schließe besonders auch seine Begrenzung durch den Leib ein, die „Abgeschlossenheit und Verschlossenheit ist“.[2885] Aus den Abendmahlstexten sei ersichtlich, daß dies nach Kreuz und Auferstehung nicht mehr die Existenzweise Jesu sei, der „nun der ganz Offene ist.“[2886] Die geöffnete Seite des Herrn in Joh 19, aus der die Kirche ersteht, bringe dies zum Ausdruck. Er habe nun in seinem Leib die Existenzweise des Geistes angenommen. „Und das bedeutet in der biblischen Terminologie, dass das σῶμα Jesu πνεῦμα ist.“[2887]

Diese pneumatische Existenzweise des Leibes Jesu nach seiner Auferstehung bezeichnet Ratzinger inhaltlich konkret „als reine Kommunikation, als reine Offenheit, als reines Hyper, als reines Sein für die Anderen“[2888]. Darin liege auch überhaupt erst der Ermöglichungsgrund liturgischer Vergegenwärtigung.[2889] Ähnlich hatten auch seine Lehrer schon über die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalt gesagt. So bemerkt Schmaus, sie „existiert nach der Art des Geistes“.[2890] Akzentuierter drückt dies noch Söhngen aus, sie sei „eine wirkliche, aber durchaus geistige Gegenwart des verklärten Geistleibes des Herrn.“[2891]

2882 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337.

2883 Dabei behandelt er die eucharistische Rede von Joh 6 ausdrücklich als Abendmahlstext. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337.

2884 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337.

2885 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337f.

2886 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

2887 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

2888 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

2889 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

2890 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941, 187.

2891 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 44.

Die konkrete Formulierung, das σῶμα Jesu könne „in der Weise der Eucharistie für alle Glaubenden gegenwärtig sein“[2892] sucht im Kontext der Tagung eine ökumenische Brücke zu bauen und knüpft am Themenfeld Glaube und Sakrament an, das Ratzinger seit seiner Promotionsschrift begleitet.

Gerade im Punkt der liturgischen Vergegenwärtigung ergänzt vorliegender Beitrag die bisherigen Gedanken Ratzingers, die stark geprägt waren von der Korrektur Söhngens an Casel und somit von der Christus-totus-Lehre[2893] und im zeitgleichen „Ist die Eucharistie ein Opfer?“ vom Gedanken der memoria.

Probleme sieht Ratzinger darin, daß man σῶμα immer mit Körper identifiziere. „Das πνεῦμα-σῶμα ist jedoch geradezu das Gegenteil von innergeschichtlicher Körperlichkeit.“[2894] Hieraus ergeben sich ekklesiologische Konsequenzen, die eine nahe Verwandtschaft zu Söhngens Lehre vom geschichtlichen Träger der Heilstat aufweisen, aber den Bereich der Kulttheologie übersteigen und zur Ekklesiologie führen.[2895] Interessant ist aber vor allem, daß sich Ratzingers Gedanken hier nicht auf die Frage der Ekklesiologie beschränken, wenn sie auch sicher die grundlegende ist. Seine Ausführungen stellt er in den großen Horizont der Frage nach dem Verhältnis von Leiblichkeit und ihrer Konkretisierung und Geistigkeit und ihrer Offenheit, von Institution und der geistlichen Wirklichkeit überhaupt. Hier finden sich dann auch wieder direkte kulttheologische Überlegungen:

> „Das Bekenntnis hat ja nur Sinn, wenn es Glauben ausdrückt; die Sakramente nur, wenn sie in die Gemeinschaft der Gnade hineinführen; die Hierarchie nur, wenn sie den Dienst des Wortes und des Sakramentes tut und damit auf die doppelte Transzendierung hinführt, die Wort und Sakrament ihrerseits meinen. So ist ihr voller Sinn erst dann angenommen und die volle Zugehörigkeit zur Kirche erst dann gegeben, wenn der Mensch diese Realitäten in ihrer inneren Bewegungsrichtung übernimmt; wenn er

---

2892 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

2893 Vgl. z. B. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 155.

2894 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

2895 Die Verwandtschaft zur Christus-totus Korrektur Söhngens an Casel zeigt, wenn Ratzinger sagt, die Problematik der Kirchengliedschaft stehe „dann nicht mehr unter der ausschließenden Alternative Glied oder Nicht-Glied, zum Körper dazugehörend oder nicht dazugehörend, sondern es entsteht ein ganz anderes Begriffspaar, nämlich zugehörend tragend oder zugehörend getragen. Christus ist in seinem Kreuz gleichsam der, der uns alle nicht nur erträgt, sondern trägt. Zur Kirche im engeren Sinn zu gehören bedeutet dann, zu Christus zu gehören – nicht mehr bloß als Getragener, sondern als Mittragender. In dem Ineinander von Tragen und Getragenwerden lebt die Kirche und geht einerseits in Christus über, indem sie mit ihm mittragend, und damit im engeren Sinn Leib Christi wird, geht andererseits in die Menschheit über, indem sie wie sie die von ihm Getragene ist. Hier ist sichtbar, wie die Grenzen sich öffnen. Wichtig ist auch, dass sich Tragen und Getragenwerden hier verschränken: Wer auf der einen Seite den Anderen trägt, ist auf der anderen Seite und in anderer Hinsicht auch selbst ein von ihm Getragener. Alle leben voneinander und alle letztlich von Christus.“ Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.
Das zeigt auch eine Nähe zur bisher öfter vertretenen Lehre von der Kirche als Stellvertretung. Dabei muß auch betont werden, daß dort wie auch hier, speziell im Gedanken des Mittragens, gnadentheologisch eine kooperierende Stellung der Kirche und ihres Einzelnen Gliedes zum Ausdruck kommt. Zugleich ist auffallend, daß Ratzinger hier Glied-Sein mit dem Körper, also nicht mit dem Leib als solchem identifiziert. Er spricht andererseits aber auch von der „Leibhaftigkeit der Kirche“. Vgl. ebd. 340.

> nicht das Sakrament als ein abgeschlossenes Materiestück übernimmt, sondern es in seiner Transzendierungsbewegung übernimmt, wenn er in die Transzendierung eintritt, die es bedeutet; wenn er nicht nur an den Zeichen, sondern an der durch sie bezeichneten Sache selbst Anteil gewinnt.“[2896]

Hintergrund dieser Bemerkungen zur Transzendierung sind Ratzingers Einsichten zu Glaube und Kult / Sakrament einerseits und zum Begriff der caritas der Heiligen als einer geistlichen Wirklichkeit andererseits, die die eigentliche res der Eucharistie ist. Zudem kommt der eigentümliche doppelte Kirchenbegriff des hl. Augustinus (Kirche der Heiligen und Kirche als sichtbare Institution). Verbunden werden diese Erkenntnisse aus der Promotionsschrift nun im vorliegenden Beitrag mit jenen zum Christentum als einer dynamischen Wirklichkeit, das gekennzeichnet sei durch ihre Existenzweise des Pascha.[2897] Diese dynamis faßt Ratzinger hier nun von der Pneumatologie her und verbindet so einmal mehr Christologie und Ekklesiologie über den Geist-Leib des Auferstandenen. So entspricht auch der inneren Logik der Gedanken, daß Ratzinger abschließend auf die patristischen Lehre von der communio sanctorum zu sprechen kommt und diese nun auf dem eben erarbeiteten Hintergrund erklärt:

> „[C]ommunio sanctorum heißt einerseits communio der sancta, also der heiligen Zeichen, der heiligen Realitäten, die die Kirche besitzt, und bezeichnet damit die institutionelle communio ecclesiarum; und sie bezeichnet die communio der sancti, die personale Kommunikation der von Christus Geheiligten, die durch die institutionelle Kommunikation hindurch ein Leib, ein σῶμα in dem vorhin geschilderten Sinne sind. Der wahre Spender der Sakramente, der sancta, ist der Christus totus, d.h. Christus gemeinsam mit denjenigen, die ihm in Glaube, Hoffnung und Liebe verbunden sind. Das bedeutet anders ausgedrückt: Die Sakramente spendet konkret die Hierarchie, die von der Institution dazu Ermächtigten, und insofern realisiert die Hierarchie die Kirche. Aber tiefer hin gilt, die Sakramente spenden die Heiligen, mit Christus Geeinten. Und so ist gerade das sichtbare Wirken der Kirche immerfort davon gehalten und getragen, dass dahinter das geistliche Wirken der Gemeinschaft der Heiligen steht. Der sichtbare Dienst, den die Hierarchie tut, ruht auf dem verborgenen gemeinsamen Dienst aller Glaubenden. In dem äußeren Dienst der amtlichen Kirche kommt der innere Dienst der heiligen Kirche auf mich zu.“[2898]

Amtlicher Dienst und geistliche Wirklichkeit sind aneinander gebunden; erstere ist von der letzteren getragen, vermittelt aber zugleich, wovon sie getragen wird, und repräsentiert das Ganze. Interessant ist hier die innere Verwiesenheit von Amt und Christus totus im ausdrücklichen Sinne der „mit Christus Geeinten“, was eine gnadentheologische und pneumatologische Aussage impliziert, die Sünder vom Kirchenbegriff aber nicht ausschließen will.[2899]

2896 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 341.

2897 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 662.

2898 Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 342.

2899 Von hier kommt Ratzinger zu abschließenden Überlegungen über die Frage von Heiligkeit und Sünde in der Kirche. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 342-344.

3.3.1.47 Das Problem der Transsubstantiation und die Fragen nach dem Sinn der Eucharistie (1967)[2900]

Ausgangspunkt dieser publizierten Vorlesung Joseph Ratzingers sind die wenige Jahre zuvor noch stark vertretenen Einwände gegen die Transsubstantiationslehre, die dazu geführt hätten, sie zwar nicht offen zu leugnen, aber sie zu umgehen. Diese Gründe betrafen nach Darstellung Ratzingers die Sorgen der philosophischen Vereinnahmung der Theologie aber auch die Vorbehalte gegenüber der mittelalterlichen Veränderung der Eucharistielehre selbst. Daß Ratzinger diese Vorbehalte teilt, wird deutlich, wenn er von der „Selbstentfremdung der Eucharistielehre“ spricht,

> „in welcher der innere Schwerpunkt des Sakraments vom handelnden Zusammensein mit dem auferstandenen Herrn, der uns die Tischgemeinschaft mit sich gewährt, fortrückte auf eine statisch-ontologische Betrachtungsweise, von der aus in einer stark monophysitisch gefärbten Geisteshaltung die Hostie unter Überspringung der Menschlichkeit Jesu Christi einfach als der Ort der Anwesenheit Gottes aufgefasst wurde.“[2901]

Wenn wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gelten lassen, finden wir hierzu einige Parallelen.[2902] Man könnte als einen der wesentlichsten Punkte, der gegen das mittelalterliche Liturgieverständnis vorgebracht wird, als das Vergessen der Aktualpräsenz beschreiben, wie es ja auch im obigen Zitat deutlich wird. Zu diesen Vorbehalten kämen noch die Einwände der modernen Naturwissenschaften hinzu. Ausdrücklich hält Ratzinger fest, daß er den Zugang in diesem Text selbst erarbeitet habe und hier nicht auf andere damals aktuelle Zugänge – angespielt wird auf die Niederlande – eingehen wolle, dies aber später nachzu-

---

2900 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298. Dieser Beitrag ist die publizierte Fassung einer Gastvorlesung von Prof. Ratzinger an der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen vom 8. Juli 1964. Bei der Einreihung dieses Beitrags folgen wir dem Datum der Publikation. Die Erstveröffentlichung erfolgte unter: Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 (1967), 129-158. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 733 und Bibliographische Nachweise, ebd., 740 .

2901 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 271.

2902 Einige Beispiele: Monophysitische Tendenzen mit Konsequenzen für die Liturgie macht bereits der Text der Freisinger Christologievorlesung aus: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85. Vgl. dann im Münsteraner Eucharistieskript: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110. Vorbehalte gegenüber mittelalterlichen Verschiebungen bereits in der Freisinger Mitschrift der Sakramentenlehre: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203, 206, 208. Vgl. auch: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23, 81, wobei dieses Skript differenziert. Nachweislich zeigt sich eine positivere Sicht in Regensburg: Vgl. z. B. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, , WS 1974/75, 111

holen gedenkt.[2903] Dennoch geht er ganz kurz darauf ein und bemängelt an diesen Versuchen, die philosophische und die liturgietheologische Ebene miteinander zu vermischen:[2904]

> „[M]an kann eine philosophische Frage (und das ist die Frage der Transsubstantiation) nicht vom liturgischen Denken her erklären, so sehr das liturgische Denken den möglichen Raum des philosophischen Fragens wird mitbestimmen und begrenzen müssen.“[2905]

Statt dieser Frage im theologiegeschichtlichen Kontext nachzugehen, wählt Ratzinger einen anderen Einstieg in die Problematik, und zwar den reformatorischen Protest gegen Meßopfer und Transsubstantiation.[2906] Hier macht er eine „historische Schuld“[2907] der katholischen Theologie aus: „Beide reformatorischen Fragen stehen nach wie vor im Raum“.[2908]

Ratzinger sucht eine Antwort auf die Frage bezüglich der Transsubstantiation zu geben, indem er zunächst die Positionen von Calvin und Luther vom prinzipiellen her nacheinander skizziert[2909], um dann die Lehre der Transsubstantiation „im Ganzen der eucharistischen Wirklichkeit anzugeben.“[2910]

In einem großen Teil des Beitrags zeigen sich starke Übereinstimmungen zur Vorlesungsmitschrift der Eucharistielehre in Münster 1963. Da diese Mitschrift, wenn wir ihr Zeugnis gelten lassen, insgesamt eine wesentliche Weiterführung der Eucharistietheologie Ratzin-

---

2903 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 272.

2904 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 273.

2905 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 273. Stefan Oster bemerkt, daß dieses Urteil einen Aufschluß darüber gibt, was Ratzinger hier mit Philosophie meint, nämlich die Ontologie. „Denn eine phänomenologische Analyse wäre durchaus von der konkreten Gestalt der Liturgie her möglich.“ Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 207, Vgl. 206.

2906 Dies erinnert formal an die Methode der Summa Theologica des hl. Thomas. Vgl. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 208.

2907 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 273.

2908 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 273. Damit geht Ratzinger dieses Thema also recht früh an. Nehmen wir das Zeugnis der Vorlesungsschriften hinzu, ist es seit mindestens 1963 in seinem Blickfeld. Dies wäre ein Einwand zu Thorsten Maaßen, der Ratzingers Beschäftigung mit diesen Kernfragen spät ansetzt: „[S]päter kommt auch die Frage der bleibenden Gegenwart Christi im Sakrament in den Blick.“ Er verweist dabei auf das Interview der Rhein-Zeitung mit Ratzinger vom 22. Juli 2003. Vorliegender Beitrag scheint ihm nicht bekannt zu sein. Vgl. Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche-Konfession-Religion 56), Göttingen 2011, 341 und 341[113].

2909 Er schließt sich dabei ausdrücklich eng an die folgenden Studie an: Peter Pfeiffer, Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes, in: US 17 (1962), 225-266.

2910 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 274. Hier übergeben sich insgesamt starke Übereinstimmungen zur Vorlesungsmitschrift der Eucharistielehre in Münster 1963. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten.

gers bezeugt, kann davon ausgegangen werden, daß sie der eigentliche Grund für die Entwicklung von Ratzingers im vorliegenden Beitrag publizierten Gedanken war.[2911]

Bei der Darstellung Calvins wird sein Versuch der Wiederherstellung des augustinischen Eucharistieverständnisses gewürdigt, aber zugleich auch als Anachronismus bemängelt.[2912] Wir brauchen uns hier nicht alle Details anzuschauen.

Calvin gehe von der wahren Menschheit Christi aus, die zu einem rein lokalen Verständnis der Himmelfahrt führe. Die Vereinigung mit dem Herrn durch die Eucharistie lehnt er allerdings nicht ab, sondern lehrt, daß Christus den Empfänger „durch den Heiligen Geist zu sich *emporzieht.*“[2913]

Ratzinger macht diesbezüglich zwei positive Beobachtungen. Zum einen sehe Calvin klar „de[n] pneumatologischen Charakter des christlichen Kultes“.[2914] Zum anderen ist es Calvins „theologische Struktur“ in diesem Punkt selbst, die Ratzinger als eine „Dialektik von Theologie der Inkarnation … und Himmelfahrt“ beschreibt, die von ihrer Struktur her „[d]as geheimnisvolle Zugleich von Hiersein und Nichthiersein, von Knechtsein und Herrsein Christi … auf erstaunliche Weise“[2915] veranschauliche. So sei die Richtung des Gottesdienstes auch nach dem Reformator das augustinische Sursum cor.[2916] Das Problematische bei Calvin sei nun, daß er faktisch den Schwerpunkt zugunsten des Oben, der Himmelfahrt, einseitig so verlagere, daß die Inkarnation bedeutungslos werde: „Es gibt kein wirkliches Eingehen des Herrn in die irdische Wirklichkeit mehr“[2917].

Dies verdeutlicht Ratzinger damit, daß nach Calvin bei der Frage des Emporziehens durch den Heiligen Geist keine Besonderheit der Eucharistie gebe, die so gleichwertig etwa neben

---

2911 Dies sei zu Stefan Oster erwidert, der eine Datierung der Auseinandersetzung Ratzingers mit den hier vorgelegten Fragen „Ende der 1950er Jahre“ vermutet. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 206. Auch in der genannten Vorlesungsmitschrift konnten wir manchmal eine Nähe zur damaligen holländischen Diskussion vermuten, die von ihr geprägten Begriffe fehlen aber zur Gänze.

2912 „Freilich zeigt bei näherem Zusehen gerade *sein* Versuch, dass es eine einfache Wiedererneuerung des Vergangenen nicht gibt: Tausend Jahre Geschichte kann man nicht ungeschehen machen, es gibt kein Zurück hinter die Fragestellungen, die einmal aufgebrochen sind.“ Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 274.

2913 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 275.

2914 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 275.

2915 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 275.

2916 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 276.

2917 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 276.

der Schriftlesung und Predigt erscheine: „Es gibt bei dieser vollständigen Dynamisierung kein eindeutiges Proprium der Eucharistie mehr.“[2918]

Folgende Formulierung ist in diesem Zusammenhang sehr interessant, wenn Ratzinger betont:

> „Das ganz und gar pneumatisch-dynamische Verständnis des Kults bringt solche Gedanken mit Notwendigkeit hervor, die zwar eine gewisse Form von eucharistischer Realpräsenz nicht aufheben, sie aber doch mit der allgemeinen Realpräsenz im Glauben gleichbedeutend werden lassen.“[2919]

Zunächst einmal bezeichnet diese Äußerung zwar sicher keinen Bruch in Ratzingers Denken, sie markiert aber zumindest eine Neuorientierung seiner Stoßrichtung. Bislang war er sehr bemüht, das Dynamische hervorzuheben. Das Dynamische hat er dabei von seiner Promotionsschrift her im Kirchen- und Liturgiebegriff sehen können (Vollzug des Leib-Christi-Seins), aber auch von seinen christologischen Studien über den Begriff der Existenzweise des Pascha.[2920] Lassen wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gelten, dann war er stets bemüht, die Aktualpräsenz des sich vollziehenden Herrn im Gottesdienst der sich vollziehenden Kirche hervorzuheben. Jetzt aber erscheint erstmals, vordergründig als eine Kommentierung der Lehre Calvins, eine sehr prinzipiell verfaßte Warnung, die sich gegen eine Überbetonung der Aktualpräsenz richtet, weil diese das Besondere der eucharistischen Gegenwart zu stark relativeren würde.

Diese Gedanken fehlen im Zeugnis der Vorlesungsmitschrift von 1963 zur Eucharistielehre, die ansonsten zuweilen wörtliche Übereinstimmung in den Punkten aufweist, die den vorliegenden Beitrag berühren. Das und auch die gedankliche Zäsur, die hier erscheint, spricht dafür, daß Ratzinger sich hier zumindest in der publizierten Fassung ein Anliegen von Papst Paul VI. in seiner Enzyklika Mysterium Fidei von 1965[2921] zu eigen machen könnte. In dieser Enzyklika, die übrigens auch vom noch versammelten II. Vatikanischen Konzil rezipiert worden ist[2922], bemerkt Paul VI. genau jene relativierende Fassung der eucharistischen Real-

---

2918 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 276.

2919 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 276.

2920 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 662.

2921 Papst Paul VI., Enzyklika Mysterium fidei, in AAS 57 (1965), 753-774.

2922 Vgl. CD 15, Anmerkung 9; PO 5, Anmerkung 19 und PO 13, Anmerkungen 15. Dies sei auch zu Eisenbach gesagt, der diesen Umstand nicht berücksichtigt, wenn er in Bezug auf die Enzyklika den Eindruck erweckt, diese bleibe hinter dem Konzil zurück. Das bezieht er zwar zugegebenermaßen auf die Liturgiekonstitution, wobei die Frage der Gegenwartsweisen Christi im Fokus seiner Untersuchung liegt; ein Konzil ist aber sicher auch als Ganzes zu würdigen, und da spielt es auch eine Rolle, wenn es selbst sich mehrfach auf diese Enzyklika bezieht. Hätte es einen so großen Gegensatz zur theologischen Konzeption von Sacrosanctum Concilium gegeben, hätten diese Verweise starken Widerspruch erweckt. Die Enzyklika galt den Konzilsvätern jedenfalls als nicht so unerwähnenswert, wie manchmal der Eindruck erweckt wird. Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 646-649. Besonders: „Man

präsenz, die auch Ratzinger hier thematisiert, und versucht ihr mit einer authentischen Interpretation von Artikel 7 der Liturgiekonstitution zu wehren.[2923] Ratzinger scheint nun, von diesem theologiegeschichtlichen Kontext her, nach wie vor die nach oben gerichtete, pneumatische und dynamische Struktur des Gottesdienstes zu betonen, ihrer Verabsolutierung aber zugleich die nötigen Grenzen aufzuzeigen.

Auf der Grundlage des bisher Gesagten fordert Ratzinger eine Neuorientierung der Kulttheologie. Systematisierend faßt er dazu alles nochmal zusammen: Calvin setzt einer „vollständigen Herziehung Gottes und Christi ins Irdische … eine radikale Theologie der Himmelfahrt“[2924] entgegen. Das Irdische verflüchte sich dabei fast ganz. Einem „statisch gewordenen Eucharistieverständnis“ setzt er „ein radikalisiert dynamisches Verständnis“[2925] entgegen, wobei nur im Vollzug des Sakramentes das Emporziehen geschehe. Dem tendenziellen Monophysitismus setze er „eine radikale Betonung der Menschheit“[2926] auch nach Auferstehung und Himmelfahrt entgegen.

Dabei gilt aber auch, daß Calvin „selbst das Opfer der ihm eigenen Systematisierungstendenz geworden ist“[2927]. Verloren gehe auch hier die augustinische Corpus-Christi-Lehre mit ihrem unauflöslichem Zusammenhang von Eucharistie und Kirche. Ratzinger urteilt sehr subtil:

> „Hier zahlt Calvin seinen Tribut an das von ihm bekämpfte Mittelalter, dessen individualistische Grundeinstellung zum Sakrament er in seiner Eucharistielehre unbemerkt übernimmt und zu äußerster Konsequenz führt.“[2928]

Anschließend wendet sich Ratzinger der Eucharistielehre Luthers zu. Seine Konsubstantiationslehre beinhalte die „Anerkennung der Substanz-Kategorie zur Bestimmung der Realitätsform der eucharistischen Wirklichkeit“ und zugleich die „Ablehnung der Kategorie der

---

wird vermuten dürfen, daß der Papst mit diesen Akzentsetzungen nicht nur den genannten theologischen Einseitigkeiten entgegenwirken, sondern auch die nach der Abstimmung der Liturgiekonstitution noch offengebliebenen Wünsche und kritischen Einwände mehrerer Konzilsväter berücksichtigen wollte. Es ist in der Enzyklika jedoch nicht gelungen, diese berechtigten und im Hinblick auf die Eucharistielehre notwendigen Ergänzungen in die theologische Konzeption der Liturgiekonstitution zu integrieren.“ (Ebd. 649).

2923 Vgl. Papst Paul VI., Enzyklika Mysterium fidei, in AAS 57 (1965), 753-774, hier: 762-764.

2924 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 277.

2925 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 277.

2926 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 278.

2927 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 278.

2928 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 278.

Transsubstantiation“[2929], um die eucharistische Gegenwart auf den Vollzug des Sakramentes einschränken zu können.[2930] Hinter dieser Ablehnung stehe nämlich auch ein Unterschied zwischen dem Begriff der Substanz und jenem der Transsubstantiation:

> „Der bloße Substanzbegriff als nähere Umschreibung dessen, was mit Realpräsenz gemeint sei, lässt sich noch dynamisch durch ein »cum« mit Brot und Wein verbinden und so in den dynamischen Zusammenhang von exhiberi und sumi eingrenzen. Transsubstantiation zu behaupten heißt demgegenüber die Ontologie in einem sehr viel radikaleren Maß beanspruchen, es schließt notwendig ein Geschehen auf Dauer ein und zieht damit die Verlängerung der Eucharistie und ihrer Wirklichkeit über den Augenblick der sakramentalen Feier hinaus mit innerer Notwendigkeit nach sich.“[2931]

Mit Peter Pfeiffer interpretiert Ratzinger das extra usum im Sinne Luthers als „extra institutionem Christi“, womit ein „Stiftungsrahmen“[2932] umschrieben werde, den es zu wahren gilt. Diesen Stiftungsrahmen könne man mit den Worten »Nehmet, esset« näher bestimmen.[2933] Eigentliche Intention Luthers sei es, biblisch begründet „zur ursprünglichen Reinheit der Einsetzung des Herrn zurückzukehren“[2934]. Eigentliches Problem des Transsubstantiationsbegriffes sei es, daß dieser philosophische Begriff die Herrschaft der Philosophie über den Glauben deutlich zeige, weil er notwendigerweise zur „Dauergegenwart“[2935] und der daraus zu folgernden und den Einsetzungsrahmen überschreitenden Anbetung führe.[2936]

Ratzinger ergänzt diese Darstellung noch mit Verweis auf die zahlreichen Studien von Erwin Iserloh,[2937] der zeigt, daß Luther die Philosophie nicht habe außen vor lassen wollen. Im Spätmittelalter habe es aber eine tiefgehende Umwälzung der Kategorienlehre gegeben, die Substanz mit Masse gleichgesetzt habe. Dadurch sei der Transsubstantiationsbegriff nicht mehr verständlich gewesen.[2938] Manche haben dennoch diesen Begriff im Gehorsam

---

2929 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 279.

2930 Vgl. ebd.

2931 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 279.

2932 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 280.

2933 Vgl. ebd.

2934 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 280f.

2935 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 281.

2936 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 281 und zuvor schon kurz: 279. Ratzinger bemerkt aber auch, daß dieser Begriff die eucharistische Anbetung nicht geschaffen habe. Ebd. 281.

2937 Erwin Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer (RGST 73/74), Münster 195; ders., Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (KLK 10), Münster 1952; ders., Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (VIEG 8), Wiesbaden 1956; Erwin Iserloh / Peter Meinhold, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960. Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 281[8].

2938 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 282.

gegenüber dem Glauben weitergetragen; in diesem Punkt wurde der Glaube aber nicht mehr rational gestützt. Luther habe sich mit anderen dem Begriff der Konsubstantiation zugewandt, dabei ganz entschieden die eben gezeigten weiteren Konsequenzen gezogen. Ratzinger bemerkt:

> „Hier wurden die Grenzen der theologischen Doktrin verlassen und die Kirche, die sich in dieser Doktrin wie in ihrer Anwendung als Basis der Frömmigkeit tiefgehend engagiert hatte, selbst mit in Frage gestellt.“[2939]

Auch gegen Luther richtet Ratzinger den Vorwurf, das sich Geschichte nicht zurückdrehen lasse, also den Vorwurf eines gewissen Anachronismus.[2940] Konkret:

> „Man kann, nachdem die Frage der Transsubstantiation erhoben ist, nicht mehr so über die Eucharistie sprechen, als bestünde diese Frage noch nicht. Auch wenn man versucht, hinter sie zurückzukommen, tut man nicht mehr einfach dasselbe, als gebe es sie noch nicht.“[2941]

Auch in dieser Bemerkung könnte man einen impliziten Bezug zur Enzyklika Mysterium fidei vermuten. Papst Paul VI. formuliert als Prinzip, aus dem er die Notwendigkeit des Begriffs der Transsubstantiation folgert:

> „quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivionem adducere liceat aut eam ita interpretari ut genuina verborum significatio seu probata conceptuum vis extenuetur.“[2942]

Allerdings findet sich diese Bemerkung auch bereits im Zeugnis der Vorlesungsmitschrift von 1963[2943], dürfte also wohl das Denken Ratzingers wiedergeben.

Luther habe jedenfalls nicht zur Ursprünglichkeit der Einsetzung Christi zurückgefunden, sondern „Neues zur Eucharistie gesagt“[2944]. Neben der Konsubstantiation betreffe dies auch die Ubiquitätslehre; letztere leite sich von seiner Auffassung der communicatio idiomatum her und sei „der radikale Gegensatz zu Calvins strenger Theologie der Himmelfahrt“.[2945]

2939 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 283.

2940 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 283.

2941 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 283.

2942 Im vollen Kontext: „Compertum namque habemus inter eos, qui de hoc Sacrosancto Mysterio loquendo scribendoque disserunt, esse nonnullos qui circa Missas quae privatim celebrentur, circa dogma Transsubstantiationis et cultum Eucharisticum tales vulgent opiniones, quae fidelium animos perturbent inque eorum mentes non modicam de rebus fidei ingerant confusionem, quasi cuique doctrinam semel ab Ecclesia definitam in oblivionem adducere liceat aut eam ita interpretari ut genuina verborum significatio seu probata conceptuum vis extenuetur.“ Papst Paul VI., Enzyklika Mysterium fidei, in AAS 57 (1965), 753-774, hier: 755.

2943 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 94.

2944 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 283.

2945 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 284.

Hier verweist Ratzinger auf die Relativierung der Eucharistielehre, die gerade die Ubiquitätslehre konsequenterweise mit sich bringt:

> „Insofern ist Christi Leib *überall*, auch in jedem Stein, in Feuer und Wasser. Freilich: *wir* können ihn nur dort finden und ergreifen, wo er uns durch sein Wort dazu anweist. »Ein anderes ist, wenn Gott da ist, und wenn er *dir* da ist.« So lehrt uns das Wort der Einsetzung, den an sich überall und so auch in *jedem* Brot gegenwärtigen Christus-Leib in einem besonderen Brot suchen und finden."[2946]

Ratzinger sieht mit Verweis auf einige Luthertexte eine „dreifach[e] Reduktion"[2947] des Sakramentenverständnisses, nämlich auf Wort, auf das Ich des Glaubenden und auf die Vergewisserung der Sündenvergebung.[2948]

Auf diesem Hintergrund wendet sich Ratzinger der aktuellen Problematik zu, die von philosophischen und naturwissenschaftlichen Fragen bestimmt ist. Zugespitzt läuft das auf die Frage hinaus, ob die Formulierung der Transsubstantiation nur mit dem mittelalterlichen Weltbild im 12. und 13. Jahrhundert verstehbar und mit diesem auch überholt sei.[2949]

Über die Geschichte der Begriffe Substanz und Transsubstantiation setzt bei der Feststellung an, daß der bis ins Spätmittelalter zurückreichende klassische physikalische Substanzbegriff, der Substanz und Masse gleichgesetzt hatte, heute durch die Quantenphysik überholt sei.[2950] Von beiden Theorien aber unterschiede sich der metaphysische Substanzbegriff des Hochmittelalters grundlegend.[2951] Das bedeute aber auch eine prinzipielle Trennung der Ebenen bei der Frage der Transsubstantiation.

Die Neusicht des Problems geht Ratzinger im wesentlichen wissenschaftstheoretisch an. Die hochmittelalterliche Metaphysik sei in einem dreifachen Sinn als „vorkritisch"[2952] zu

---

2946 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 284.

2947 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 285.

2948 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 285.

2949 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 286.

2950 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 287.

2951 „Indem die Hochscholastik die quantitas als Accidens auffasst, ordnet sie den *gesamten* Gegenstandsbereich der Physik der Region dessen zu, was der Metaphysiker »Accidens« nennt – den Raum des Phänomenalen, der »Erscheinungen«, nicht dem des Noumenalen." Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 288. Ratzinger macht aber insofern auch im 12. und 13. Jh ein Problem aus, weil „die grundsätzlich intendierte Trennung des metaphysischen Begriffs vom physikalischen Phänomen nirgendwo konsequent durchgehalten war." (Ebd.) Oster meint, daß Ratzinger hier „zu sehr der kantianischen Trennung von Phänomen und Noumenon" verhaftet sei. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise". Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 211.

2952 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 289.

verstehen: Sie habe selbst nicht immer ihre Grenzen zur Physik gewahrt, zudem habe sie Kants erkenntnistheoretischen Einwände noch nicht rezipiert[2953] und schließlich habe sie Luthers Frage nach Philosophie in der Theologie nicht aufgearbeitet.[2954] In seiner wissenschaftstheoretischen Skizzierung stößt Ratzinger somit auf eine „Grundsatzfrage ..., die Theologie, Philosophie und Physik gleichermaßen betrifft“[2955], näher hin auf einen

> „Knotenpunkt, an denen die drei wesentlichen Weisen, in denen der Mensch Wirklichkeit vernimmt und sich zu ihr stellt, aufeinander stoßen und sich über ihre jeweiligen Grenzen und ihr mögliches Zueinander Rechenschaft ablegen müssen.“[2956]

Ein solcher Knotenpunkt sei die logische Folge des „Totalitätsanspruch[s] des Glaubens“.[2957] Die gerade dargestellte wissenschaftstheoretische und von Ratzinger hier als eminent fundamentaltheologisch bezeichnete Frage[2958] möchte er exemplarisch von der Transsubstantiationslehre her angehen. Dabei greift er auf die zuvor getroffene Unterscheidung zurück, die „Substanz“ bei diesem Begriff strikt der Metaphysik zuordnet. Wie auch nach dem Zeugnis der Vorlesungsmitschrift von 1963 bezieht Ratzinger sich hier auf die betreffenden Studien von Carlo Colombo,[2959] der theologisches, philosophisches und physisches Interesse strikt trennt. Dies richtet sich innertheologisch auch gegen Meinungen, die genannte Ebenen miteinander vermischen.[2960]

Auf die Transsubstantiation bezogen verdeutlicht Ratzinger:

2953 Oster bemerkt, daß Ratzinger sich „damals in die Tradition Kants stellen und jedenfalls nicht hinter dessen Fragestellungen zurück wollte“. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 211. Strenggenommen bringt Ratzinger aber nur zum Ausdruck, daß die klassische Metaphysik noch nicht diesen Fragen geantwortet habe, ähnlich wie er es eingangs ja auch über die Theologie gegenüber den Einsprüchen der Reformatoren bemerkt. Man kann Oster aber zustimmen, wenn er Ratzingers damalige Intention mit „im kantischen Sinne *kritisch* gereinigte Metaphysik“ zu fassen sucht. (Ebd. 212). Die Wertschätzung Ratzingers gegenüber der Metaphysik betont auch Oster. (Ebd. 211).

2954 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 289.

2955 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 289.

2956 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 289.

2957 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 289.

2958 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 290.

2959 Vgl. Carlo Colombo, Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transsustanziazione, in „La Sculoa Cattolica 83“ Milano 1955, 89-124. Bei der Besprechung der Vorlesungsmitschrift finden sich noch weitere Angaben.

2960 Zu Philosophie und Eucharistielehre: Vgl.. Xavier Tilliette, Problèmes de philosophie eucharistique. I. Descartes et Leibnitz, in: Gregorianum 64 (1983), 273-304 und ders.: Problèmes de philosophie eucharistique. II: Rosmini et Blondel, in: Gregorianum 65 (1984), S. 605-633; Stefan Oster, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg/Basel/Wien 2010.
Von evangelischer Seite zur Transsignifikation: Notger Slenczka, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66; Universität Göttingen Dissertation 1990), Göttingen 1993.

> „Physikalisch und chemisch geschieht durch die Eucharistie nichts. Das ist nicht ihre Wirklichkeitsebene. Aber gläubiges Stehen zur Wirklichkeit schließt zugleich die Überzeugung ein, dass Physik und Chemie nicht das Ganze des Seins ausschöpfen, dass also nicht gesagt werden kann, wo physikalisch nichts geschehe, sei überhaupt nichts geschehen. Im Gegenteil: Das Eigentliche liegt hinter dem Physikalischen.“[2961]

Diesem Eigentlichen nun will er nachgehen, wobei hier eine Kritik am aristotelischen Substanzbegriff der Hochscholastik in seinen Gedanken eingehen. Dieser sei wegen seiner starken Prägung vom Hylemorphismus her, den Ratzinger „als Dualismus von Materie und Form“[2962] charakterisiert und wegen der bereits angeklungenen „zu starken[n] Verschlingung von Metaphysik und Physik“[2963] ungenügend.[2964]

Stattdessen rekurriert Ratzinger auf die Schöpfungslehre.[2965] Aus ihr „könnte … ein dem Glauben gemäßes Verständnis von Substanz sich formen“[2966]. Dazu entwickelt er eine philosophische Gedankenfolge. Demgemäß definiert er das Sein des Geschöpfs im Sinne einer „doppelte[n] Substanzialität“[2967], nämlich als „Sein-von-woanders-her“ und zugleich „Sein-in-Selbständigkeit“[2968]. Dies werde ergänzt durch die Wesensart des personalen Seins als einer „besondere[n] Weise des Selberseins“[2969]. Auf die Frage der Transsubstantiation übertragen bedeutet dies:

> „Brot und Wein nehmen zunächst an der allgemeinen Selbständigkeit des kreatürlichen Seins teil, sie haben teil an der grundsätzlichen »Substanzialität«, die dem Geschaffenen als einem selbständigen Sein neben dem göttlichen Sein zukommt. Transsubstantiation aber besagt, dass diese Dinge diese ihre kreatürliche Selbständigkeit verlieren, dass die aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen und dass sie statt dessen zu *reinen* Zeichen Seiner Anwesenheit unter uns werden.“[2970]

2961 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 291.

2962 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 291.

2963 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 291.

2964 Stefan Oster bemerkt, daß Ratzinger hier dem Substanzbegriff der Hochscholastik und „insbesondere dem Thomas' von Aquin nicht ganz gerecht wird, sondern diesen eher verkürzt.“ Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 213.

2965 Oster bemerkt zusätzlich zu seiner vorherigen Feststellung, daß Ratzinger „mit der Aufnahme des Schöpfungsgedankens für die Substanzfrage genau in der Linie von Thomas weiterdenkt.“ Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 213.

2966 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 291.

2967 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 291.

2968 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

2969 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

2970 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

Brot und Wein seien durch die Transsubstantiation

> „in ihrem *Wesen*, in ihrem Sein, *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem Wesen *Dinge* waren. Und sie sind darin wahrhaft »umsubstanziiert«, in ihrem Tiefsten und Eigensten, in ihrem Sein, in ihrem wahren An-sich getroffen.“[2971]

Ratzinger hält in seiner Gedankenfolge auch hier physis und metaphysis strikt getrennt voneinander. Oster bemerkt, daß Ratzinger hier mit „d[er] Rede vom bloße [sic!] ‚Zeichen-sein‘ anknüpft an die kantische Phänomen-Ebene“[2972], die Ratzinger mit der scholastischen Ebene der Accidentien gleichsetze. Der nächste Schritt ergibt sich nach Oster logisch aus dieser Entscheidung:

Von diesen Gedanken her hält Ratzinger nämlich die Konsubstantiationslehre insofern mit der Transsubstantiationslehre vereinbar, wenn erstere sich auf die naturwissenschaftliche Ebene begrenze. Er weist aber doch auf Probleme „eines Nebeneinander zweier Substanzen“ hin, „die man beide im gleichen Sinn »Substanz« nennen könnte und müsste“. Die sei „philosophisch und theologisch zu vordergründig und oberflächlich“[2973]. Denn in der Tat seien die beiden Substanzen nicht schlicht nebeneinander zu setzen:

> „Die Realität von Fleisch und Blut Christi bedeutet nicht eine zusätzliche Substanz von der gleichen Art wie Brot und Wein. … Die Gegenwart Jesu Christi bedeutet etwas vom Wesen her anderes als die Gegenwart physikalischer Größen und konkurriert ihnen daher nicht. Sie bedeutet die Einbeziehung von Brot und Wein in die machtvolle Gegenwart des Herrn, die die Dinge in ihrem Seinsgrund trifft und so in dieser ihrer verborgenen, wahrhaft meta-physischen Tiefe erneuert und verwandelt.“[2974]

Diese bislang von der Schöpfungslehre abgeleiteten, prinzipiell philosophischen Gedanken überträgt Ratzinger auf die Theologie im Sinn der Gegenwartsweise Christi. Diese Gegenwartsweise der Substanz nach[2975] meine:

> „Christus ist anwesend seinem wesentlichen Selbstsein nach, in das er die Kreatur einbezieht, dadurch, dass Er sie zu Zeichen Seiner Anwesenheit macht.“[2976]

2971 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292. Dies wäre prinzipiell für alle Geschöpfe möglich: „Was grundsätzlich in allen Kreaturen steckt: dass sie Zeichen sein können und sollen Seiner Anwesenheit, das wird hier durch das sakramentale Wort in höchstem Maße Wirklichkeit.“ (Ebd.)

2972 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 216. Ebenso identifiziere er den klassischen Substanzbegriff mit Kants Begriff des Noumenalen (ebd.). Dies verwundere angesichts der späteren kritischeren Sicht Ratzingers auf Kant.

2973 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 293.

2974 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 293.

2975 Ratzinger bezieht sich auf Thomas, STh III 76 5. Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 293 und 293[17].

2976 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 294.

Dabei darf man, um Mißverständnisse zu vermeiden, natürlich nicht den eben herausgearbeiteten speziellen Zeichenbegriff übersehen, der hier gemeint ist. Es sind eben Zeichen, die per se keinen Selbstand mehr haben, deren Wesen selbst die reine Zeichenhaftigkeit geworden ist.[2977]

Wohl um jede Gefahr der Verdinglichung der eucharistischen Gegenwart zu vermeiden,[2978] ergänzt Ratzinger, daß die durch das Kreuz hindurchgegangene Liebe Christi anwesend sei, durch die er sich gewährt.[2979] Bringt man dies zusammen mit den Gedanken seiner Anwesenheit als Ganz-auf-den Vater bezogenen (relatio subsistens), bzw. versteht man die Aussagen hier von diesem Hintergrund her, so kommt man zu einem personalen Begriff der eucharistischen Gegenwart. Darauf zielt seine ganze Argumentation.[2980]

Dies wird nochmals deutlich, wenn er sich abschließend nochmals dem Einspruch der Reformatoren zuwendet. Gegen die Ubiquitätslehre hebt er hervor, daß

> „die neue Seinsweise des auferstandenen Herrn keine einfache naturale Ubiquität bedeuten kann, ja, dass sie überhaupt nicht »secundum modum naturae« …, sondern »secundum modum personae« zu verstehen ist“, also „auf personale Weise und in der Zuordnung auf Personen hin.“[2981]

Auch sagt er, Christus sei „da durch das Angebot seiner Nähe, seiner Agape auf uns hin.“ Diese Formulierung weist deutlich auf den eben erwähnten christologischen Hintergrund der Frage. Die personale Gegenwart sei bereits bei der göttlichen Allgegenwart gegeben, die ebenfalls nicht nach der Weise von Dingen zu verstehen sei. „Erst recht gilt solches im heilsgeschichtlichen und sakramentale Bereich.“[2982] Personale Gegenwartsweise ist nach

---

2977 Oster weist hier eine große Übereinstimmung mit Thomas von Aquin nach. Vgl. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 214f.

2978 Vgl. dazu die Bemerkungen von Oster zu Ratzingers Abneigung gegen einen statischen Substanzbegriff: Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 225-227.

2979 Wörtlich: „Anwesend ist Seine durch das Kreuz hindurchgegangene Liebe, in der er sich selbst (die »Substanz« Seiner selbst): Sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du als heilsschaffende Wirklichkeit uns gewährt.“ Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 294.

2980 Oster weist darauf hin, daß die Übernahme der kantischen Entscheidung Ratzinger gedient habe, zur personalen Gegenwartsweise hinzuführen. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 216f. Er betont aber, daß sich auch bei Thomas „der Substanzbegriff im Personbegriff vollendet.“ Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 215.

2981 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 294.

2982 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 294.

Ratzinger zu verstehen „von der Weise her, in der Liebe allein anwesend sein kann“[2983] und dies verwirkliche sich im Sakrament der Kirche, das selbst wiederum von der sich schenkenden Liebe her verständlich werde.[2984]

Ratzinger bezieht nun ganz offensichtlich Gedanken ein, die ihn schon in „Kirche als Tempel des Heiligen Geistes“, also zeitgleich, beschäftigt hatten. Dabei geht es um die Existenzweise des Auferstandenen, die die Grenzen der σάρξ gesprengt habe.[2985] So beschreibt er auch hier den erhöhten Herrn als den ganz Offenen.[2986] Der Herr gewährt sich, weil er vergeistigt ist und als Vergeistigter in der Offenheit steht. Außer acht bleibt aber, wie Oster richtig bemerkt, „das *personale* Empfangen dieser Gabe“,[2987] die eine absolute ist, weil der Herr sich ganz schenkt.

Auf diesem Hintergrund möchte er die intentio recta der Ubiquitätslehre herausarbeiten und bemerkt: „Der Herr, der als Auferstandener die Grenze des geschichtlichen Existierens überwunden hat, kann sich gewähren, wann und wo er will.“[2988] Und er tue dies als sich frei Gewährender „vorrangig und in letzter Tiefe im Sakrament seines Leibes und Blutes.“[2989] Die Gewährung vollzieht sich also in der Liturgie, d.h. „er gewährt sich durch das danksagende Gebet Gebet der in seinem Namen versammelten Kirche hindurch.“[2990]

Dies genügt Ratzinger. „Der lebendige Herr gewährt den Menschen in den sakramentalen Zeichen sich selbst, die Einbeziehung in die Wirklichkeit seiner Liebe.“[2991] Er betrachtet im vorliegenden Beitrag die klassischen philosophischen Distinktionen, die mit der Eucharistielehre verbunden sind, als überflüssig.[2992] Dies ist wohl seine Antwort auf den Vorwurf

---

2983 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 294.

2984 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 294.

2985 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338

2986 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 295.

2987 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 224.

2988 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 295.

2989 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 295.

2990 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 295.

2991 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 296.

2992 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 295f. Stefan Oster weist darauf hin, daß Ratzinger so denken kann, weil er, wie oben angedeutet, die kantischen Begriffe übernimmt und auf Substanz und Akzidenz anwendet. Vgl. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer

Luthers, die Philosophie würde die Institutio beherrschen. Gegen Calvin bemerkt Ratzinger, daß sich die Existenzweise des Auferstandenen nicht lokal begrenzend fassen lasse, also auch nicht im Himmel.[2993]

Eine abschließende theologische Perspektive hebt die hier dargestellte und im ökumenischen Gespräch vorgetragene Einzelfrage auf ein allgemeines Niveau der inneren Zuordnung von Inkarnationstheologie und Theologie des erhöhten Christus. Der rechte Ausgleich beider war ihm schon zuvor ein Anliegen.[2994] Hier bemerkt er ganz auf dieser Linie, daß „Inkarnation als theologische Aussage nicht abtrennbar von Kreuz und Auferstehung" sei, „so wie freilich umgekehrt diese österlichen Ereignisse nur auf der Basis der Inkarnation ihren wahren Sinn behalten können."[2995] Die Eucharistielehre bestimmt er dabei unter ausdrücklichem Bezug auf die Inkarnation als eine österliche.[2996] Denn das hier eingeschlossene und mitgedachte „Ja zur Inkarnation vollzieht sich im Raum der Auferstehung",[2997] die die eucharistische Vergegenwärtigung erst ermögliche. Eingeschlossen sei dabei der Bezug zur Eschatologie, insofern die Anwesenheit Christi eine noch verborgene sei.[2998]

Auf dem Hintergrund von „Kirche als Tempel des Heiligen Geistes" haben diese Aussagen pneumatologische Implikationen. Es handelt sich zumindest um Perspektiven, die man in der Zusammenschau entwickeln könnte. Dort jedenfalls sieht Ratzinger die vergeistigte Existenzweise des Erhöhten als Ermöglichungsgrund der Vergegenwärtigung.[2999] Ansonsten ist dieser Ermöglichungsgrund oft in seinem Werk schlicht die Kirche als corpus totus. Von diesen Ansätzen her wird der Raum des Wirkens des Heiligen Geistes zu erfassen sein: Der vergeistigte Herr gewährt sich frei durch das Gebet der versammelten Kirche[3000], weil die Kirche, sein Leib, *im Heiligen Geist* versammelt ist. Zumindest zielen alle bisherigen Aussagen in diese Richtung.

(Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 217.

2993 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 296.

2994 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 211.

2995 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 297.

2996 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 297.

2997 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 297.

2998 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 298.

2999 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 338.

3000 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 295.

Es verdient festgehalten zu werden, daß Ratzinger von seinen Überlegungen her die Lehre der Transsubstantiation als „weder denkerisch unvertretbar noch kirchentrennend“[3001] bezeichnet.[3002]

Stefan Oster kann zeigen, daß Ratzingers kantische Vorentscheidungen, die in diesem Beitrag – entgegen seinem sonstigen Denken[3003] – deutlich werden, auch zu Problemen hinsichtlich des personalen Zieles führen, das Ratzinger hier in bezug auf die Eucharistielehre selbst anstrebt. Den gereinigten Substanzbegriff verfolge Ratzinger über die Schöpfungslehre und mit Bezug auf die Existenzweise des Auferstandenen.

> „Die kritische Trennung von Phänomen und Noumenon scheint ihm den Freiraum dafür zu eröffnen, dies auch konsistent zu denken. Aber die Schwierigkeit daraus ergibt sich nun in derselben Weise, wie sie grundsätzlich auch in der kantischen Philosophie besteht. Wenn nämlich in der *endlichen* Person die entscheidenden Vollzüge des Personalen, nämlich das *geistige* und sprachliche Erkennen und das *freie* Streben und Wollen eher dem Bereich des Substantialen zugehören, und wenn dieses sich aber nur in und durch die akzidentielle Dimension äußert und ausdrückt, dann kann man gerade nicht sagen, dass ‚eine substantielle Änderung im metaphysischen Verstand kein physikalisches Phänomen darstellen kann‘, wie Ratzinger meint.“[3004]

Oster schlägt stattdessen einen anderen Weg vor. Er hält eine „kritische Reinigung“ der klassischen Metaphysik entlang „der Trennlinie von bloß Gegenständlichem und Lebendigem, insbesondere dem personal-Lebendigem“[3005] für notwendig. Ratzinger selbst gehe in anderem Kontext in diese Richtung, folglich lasse sich ein solcher Weg mit seinem prinzipiellen Ansatz verbinden. Es bedeute, „das eigentlich Seiende primär als das Personale zu denken – und damit weder primär als das Noumenon und auch nicht primär als statische Essenz.“[3006] In diesem Sinne erschiene Christus gegenüber Vater und Welt primär von seinem personalen Vollzug her in einem „vertieften Sinn [als, Anm. S.C:] *Substanz* oder besser

---

3001 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 298.

3002 In diesem Sinne untersucht Frank Ewerszumrode OP calvinische und katholische Abendmahlslehre: Frank Ewerszumrode, Mysterium Christi spiritualis praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive (zugleich Universität Mainz Dissertation 2011), Göttingen 2012.

3003 Vgl. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 228.

3004 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 227.

3005 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 228.

3006 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 228.

Subsistenz“[3007]. Diese Substanz meine „das Sein Christi in der Kommunikation“.[3008] Von hier stellt Oster wieder die Frage nach der Möglichkeit des Empfängers.

Er knüpft auf dem Weg zu einer Lösung mit Blick auf Ratzingers Beitrag daran an, im Personalen die Vollendung des Substanzbegriffes zu sehen. Das nicht-personale „hätte dann zwar Anteil an dem Eigenstand des Substantialen“[3009], aber nicht im Vollsinn. In einem weiteren Schritt müsse man zeigen, daß endliches personales Sein sich erst in der Liebe vollende.[3010] Der eigentliche Empfänger des Herrn könne aber per se nicht der Sünder sein. Ein solcher Empfang ist nach Oster

> „nur möglich und denkbar durch eine Gestalt heiler, geschaffener Personalität, die ihrerseits so sehr in der Lage ist, dass ihr Sein-beim-ganz-Anderen, nämlich bei Christus, die tiefste Weise ihres Selbstseins ist.“[3011]

Dies sei „die Mutter des Herrn als Urbild und Herz der Kirche.“[3012] Interessant ist, daß Oster hier Maria im Vollsinn „als kollektive Person“[3013] verstanden wird, um die reine Ebene des Symbolischen zu überwinden. Es müßte aufgewiesen werden, wie

> „Maria als personal-ontologische Gestalt der Kirche die universale, *geschöpfliche* Stellvertreterin dieses göttlichen Stellvertreters ist, die an einer Stelle steht, an der Gott selbst personal empfangen und als Liebe zur Welt gebracht wird.“

Dies würde einen Raum eröffnen, in dem die Glieder der Kirche, die stets erlösungsbedürftig bleiben, lernen, „den Erlöser personal zu empfangen.“[3014]

3007 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 229.

3008 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 229.

3009 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 229.

3010 „Mit einer solchen Bestimmung hätten die Dimensionen des Relationalen und des Existentiellen voll Eingang gefunden in einen von der Tradition her über das Schöpfungsdenken weiterentwickelten Substanzbegriff, der aber gerade durch die relationale und existentielle Dimension des Personalen seine eigentliche Vertiefung und Dynamik gewinnt.“ Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 230.

3011 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 230.

3012 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 230.

3013 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 231.

3014 Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 231.

Hier ist marianisch verankert, was sich bei Ratzingers Stellvertretungslehre bislang zeigte: die Kirche als ein System von Stellvertretungen. Zudem läßt Osters Ansatz Anknüpfungspunkte zu Ratzingers Corpus-Christi-totus-Lehre ebenso erkennen wie zur Kirche als historischer Trägerin der Heilstat. Deswegen sollte sein Mit-Denken mit Ratzingers Beitrag zur Transsubstantiationslehre hier auch dargestellt werden.

3.3.1.48 Rezension zu: Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart (1967)[3015]

Wie Stefan Oster zu Recht bemerkt, stellt das Werk von Edward Schillebeeckx OP die eigentliche erste Beschäftigung Joseph Ratzingers mit den durch die Holländische Theologie in den 1960er Jahren aufgeworfenen Fragen bezüglich der Eucharistielehre dar.[3016] Ratzinger beginnt mit einer theologischen Kontextualisierung des vorliegenden Buches.[3017] Als captatio benevolentiae nennt er „die gründliche Darstellung der Trienter Diskussion“[3018]. Noch am Ende äußert er Zustimmung „zu den leitenden Intentionen“[3019] des Autors.

Schillebeeckx Nachzeichnung der zeitgenössischen holländischen Theologie sei korrekt und füge sein Werk kontinuierlich in sie ein. Ratzinger vermißt aber einen Hinweis auf die zeitgleiche Entwicklung der deutschsprachigen Theologie, die

> „kaum ein Gespräch über die Transsubstantiation, gleichzeitig aber eine intensive Erneuerung der Eucharistielehre kannte, in der das Verständnis dieses Sakraments ganz vom Akt der liturgischen Feier entwickelt und die ontologische Thematik … an die zweite Stelle verwiesen ... wurde.“[3020]

Mit diesen Worten greift Ratzinger nun eher positiv auf, was er in seinem eigenen Beitrag zur Transsubstantiationslehre eher noch rechtfertigend vorgelegt hatte, nämlich, daß man zu

---

3015 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302. Zuvor erstmals veröffentlicht in: ThQ 147 (1967), 493-496. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 733, und Bibliographische Nachweise, ebd., 740.

3016 Vgl. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 207.

3017 Interessant ist, daß er hierbei das Verantwortungsbewußtsein Schillebeeckx' lobt und zugleich prinzipiell feststellt: „[V]ielleicht sollte man sich von da aus wieder bewusst werden, dass ein Weniger an Öffentlichkeit häufig nur der Sachlichkeit der theologischen Arbeit dienen würde, die bloß Schaden leiden kann, wenn sie sich allzu sehr als »theologia publica« zu etablieren sucht.“ Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 299.

3018 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 299.

3019 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 302.

3020 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 300.

große Vorbehalte gegenüber dieser ontologischen Problematik überhaupt hatte.[3021] In diesen wenigen Zeilen aber wird zugleich deutlich, wo das Herz Ratzingers in puncto Eucharistie- und Liturgietheologie schlägt: Beim Akt-Begriff, den man natürlich nur adäquat in Zusammenschau mit der Corpus Christi-Lehre erfassen kann.

Bereits auf der Ebene der zeitgenössischen Sakramententheologie erfolgt auch ein erster Einwand Ratzingers gegen die in Holland vorgelegten Versuche:

> „Vielleicht ist die spezifische Situation des holländischen Eucharistie-Disputs doch auch daraus entstanden, dass der Impuls dieser sakramental-liturgischen Theologie sich mit den mehr philosophischen Diskussionen des romanischen Raums in einer zu wenig reflektierten Art verbunden hat."[3022]

Mit diesen Diskussionen im romanischen Raum spielt Ratzinger u. a. auf die Kontroverse zwischen Carlo Colombo und Filippo Selvaggi an, die er auch in seinem eigenen Beitrag angeführt hatte.[3023]

Bemängelt wird die zu dürftige Auseinandersetzung mit der Hl. Schrift, obwohl Schillebeeckx das als wegweisend erkannt habe.[3024] Auch hier kann Ratzinger selbst sich auf sehr sicherem Terrain bewegen, spielt die Hl. Schrift in seiner bisherigen Liturgietheologie doch eine große Rolle; man denke nur an die Herleitung der Begriffe corpus Christi und ἐκκλησία.

In seiner Lösung unterscheide Schillebeeckx die Ebenen des Glaubens, der Ontologie und der Naturphilosophie, was ungefähr auch den von Ratzinger zu unterscheidenden Bereichen entspricht. Ratzinger würdigt, daß Schillebeeckx ausdrücklich die Notwendigkeit erkannt habe, die ontologische Ebene einzubeziehen.[3025] Hier trifft das Werk des Dominikaners aber ein wichtiger Einwand. Es bleibe unklar. Unklar bleibe nämlich, wie sich Phänomenologie und Ontologie prinzipiell zueinander verhalten, was

---

3021 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 271f.

3022 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 300.

3023 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 290[14].

3024 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 300.

3025 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 300.

> „zugleich die eigene Lösung … in einer gewissen Undeutlichkeit hinterlässt, die immerhin schon zuvor, besonders in den Ausführungen über Transzendenz durch Interiorität …, zu überzeugenden Einsichten vorgestossen war.“[3026]

Ratzinger nennt weiters einige kritische Einzelbeobachtungen, die sich faktisch aber zum Prinzipiellen hin erstrecken. Es erscheint ihm nicht korrekt, den Substanzbegriff zur Naturphilosophie zu rechnen, vielmehr drücke „sich in ihm eine metaphysische Intention in einer naturphilosophisch gefärbten Vorstellung“[3027] aus. Ebenso sei es kaum nachvollziehbar, den Sakramentenbegriff aus dem Metaphysischen auszugliedern. Es ginge doch auch darum, „was das Sakrament »ist«“.[3028] Würde sich ansonsten Ontologie nicht in die Phänomenologie verflüchtigen? Auf diesen Punkt kommt er am Ende der Rezension zurück und lehnt Schillebeeckx‘ Lehre schon von ihrem erkenntnistheoretischen Prinzip her, also von einer unbestimmten Zuordnung von Phänomen und Wesen her, ab.[3029]

Ratzinger kritisiert auch Details der Darstellung anderer Vertreter der Transsignifikationslehre. Interessant sind seine folgenden Bemerkungen:

> „Der … Begriff von Anamnese ist ungenügend und verkennt die erstrangige Funktion des *Wortes* in der »Eucharistia«, die ja ihren Namen von einem Gebet, nicht vom Mahl empfangen hat. Im Auslassen dieses Faktors (schon in der exegetischen Analyse...) liegt eine der Hauptschwächen des Großteils der neueren Eucharistie-Theologie.“[3030]

Diese Aussage ist insofern von Bedeutung, weil hier zum ersten Mal *ausdrücklich* eine Abkehr von einem wichtigen Schwerpunkt seiner eigenen bisherigen Eucharistietheologie verbal artikuliert wird.[3031] Wir hatten im Rahmen dieser Einzelbesprechung schon gesehen, daß

3026 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 300.

3027 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3028 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3029 „Höchst problematisch erscheint mir die Reduktion des Erkennens auf Wahrnehmung, die praktisch … (im Gefolge des Ineinanderschiebens von Phänomenologie und Ontologie) vorgenommen wird – zumal wenn dann gesagt (und hernach freilich nicht durchgehalten) wird, das Wahrgenommene sei »keine objektive Qualität der Wirklichkeit« … Das ist so doch wohl zu undifferenziert ausgedrückt. Wenn man anschließend hofft, das Eigene der Ontologie gegenüber der bloßen Phänomenologie werde nun doch deutlich, so ist man umso mehr enttäuscht, dass S. 103 alles wieder verwischt wird: »Ich sage also nicht, dass diese (= die eucharistische) Wirklichkeit hinter dem Phänomenalen liegt, sondern dass sie für das gläubige Bewusstsein gerade *im* Phänomenalen erscheint«. Wenn man dem philosophischen Begriff des Phänomenalen treu bleibt (und ihn nicht unter der Hand etwa mit der Idee der kultischen Epiphanie vertauscht), kann man diesen Satz nur entschieden verneinen.“ Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 302.

3030 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3031 Vgl. auch: Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-406.

er nach und nach eine Schwerpunktverlagerung weg von der Mahlgestalt hin zum liturgischen Gedächtnis vornimmt. Hier nun beurteilt er auch erstmals ausdrücklich einen Großteil der damals aktuellen Eucharistietheologie und attestiert ihr die Ausblendung der Wirklichkeit der memoria. Zudem wendet er sich eindeutig vom Mahlcharakter ab als Namensgeber für die Eucharistie und damit auch von der Lehre der Grundgestalt der Messe als Mahl ab. Begründet wird dies hier mit dem liturgischen Wort, also einer Kategorie, die Ratzinger sich im ökumenischen Kontext mehr und mehr erworben hatte.

Ratzinger bemängelt zudem, der „Allerweltsbegriff von Mysterium“ bereite ihm „Missbehagen“[3032]. Er stünde „in einem eigentümlichen Kontrast zu der gleichzeitigen Rede von der »weltlichen Welt«“.[3033] Dies zeigt, wie wichtig ihm selbst nach wie vor dieser Begriff ist, den man bei ihm nicht von seiner Rezeption der Mysterientheologie trennen kann. Ein weiteres bemängeltes Detail ist die Behauptung Schillebeeckx‘ über den Unterschied des von Jesus und des von uns verwendeten Weizenbrotes.[3034]

Deutlich und ausführlich wird Ratzinger auch bei der Schnittmenge von Ekklesiologie und Christologie in der Eucharistielehre:

> „Unhaltbar ist in der vorgetragenen Form die … Idee der gegenseitigen Anwesenheit Christi für die Kirche *und der Kirche* für Christus; damit ist das absolute Prius der Christologie vor der Ekklesiologie, Christi vor seiner Kirche in einer bedenklichen Weise verkannt. Es ist ein Missverständnis der Gedanken Augustins, wenn aus seinen drastisch zugespitzten Predigtanreden, wie »Ihr empfanget euch selbst« usw., eine reale Gegenwart Christi und der Kirche in der Eucharistie abgeleitet wird. Die betreffenden Texte sind betont christologisch gemeint; sie wollen sagen, dass die Gemeinde schon ganz zu Christus geworden ist, sodass im Grunde nur noch Christus da ist; ihre Gefahr liegt im Christo-Monismus, ihre Tendenz sicher nicht in Richtung einer gleichartigen Gegenwart Christi und der Kirche.“[3035]

Dabei ist auffallend, daß es sich hierbei sowohl um Texte handelt, die Ratzinger mindestens seit seiner Promotionsschrift sehr wichtig sind als auch um den engen Bezug zwischen Christus und der Kirche, den er selbst stets betont. Diese Texte werden nun als eine Zu-

---

3032 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3033 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3034 Um die Schärfe Ratzingers hier aufzuzeigen, sei die Stelle wörtlich wiedergegeben: „Ganz unbegreiflich ist mir, was die … Behauptung besagen soll, das Brot, das Jesus täglich gebrauchte, habe den Historikern zufolge wenig zu tun mit dem Weizenbrot, »das die westliche Welt erst seit dem 16. Jahrhundert kennen lernte». Ich weiß nicht, welche Historiker hier gemeint sein könnten; das umfängliche Material, das z. B. der Artikel *Brot* im RAC … vorlegt, ergibt einen völlig anderen Sachverhalt.“ Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3035 Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301f.

spitzung interpretiert, weil Ratzinger ganz offensichtlich bei Schillebeeckx die Gefahr einer merkwürdigen Gleichsetzung von Christus und der Kirche erkennt und u.a. die Superiorität Christi nicht mehr gewahrt sieht.

3.3.1.49 Karfreitag (1967/69)[3036]

Joseph Ratzinger beginnt seine Betrachtung zum Karfreitag mit dem johanneischen Zitat „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben." (Joh 19,37). Schon bald kommt er dabei auf den Gottesdienst der Kirche zu sprechen: „[D]ie ganze Liturgie der Kirche ist nichts anderes als Schauen auf den Durchbohrten"[3037].

Den weiteren Fokus seiner Ausführungen richtet Ratzinger auf die Kulttheologie, wobei er die alttestamentlichen Bezugsstellen von Joh 19 einbezieht (Ex 12,46 und Gen 2,21)[3038]. Ähnlich wie einige Jahre zuvor[3039] betont er, daß erst in Christus der Kult erhelle und in ihm „sichtbar wird, was Kult in Wahrheit bedeutet."[3040]

Dazu skizziert Ratzinger zunächst das vorchristliche, religionsgeschichtliche Kultmodell, das „auf der Idee der Vertretung [beruht]"[3041], die letztlich aber das Eigentliche, den Menschen, nicht ersetzen könne.

> „Die prophetische Kultkritik hatte das der Selbstgewissheit der Ritualisten immer wieder entgegengehalten: Gott, dem die ganze Welt gehört, braucht eure Böcke und Stiere nicht; die prunkvolle Fassade des Ritus verdeckt nur die Flucht vor dem Eigentlichen, vor dem Ruf Gottes, der uns selber will und der allein in der Geste der vorbehaltlosen Liebe wahrhaft angebetet wird."[3042]

Ratzinger verweist nun auf die Kulttheologie des Hebräerbriefes, der

> „die kleine Anspielung des Johannesevangeliums weiter ausgebaut und die jüdische Liturgie des Versöhnungstages als bildhaftes Vorspiel für die wirkliche Lebens- und Sterbensliturgie Jesu Christi ausgelegt [hat]"[3043].

3036 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114. Dieser Beitrag ist Teil der Meditationen Joseph Ratzingers zur Karwoche, die er 1967 im Bayerischen Rundfunk (wiederholt 1968 im Hessischen Rundfunk) gehalten hat. Im Jahr 1969 erschienen sie als Buch. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Meditationen zur Karwoche (Meitinger Kleinschriften 5), Freising 1969. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1222 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1230.

3037 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1107.

3038 Im Text wird nur der Inhalt beschrieben, nicht aber die Schriftstellen angegeben.

3039 Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1037

3040 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1108.

3041 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1108.

3042 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1108.

3043 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1108.

Dabei sei das Sterben Jesu religionsgeschichtlich gesehen ein „durchaus profaner Vorgang“ und zugleich

> „die einzige wirkliche Liturgie der Weltgeschichte – kosmische Liturgie, in der nicht im abgezirkten Bereich des liturgischen Spiels – im Tempel –, sondern vor der Öffentlichkeit der Welt Jesus durch den Vorhang des Todes hindurch in den wirklichen Tempel: vor das Angesicht des Vaters trat und nicht das Blut von Ersatzwesen brachte, sondern sich selbst – wie es wahrer Liebe gemäß ist, die nicht weniger schenken kann als eben sich.“[3044]

Dadurch habe sich die Vorstellung von Opfer als Ersatz radikal gewendet:

> „Gott selbst ist in Jesus Christus an unsere Stelle getreten und nur von diesem Geheimnis der Vertretung her leben wir alle.“[3045]

Diese Gedanken ergänzt er mit Blick auf die geöffnete Seite des Herrn, die uns an Christus teilhaben lässt. Der Herr sei aber „gleichsam nichts anderes als die Bewegung von sich fort auf den Vater“. Christsein ist demnach Teilhabe am „Sein-für-die-anderen und Sein-von-Gott-her“.[3046]

In seiner zweiten Meditation zum Karfreitag geht Ratzinger ausgehend vom Blut und Wasser der Seitenwunde Jesu auf Taufe und Eucharistie als „die beiden Weisen“ ein, „wie die Menschen einbezogen werden in den Lebensraum Jesu Christi.“ Beide Sakramente gründen im Kreuz. Die Wirkung des ersten Grundsakramentes vergleicht er mit der Ehe, weil es um die „Durchdringung unserer Existenz mit der seinigen“ gehe. Die Eucharistie bestimmt er noch ganz in der Schule Paschers vom Mahl her:

> „Eucharistie aber ist Tischgemeinschaft mit Christus, die uns in ihn hineinverwandeln und uns so zueinander führen will, da wir doch alle das gleiche Brot essen: den Leib des Herrn, den wir nicht gleichsam in uns hineinnehmen, sondern der uns aus uns herausnehmen und in sich einbeziehen und uns so in Wahrheit zu seiner Kirche machen will.“[3047]

Der Leib des Herrn sei durch Tod und Auferstehung offen geworden, er nehme die Wiederkunft vorweg.

Teilhabe an den Sakramenten bedeute Eingehen „in jene Bewegung …, aus der sie selber kommen“[3048], die Bewegung der Hingabe. „So erhält christliches Leben seine prägende Gestalt vom Kreuz Jesu Christi her“[3049].

3044 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1109.

3045 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1109.

3046 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1110.

3047 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1111.

3048 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1112.

3049 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1112.

In den anschließenden Fürbitten kennzeichnet der Gebetstext die aktuelle Stunde der Kirche als „Zeit der Verwirrung, des Suchens und Fragens.“[3050]

Der vorliegende Beitrag zeigt, wie eng Soteriologie und Kulttheologie bei Ratzinger zusammen zu sehen sind. Zentral ist hier die Umwandlung der Kultidee durch Christus. Eucharistie wird vom Mahl her verstanden, aber bedeutet Hineinnahme in die sich hingebende Liebe des Herrn.

3.3.1.50 Karsamstag (1967/69)[3051]

Dieser Beitrag schließt an den vorhergehenden unmittelbar an. Für unseren Kontext ist allerdings nur die dritte und letzte Betrachtung zum Karsamstag von Bedeutung.

Einen Einblick in Ratzingers Art, das Stundengebet in seinem Vollzug und Gehalt auf sich wirken zu lassen, schenkt folgende Bemerkung, die zugleich obwohl in der Nachkonzilszeit das Brevier dem Klerus zuordnet:

> „Im Breviergebet des Priesters ist die Liturgie der drei Kartage besonders sorgfältig gebaut; die Kirche will uns in ihrem Beten gleichsam selbst hineinziehen in die Wirklichkeit der Passion des Herrn, uns über das Reden hinaus in die geistige Mitte des Geschehens führen. Wenn man versucht, die Gebetsliturgie des Karsamstags zusammenfassend zu kennzeichnen, so wird man vor allen Dingen berührt sein von dem tiefen inneren Frieden, den sie atmet. Christus ist in die Verborgenheit gegangen, aber auch inmitten des undurchdringlichen Dunkels in die Geborgenheit, ja, er selbst ist unser aller letzte Geborgenheit geworden“[3052].

Zu dieser Zeit war die Reform des Breviergebetes noch nicht erfolgt.[3053] Ratzinger schildert das Beten des Priesters nach dem Muster der Teilhabe am Geheimnis Christi und damit irgendwie von der Mysterientheologie inspiriert.

Er richtet seine Aufmerksamkeit in dieser Betrachtung aber hauptsächlich der Frage der Orientierung des christlichen Gebetes. Man sei gewöhnt, das Kreuz nur als Passionszeichen zu sehen[3054], aber die ursprüngliche Bedeutung liege in der räumlichen Ausrichtung des Gebetes:

3050 Joseph Ratzinger, Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114, hier: 1113.

3051 Joseph Ratzinger, Karsamstag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1115-1122. Dieser Beitrag ist Teil der Meditationen Joseph Ratzingers zur Karwoche, die er 1967 im Bayerischen Rundfunk (wiederholt 1968 im Hessischen Rundfunk) gehalten hat. Im Jahr 1969 erschienen sie als Buch. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Meditationen zur Karwoche (Meitinger Kleinschriften 5), Freising 1969. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1222 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1230.

3052 Joseph Ratzinger, Karsamstag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1115-1122, hier: 1120f.

3053 Vgl. zu den einzelnen Änderungen: Heinrich Rennings / Martin Klöckener (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 1., Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973 und des Zweiten Vatikanischen Konzils, Kevelaer/Freiburg Schweiz [2]2002, 1050.

3054 Dies würdigt er im vorliegenden Beitrag durchaus auch. Vgl. Ebd. 1121.

„Die Christen beteten nach Osten gewendet zum Zeichen ihrer Hoffnung darauf, dass Christus, die wahre Sonne, aufgehen werde über der Geschichte, zum Zeichen also ihres Glaubens an die Wiederkunft des Herrn. Das Kreuz ist zunächst mit dieser Ostung des Gebetes eng verbunden, es wird dargestellt gleichsam als Feldzeichen, das dem König bei seiner Ankunft vorangetragen wird, im Kreuzbild ist geradezu die Spitze des Zuges schon in der Mitte der Betenden angelangt. So ist für die frühe Christenheit das Kreuz vor allem Zeichen der Hoffnung, nicht so sehr Zuwendung zum Vergangenen als Hinwendung zum kommenden Herrn.“[3055]

Nach seiner Bamberger Katholikentagsrede[3056] ist dies ein weiterer Vorstoß Ratzingers für die traditionelle Gebetsrichtung, allerdings ohne daß er hier die Frage des Volksaltares als solches benennt.

3.3.1.51 Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967)[3057]

In dieser Rezension Joseph Ratzingers sind die meisten Punkte für das Thema unserer Untersuchung nicht relevant. Allerdings findet sich hierin ein weiterer Hinweis, daß er sich Ende der 1960er Jahre besonders mit der Eucharistielehre beschäftigt hat. Ratzinger setzt dabei bei einer Voraussetzung Alfred Adams an, nämlich „die Bedeutung der Sprachstruktur für die Struktur des Gedankens“[3058] herauszuarbeiten, was er prinzipiell zwar begrüßt, wobei er aber auch deutlich die Grenzen dieser Methode benennt. Dabei weist Ratzinger deutlich die vom Adam behauptete Entgegenstellung griechischen und lateinischen Denkens zurück. Konkret wendet er sich gegen die Behauptung, die lateinische Übersetzung des griechischen φάρμακον ἀθανασίας sei „eine magische Formel“[3059] und verweist auf die „lateinisch[e] und griechisch[e] Eucharistietheologie ..., die solche Gegensätze zwischen West und Ost, zumal für die Väterzeit, sicher nicht verifizieren kann.“[3060]

Ebenso wendet sich Ratzinger gegen „die totale Entgegensetzung … zwischen lateinischer Lehre von der Wesensverwandlung einerseits und griechischem bzw. aramäischem Denken vom Sakrament“ und qualifiziert sie als „ein unwirkliches Schema“[3061]. Ratzinger verweist darauf, daß

3055 Joseph Ratzinger, Karsamstag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1115-1122, hier: 1121.

3056 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

3057 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673. Erstveröffentlichung unter demselben Titel in: JAC 10 (1967), 217-222. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1151f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1167.

3058 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673, hier: 664.

3059 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673, hier: 664.

3060 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673, hier: 664.

3061 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673, hier: 664f.

„die griechische Kirche keinerlei Schwierigkeit empfand, den lateinischen Ausdruck »transsubstantiatio« in der Übersetzung μετουσίωσις sich zu eigen zu machen und ihn als Interpretation ihrer eigenen Überlieferung anzusehen.“[3062]

Der Ausdruck wolle nichts anderes als „gegen den Naturalismus der Volksfrömmigkeit und der antiberengarischen kirchlichen Formeln eben jene »pneumatische Identifikation« zur Geltung bringen“[3063], die der Autor im aramäischen Denken finde.

Ratzingers Rezension belegt einmal mehr, daß er den Begriff der Transsubstantiation im Kontext der damaligen Auseinandersetzungen verteidigen will. In diesen kurzen Sätzen wird gegenüber den an anderer Stelle eher philosophischen Überlegungen deutlich, daß er diesen Begriff zugleich biblisch rückbinden will, ähnlich wohl, wie er in einem anderen Zusammenhang im biblischen Sohnesbegriff den Glauben Chalzedons begründet sieht.[3064] Dabei ist eine seiner hauptsächlichen Sorgen damals noch die Abwehr eines naiven Kapharnaismus.

3.3.1.52 Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68)[3065]

Joseph Ratzinger antwortet mit diesem Beitrag für die Regententagung in Brixen auf die damals schon von ihm als multikausal erkannte virulente „Krise des priesterlichen Bewusstseins“[3066] mit einer Besinnung auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und die Texte des Zweiten Vaticanums,[3067] vor allem des Konzilsdekretes Presbyterorum ordinis.

Als „unwiderruflich zerbrochen“[3068] sieht er allerdings „das übliche Priesterbild der katholischen Dogmatik“[3069] mit seiner Zentrierung auf den Priester als Mittler. Dieses sei geprägt

---

3062 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673, hier: 665.

3063 Joseph Ratzinger, Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967), in: JRGS 9/1, 661-673, hier: 665.

3064 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 211.

3065 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386. Dieser Beitrag gibt in verkürzter Form zwei Vorträge wieder, die Prof. Joseph Ratzinger am 2. August 1967 auf der Tagung der deutschsprachigen Regenten gehalten hat. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: GuL 41 (1968), 347-376.Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 832 und Bibliographische Nachweise, ebd., 848.

3066 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 350.

3067 Insofern ist auch dieser Beitrag in gewisser Weise eine Kommentierung des Konzils. Da er aber allgemeiner Natur ist, wurde er von den JRGS in den Band über das Weihesakrament aufgenommen und nicht in jenen zum Zweiten Vaticanum, zumal Ratzinger hier keinen direkten Kommentar, sondern „nur einige Punkte zur Überlegung“ vorlegen wollte. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 365.

3068 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 351.

3069 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 351.

gewesen von einem „ungeheure[n] Missverständnis des Versöhnungsbegriffes wie auch des Sakramentsgedankens“.[3070]

Im wesentlichen macht Ratzinger von der Heiligen Schrift her die Infragestellung traditionellen kultischen Verständnisses von zwei Seiten aus, von den neutestamentlichen Briefen mit ihrer Amtsbeschreibung kirchlicher Dienste und vom Hebräerbrief.[3071] Mit Blick auf letzteren beschreibt er die religionsgeschichtliche Opferidee, zu der er zunächst ausdrücklich auch die alttestamentliche zählt, als unzulänglich. Er knüpft hier an Gedanken seiner weniger Jahre zuvor in Eibingen gehaltenen Vorträge an und bemerkt, daß der Mensch keinen adäquaten Ersatz für sich geben könne.[3072] Wirklicher Kult, konkret als „Anbetung“ bezeichnet, könne nur „das Eigene des Menschen, sein Sich-Übergeben an Gott“[3073] bedeuten. Der Hebräerbrief entwerfe in diesem Sinne eine „vernichtende Bilanz der Religionsgeschichte, ihr völliges Scheitern“[3074]. Somit bedeute „das Christusgeschehen“ ihre „radikale Beendigung“.[3075]

Demgegenüber erläutert Ratzinger die Sicht des Hebräerbriefes über den Opfertod Jesu als „kosmische[n] Versöhnungstag“[3076] ebenfalls auf der Linie seiner Eibinger Vorträge als einen personalen Akt sich schenkender Liebe. Der Akzent liegt wiederum deutlich auf der Ent-dinglichung und Ent-Kultung der Opfervorstellung. Es handele sich um eine

> „kosmische Liturgie, in der nicht in dem abgegrenzten Bereich des liturgischen Spiels, im Tempel, sondern in aller Öffentlichkeit Jesus durch den Vorhang »des Fleisches« (10,20), d.h. durch den Todesvorhang hindurch in den wirklichen Tempel, vor das Angesicht des lebendigen Gottes trat, nicht um irgendwelche Dinge, sondern um sich selbst darzubringen.“[3077]

Mit Blick auf die neutestamentliche Ämterterminologie wiederholt Ratzinger seine früheren Bemerkungen, etwa von „Kirche – Zeichen unter den Völkern“[3078], daß mit der Profansprache, die die werdende Kirche klar für ihre Dienste verwende, „das Band zur vorhergehenden Religionsgeschichte weitgehend zerschnitten wurde“[3079]. Interessant für seine denke-

---

3070 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 351.

3071 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 351.

3072 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 352 und ders., Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 159.

3073 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 352.

3074 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 352.

3075 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 353.

3076 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 353.

3077 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 352.

3078 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034, hier: 1027f.

3079 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 354.

rische Entwicklung ist aber eine bedeutsame Einschränkung, die er nur in der Fußnote erwähnt. Die Aussage dieser Fußnote relativiert eigentlich stark jene des Haupttextes, wenn sie sagt:

> „Diese Aussage muss freilich nach der bedeutenden neuen Untersuchung von COLSON, *Ministre de Jésus Christ*, eingeschränkt werden. Entgegen dem bisherigen exegetischen Konsens macht Colson deutlich, dass der terminologische Bruch zwischen den alten und neuen Diensten keineswegs vollständig ist und ebenso auch nicht der inhaltliche Bruch. Dennoch bleibt auch nach Colson klar, dass die neuen Dienste nicht eine Fortsetzung der alten sind, sondern ein Neubeginn.“[3080]

Abgesehen von dieser Einschränkung und einer weiteren zur Terminologie des Ersten Klemensbriefes[3081] findet die Untersuchung von Colson noch keinen Eingang in den Gesamtductus des Beitrags, der den religionsgeschichtlichen Bruch nach wie vor deutlich betont[3082] und in diesem Sinne eine Rückkehr zur religionsgeschichtlichen Terminologie im Katholizismus sogar beklagt.[3083] Allerdings lehnt Ratzinger bei aller Insistenz auf der Beendigung religionsgeschichtlicher Schemata doch zugleich ab, was er als die Gefahr im protestantischen Kontext erkennt, nämlich eine Vorstellung vom „totalen Bruch“[3084], die Amt in eine rein funktionale Dienstleistung auflöse.

Kirchliches Amt leitet Ratzinger gegenüber den beiden von ihm abgelehnten Vorstellungen vom Selbstverständnis Jesu her; dieses sei jenes der „Sendung“, d.h. „Sein von einem anderen her und auf die Anderen hin.“[3085] Bei der Erklärung dieser Sendung greift er wieder auf den innertrinitarischen Begriff des Sohnes als relatio subsistens zurück, wie schon in Arbeiten zuvor.[3086]

Nebenbei erwähnt sei, daß er ihn auch auf den Amtsbegriff als solchen und das Verhältnis von Priestern und Laien anwendet.[3087] Hier jedenfalls findet Ratzinger die „christologische

---

3080 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 354[3].

3081 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 355[4].

3082 Vgl. besonders auch: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

3083 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 355.

3084 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 355.

3085 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 356. Der Verweis auf die „Einführung in das Christentum“ muß der Überarbeitung zur Drucklegung entstammen, die fast zeitgleich erfolgte.

3086 Vgl. im Kontext der neuen Existenz der Getauften: Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636 und im Kontext der Meßopferlehre: Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 154.

3087 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 378f.

Mitte“[3088] kirchlichen Amtes und den eigentlichen Punkt, worin es sich von der Religionsgeschichte, aber auch vom Funktionalismus unterscheide.[3089]

Mit Blick auf die Berufungsperikope in Mk 3 bemerkt Ratzinger die Fundierung des Amtes „auf der Wachheit des Hörens“ auf den ergangenen Ruf, was er als von „großer dogmatischer wie spiritueller Bedeutung“[3090] erachtet. Vor allem aber erkennt er den Bezug dieses Textes zur prophetischen Tradition des Alten Bundes, indem er der Berufung der Propheten und nicht der Einsetzung ins Priestertum entspreche.[3091] Die Existenz des neutestamentlichen und kirchlichen Amtsträgers stehe von dieser Tradition her „in dem ganz persönlichen Zusammenhang von Ruf und Antwort.“[3092] Von hier ergebe sich auch eine innere Bezogenheit von Amt und Charisma.[3093]

Der Priester setzte vom Sein beim Herrn her[3094] „die Sendung Christi auf die Menschen hin“[3095] fort und ziele auf ihre Sammlung „in den neuen Menschen Jesus Christus“[3096]. Bedeutsam ist, daß Ratzinger nun genau dies mit liturgietheologischen Begriffen formuliert, wenn er über den Priester sagt:

> „Seine ganze Arbeit ist letztlich dem großen Ziel zugeordnet; die zerstreute Menschheit um den einen Tisch Gottes zu scharen und zu vereinigen in dem einen neuen Menschen Jesus. Die Liturgie des christlichen Priesters ist und bleibt letztlich die kosmische Liturgie: die Völkerwelt zur großen Hostie des anbetenden Alls zu versammeln (vgl. Röm 15,16; Off 5).“[3097]

Kosmische Liturgie gebraucht er an dieser Stelle nicht direkt in dem eingangs beim Opfer Jesu verwendeten Sinn des Kultes außerhalb des Tempels, sondern in direkter schöpfungstheologischer Sicht als Übergabe der Völker und mit ihnen des Alls an den Vater. Hintergrund dieser Gedanken ist wieder jene kulttheologische Verbindung des augustinischen Opferbegriffs seiner Dissertation mit der kosmischen Sicht des bonaventuranischen Exitus-Reditus-Schemas des Habilitationsprojektes. Auf den augustinischen Opferbegriff verweist er

---

3088 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 357.

3089 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

3090 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 358.

3091 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 358.

3092 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 358.

3093 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 359.

3094 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 360.

3095 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

3096 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

3097 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

ausdrücklich bei der Behandlung von „Presbyterorum ordinis“.[3098] Ratzinger widmet sich zum Ende des ersten Teils noch spezifischen Fragen der Amtstheologie und der Amtsspiritualität, die wir hier übergehen können.

Seine Bemerkungen zum Konzilsdekret bieten wichtige kulttheologische Aussagen, wobei ein Schwerpunkt die Bedeutung des Wortes darstellt. Ratzinger bemerkt, wie Lehramt und Priesteramt in der Darstellung von Presbyterorum ordinis ineinander übergehen und bemerkt dazu:

> „Man darf sogar behaupten, dass die innere Einheit von Wort und Sakrament von unserem Text her als das eigentlich Auszeichnende des christlichen Kultes erscheint, als das, was für katholische Theologie das Zentrum einer Theologie des Gottesdienstes sein müsste.“[3099]

Denn genau hier liege der Unterschied zu den religionsgeschichtlichen Modellen, die einen „naturalen Ritus“[3100] vollzögen. Dieser Unterschied bestehe in der „Auslegung des Ritus durch das Wort“[3101], wobei die Elemente etwas auszudrücken imstande seien, was gerade nicht in ihrer Natur liegt, sondern auf die Heilsgeschichte verweise. Geschichtlichkeit, die sich im Wort verdichtet, ist also hier die entscheidende Kategorie.

Auffallend ist, daß er diesmal den Alten Bund ausdrücklich einbezieht[3102] und somit auch ihn von den naturalen Kulten unterscheidet. Der gerade beschriebenen Verhältnisbestimmung von Ritus und Wort entspreche „die Einheit von Zeichen und Katechese“[3103]. Aus der Bedeutung der Geschichte folgt jene des liturgischen Gedächtnisses. Diesen für die Liturgietheologie zentralen Begriff hat er ja, wie wir gesehen haben, mit Bezug auf Thurian zeitgleich in „Ist die Eucharistie ein Opfer“ behandelt.[3104]

Im Licht der für die Offenbarung typischen Verwobenheit von Natur und Geschichte sieht Ratzinger auch die klassische augustinische Formulierung des Sakramentenbegriffs als Einheit von verbum und elementum. Ihre scholastische Weiterführung mit ihrer Identifikation dieser Begriffe mit Form und Materie wertet er positiv, weil hier ausgedrückt werde, „dass

---

3098 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 366. Hier findet sich auch ein Verweis auf die Behandlung des neuen Kultbegriffs in seiner eigenen Dissertation.

3099 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 367.

3100 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 367.

3101 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 367.

3102 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 367 und 368.

3103 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 367.

3104 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 269.

das Wort die Gebärde beseelt, zur Vollzugsform von christlichem Gottesdienst gestaltet“[3105] und zugleich „das Wort im Element »inkarniert«“[3106] werde.

Dies wiederum hat für Ratzinger durchaus auch eine anthropologisch-personale Bedeutung für den Gottesdienst: „[D]er Materie-Form-Gedanke stellt so die Verbindung der sakramentalen Struktur mit der Grundweise menschlichen Seins als Geist in Leib her.“[3107] Diese Gedanken erfahren nach ihm eine christologische Steigerung im verbum incarnatum.[3108]

Das Konzilsdekret entwerfe priesterliche Tätigkeit vom Zentrum der Evangelisierung her.[3109] Der Priester sei von daher „nicht Kulthandwerker, sondern Wortdenker“[3110], dies aber nicht rationalistisch verstanden. Hier ergibt sich auch eine Überschneidung zum ersten Teil, wo Ratzinger den Ruf in die Versammlung als zentral darstellt.

In bezug auf die WortVerkündigung fordert Ratzinger die „Selbstlosigkeit auf allen Stufen der Verkündigung“[3111] und die Darlegung des ganzen Gotteswortes im Sinne eines recht verstanden „Aggiornamento“. Dies sieht er mit jener Weisung des Konzilsdekretes in seinem Kern treffend wiedergegeben, die fordert, „die ewige Wahrheit des Evangeliums auf die konkreten Lebensverhältnisse an[zu]wenden.“[3112]

Schließlich erläutert Ratzinger den verkündigenden Charakter der Eucharistiefeier als „Realvollzug des Evangeliums“[3113]. In ihr gehe es um „[d]ie österliche Verwandlung der Dinge und des Menschen durch das gekreuzigte und auferstandene Wort“. Dabei baue „d[ie] Realpräsenz des Herrn in den eucharistischen Gestalten … seine Realpräsenz in den Menschen“[3114] auf. Sie sind als „»Leib Christi«“ selbst „Gestus der Verherrlichung, Opfer“.[3115]

Interessant ist der kleine, aber ausdrückliche Hinweis auf die Verwandlung der Dinge, der schöpfungstheologisch zu verstehen ist. Die Eucharistie ist auch dazu bestimmt, diese Welt zu verwandeln. Hier spiegelt sich nochmals Ratzingers von Augustinus entlehnte Vorstellung von der Übergabe der erlösten Welt an den Vater am Ende der Zeiten.

3105 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 368.

3106 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 368.

3107 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 368.

3108 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 368.

3109 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 368f.

3110 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 369.

3111 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 371.

3112 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 371.

3113 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 373.

3114 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 373.

3115 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 373.

Dem Hochgebet der Eucharistie schreibt Ratzinger einen verkündigenden Charakter zu, wie es auch die Liturgiereform tut. Sein Verkündigungscharakter sei das Maß aller kirchlichen Verkündigung.[3116]

Bereits im ersten Teil sprach er von der „bevollmächtigte[n] Verkündigung von Tod und Auferstehung des Herrn, von solcher Vollmacht, dass in ihr jenes Geschehen selbst anwesend gemacht wird.“[3117] Sie sei „der eine geistliche und zentrale Ruf, der die Kirche versammelt.“[3118] So sieht er auch mit dem Konzilsdekret die Zentralität der Eucharistie vom Begriff der Verkündigung her und leitet von hier ihre Definition ab, wie sie Presbyterorum ordinis bietet:

> „Die eucharistische Versammlung (»synaxis«), der der Priester vorsteht, ist der Mittelpunkt der Gemeinschaft (»Congregatio« = Versammlung = Kirche!) der Gläubigen.“[3119]

Dabei stünden Mission als Ruf in die Einheit des Leibes und Liturgie in einem notwendigen Wechselverhältnis.[3120]

In einem weiteren Abschnitt widmet sich Ratzinger der in Presbyterorum ordinis 5 beschriebenen hierarchischen Dimension der Sakramentenspendung zu, die im Handeln des Priesters eine gewisse Vergegenwärtigung des Bischofs sieht. Er konzediert, daß das Konzil hier eine einseitige Sprache verwendet.[3121] Dennoch drücke dieser Text etwas Wichtiges aus, insofern er sich gegen „die Autarkie der vom Presbyter geleiteten Ortskirche, der sogenannten Pfarrei“[3122] wendet. Er kommt von hier auf seine klassische Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche und der Einheit der Eucharistie, was er an der Nennung des Bischofs im Kanon veranschaulicht:

> „Der Name der größeren kirchlichen Einheit gehört in den Kanon hinein; er ist Ausdruck für die wesentliche Einheit der Eucharistie als der Grundform kirchlicher Einheit überhaupt. Die Eucharistie ist entweder eine oder sie ist nicht. In diesem Sinn ist ihr Stehen in der »communio cum ordine episcoporum« … für sie in der Tat konstitutiv.“[3123]

3116 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 373.

3117 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

3118 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 361.

3119 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 373.

3120 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 362.

3121 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 374f.

3122 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 375.

3123 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 376.

Bei der Behandlung des Hirtenamtes laut Presbyterorum ordinis, die wir größtenteils übergehen, weist Ratzinger eigens auf die Formulierung des Artikels 7 hin, die die Hinordnung der Liturgie auf die Erziehung des Menschen ausdrückt und bemerkt dazu: „Jede kultische Selbstgenügsamkeit, jeder liturgische Formalismus wird abgewiesen; Ziel ist der Mensch.“[3124] Dies unterstreicht einmal mehr die antikultische Stoßrichtung, die diesen Beitrag Ratzingers zutiefst prägt, es muß aber zusammengesehen werden mit der existentiellen aszetischen Forderung, die sich hier ebenso zeigt, wenn er etwa davon spricht, daß auch „die höchste Form von Evangelisierung“, gemeint ist konkret „die sakramentale Proklamation von Tod und Auferstehung des Herrn“[3125] einen Anspruch an das priesterliche Leben stellt:

> „Denn der Vollzug der Sakramente ist nicht Abwickeln kultischer Aktionen, sondern fordert das »imitari quod tractant«“[3126]

Mit dieser Formulierung spielt er auf die Exhortatio des Bischofs bei der Priesterweihe an.

Ratzinger behandelt abschließend noch die Unwiderruflichkeit des priesterlichen Dienstes.[3127]

Bedeutsam ist dieser Beitrag wegen eines ausdrücklichen Versuchs, Priestertum und Liturgie aufgrund aktueller theologischer Einsichten so zu bestimmen, daß ein Bruch zu religionsgeschichtlichen Modellen zwar gewollt ist, nicht aber zur bleibenden Identität, die dem Amt von Christus her eingestiftet ist. Dabei ergibt sich eine gewisser Spannung in der Darstellung zwischen der damaligen Mehrheitsmeinung der Exegeten und der Studie von Jean Colson. Bedeutsam ist aber auch die Verbindung von einem neuen Verkündigungstheologischen Ansatz, der auf der Stellung des Wortes Gottes in der Kirche beruht und die Kategorien von Mission und Versammlung beinhaltet, mit der klassischen Leib-Christi-Theologie und der augustinischen (und bonaventuranisch ergänzten) Opfervorstellung. Die Verbindung von Wort und Element sieht Ratzinger damals als ein Grunddatum kirchlicher Kulttheologie. Der Mahlcharakter der Eucharistie ist noch präsent, spielt aber kaum eine Rolle und tritt hinter dem Opfer in seinen verschiedenen Bedeutungen (Opfer Jesu, Opfer als Übergabe des Kosmos) eindeutig zurück.

3124 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 377.

3125 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 380.

3126 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 380.

3127 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 382-386.

3.3.1.53 Einführung in das Christentum (1968)[3128]

In seinem Rückblick auf die Vorlesungen zur Einführung in das Christentum macht der emeritierte Papst Benedikt XVI. einen problembeladenden zeitgeschichtlichen Hintergrund dieser Schrift aus. Damals kündeten sich von ferne schon die Unruhen der Kulturrevolution von 1968 an. Kirchlich stand man in der unmittelbaren Nachkonzilszeit mit drei spezifischen Problemfeldern.[3129] Obwohl das Konzil in Sacrosanctum Concilium „sich klar in der Kontinuität der liturgischen Tradition bewegt …, brach an vielen Orten eine Art liturgische Anarchie aus“[3130]. Die Dogmatische Konstitution Dei Verbum habe die traditionelle Lehre über die regula fidei durchaus bestätigt, dennoch war „[i]m öffentlichen Bewusstsein … nur die nachdrückliche Bestätigung der historischen Methode wahrgenommenen worden“,[3131] was zur Diskrepanz zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens auch in der Kirche geführt habe. Schließlich habe „das II. Vaticanum durchaus die Orientierung an Thomas neu empfohlen“[3132], aber in der Wahrnehmung des Konzils habe man „die prinzipielle Gleichrangigkeit aller philosophischen Optionen“[3133] gesehen. Somit seien sowohl biblisches als auch rationales Glaubensfundament grundsätzlich in Frage gestellt worden.[3134] In diesen Kontext hinein hat er aber die Vorlesung für die Hörer aller Fakultäten gehalten, die dann unter dem Titel „Einführung in das Christentum“ als Buch veröffentlicht worden ist. Zur Entstehung dieses Buches ist zu sagen, daß der Verleger Ratzingers in Richtung einer solchen Vorlesung drängte und diese dann mitschreiben ließ. Der Text wurde vom Professor zur Publikation nochmals überarbeitet.[3135] Im wesentlichen fokussierte das Buch die Frage nach Gott und nach Christus, „die dann in eine »narrative Christologie« mündet und den Ort des Glaubens in der Kirche anzeigt.“[3136] Es geht also wieder um die Themenbereiche der Christologie und der Ekklesiologie sowie um die Frage des Glaubens.

3128 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322. Bei diesem Beitrag handelt es sich um eines der berühmtesten und populärsten Werke Joseph Ratzingers. Es ist die publizierte Fassung einer Vorlesung für Hörer alle Fakultäten vom Sommersemester 1967 in Tübingen. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 940 und Bibliographische Nachweise, ebd., 953.

3129 Papst emeritus Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 4, 5-8, hier: 5.

3130 Papst emeritus Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 4, 5-8, hier: 5.

3131 Papst emeritus Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 4, 5-8, hier: 6.

3132 Papst emeritus Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 4, 5-8, hier: 7.

3133 Papst emeritus Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 4, 5-8, hier: 7.

3134 Vgl. Papst emeritus Benedikt XVI., Vorwort (2014), in: JRGS 4, 5-8, hier: 7.

3135 Vgl. Joseph Ratzinger, Vorwort zur slowenischen Ausgabe (1975), in: JRGS 4, 36-37, hier: 36.

3136 Joseph Cardinal Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage (2000), in: JRGS 4, 38-53, hier: 53. Interessant ist, daß Ratzingers Stil als Papst später noch als „communicativo narrativo“ beschrieben wird. Margherita Maria Rossi / Teodora Rossi, L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro. Con un saggio di Teresa Francesca Rossi, Roma 2013, 29.

Unserer Methodologie folgend, wenden wir uns auch bei der Behandlung dieses Textes nur den Punkten zu, die für unsere Untersuchung oder ihren näheren Kontext von Bedeutung sind. Ein erster Gedanke zeigt uns Vieles über Ratzingers prinzipielles Verständnis des Dogmas und davon abgeleitet natürlich auch, seine Weise Theologie zu betreiben. Ausführlich stellt er den Zusammenhang zwischen Symbolum und Taufbekenntnis dar.[3137] Darin erklärt er den ursprünglichen Sinn von dogmatischen Definitionen, „gemeinsames Bekenntnis Gottes, gemeinsame Anbetung zu ermöglichen."[3138] Somit sei Symbolum „Form unseres Gottesdienstes, Form unserer Bekehrung, die nicht nur Kehre zu Gott, sondern zueinander in die gemeinsame Verherrlichung Gottes hinein ist."[3139] Hier habe „christliche Lehre ihren rechten Ort"[3140]. Interessant ist seine Anregung, auf dieser Grundlage

> „einmal eine Formgeschichte kirchlicher Lehre zu versuchen, vom Taufdialog über das konziliare Wir zum Anathem, zur reformatorischen Confessio und schließlich zum Dogma als Einzelsatz hin."[3141]

Eine solche Formgeschichte wäre nämlich wesentlich von der Liturgie geprägt. Zugleich kommt hier schon der enge Zusammenhang von Glaube, Glaubensinhalt und Liturgie in Ratzingers Denken zum Ausdruck.[3142]

Bei der Behandlung des christologischen Teils der Trinitätslehre geht Ratzinger auf die johanneische Theologie ein. Der Sohnesbegriff bei Johannes rücke „seine ganze Christologie in den Zusammenhang des Relationsgedankens."[3143] Zugleich wende er diesen Ansatz auf die Christen an. „So wird christliche Existenz mit Christus unter die Kategorie der Beziehung gestellt."[3144]

Wir hatten bislang gesehen, daß in Ratzingers Kulttheologie sich eine existentielle Herleitung aus zwei Wurzeln ergibt, nämlich aus dem Begriff des Opfers als Agape/Caritas von der Promotionsschrift her und von einem christologischen Opferbegriff her (vgl. das Opfer

---

3137 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 94-105.

3138 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 103.

3139 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 103.

3140 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 103.

3141 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 103.

3142 Vgl. auch: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 105. Diese enge Verbindung zeigt sich auch in der Negation. So charakterisiert er „die drei Grundgestalten des Polytheismus" als „die Anbetung des Brotes, die Anbetung des Eros und die Vergötzung der Macht". Ebd. 114. Christlicher Glaube richte sich gegen diese falsche Anbetung. Vgl. ebd. 114-117. Die Wahrheit und Bedeutung der Gotteslehre (Trinität) erweist er mit Konsequenzen für das Gebet. Vgl. ebd., 159.

3143 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 177. An anderer Stelle bezeichnet Ratzinger die Existenz des Sohnes als „reine »actualitas«" Ebd., 197. Allerdings bedeutet dies bei ihm keine Absage an die Ontologie. Vgl. ebd. 211. Gegen Bultmann etwa schreibt er: „In solcher Theologie scheint mir eine Art von Verzweiflung gegenüber dem Seienden vorzuliegen, die nicht hoffen lässt, dass das Sein selbst je Akt werden könnte." Ebd. 212.

3144 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 177.

dessen, der relatio subsistens ist). Wir hatten zudem gesehen, wie christliche Existenz im Denken Ratzingers die Form des Pascha annimmt. Diese Gedanken führt er hier offensichtlich weiter, d.h. er begründet sie nun nochmals biblisch mit Blick auf die johanneische Theologie. Letztlich führt er hierbei den Gedanken der Einheit (vgl. Eucharistie als Agape/ Caritas) mit jenem der existentiellen Übergabe (Christologie) *über die Trinitätslehre* zusammen, wenn er sagt:

> „Ich denke, es sei nicht unwichtig, zu bemerken, wie hier Trinitätslehre in Existenzaussage übergeht, wie die Behauptung, dass Relation zugleich reine Einheit ist, durchsichtig wird auf uns hin. Das Wesen der trinitarischen Personalität ist es, reine Relation und so absoluteste Einheit zu sein."[3145]

Diese Einheit schließe „die Beziehentlichkeit der Liebe"[3146] ein. Hier wird natürlich kein Wort über Liturgie verloren, aber weil diese bei Ratzinger Existenzform des Christseins ist, der Glaube selbst liturgische Struktur hat und schließlich die beiden genannten Grundthemen bereits mehrfach in seiner Kulttheologie betont worden sind, kann man sagen, daß sie hier – trinitarisch vermittelt – zusammengeführt werden. Damit rückt aber insgesamt die Christologie oder sagen wir besser der christologische Teil der Trinitätslehre ins Zentrum seines Denkens.[3147]

Von der Christologie her wird der personale Glaubensvollzug erhellt, der ja auch im liturgischen Kontext bei Ratzinger von Bedeutung ist. Der Autor identifiziert in der Person Jesu Lehre und Sein.[3148] Dies wird für uns besonders im Kontext der Kreuzestheologie interessant. Er identifiziert hier nämlich den Herrn mit dem Akt der Hingabe.[3149] Wenn man an ihn glaube, mache man „die Liebe zum Inhalt des Glaubens"[3150]. Dies meint einen handelnden Glauben, wie der Verweis auf Mt 25, 31-46 unterstreicht, wodurch sich aber dann in den Aussagen dieses Werkes auch wieder eine innere Nähe zum doppelten Kultbegriff in Ratzingers Promotionsschrift ergibt.

3145 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 179.

3146 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 179.

3147 „Damit dürfte hier sichtbar werden, wie recht verstandene Trinitätslehre zum Konstruktionspunkt der Theologie und des christlichen Denkens überhaupt werden kann, von dem alle weiteren Linien ausgehen." Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 179.

3148 „Die Person Jesu *ist* seine Lehre, und seine Lehre ist er selbst. Christlicher Glaube, das heißt Glaube an Jesus als den Christus, ist deshalb wahrhaft »personaler Glaube«. Was das heißt, kann man wohl erst von hier aus wirklich verstehen. Solcher Glaube ist nicht das Annehmen eines Systems, sondern das Annehmen dieser Person, die ihr Wort ist; des Wortes als Person und der Person als Wort." Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 192f.

3149 „Der Bindestrich zwischen Jesus und Christus, die Trennungslosigkeit von Person und Werk, die Identität eines Menschen mit dem Akt der Hingabe – sie bedeuten auch den Bindestrich zwischen Liebe und Glauben. Denn das Ich Jesu, seine Person, die nun allerdings ganz in den Mittelpunkt rückt, hat doch seine Eigentümlichkeit darin, dass dieses Ich in keiner verselbständigten Abschließung steht, sondern gänzlich Sein vom Du des Vaters her und Sein für das Ihr der Menschen ist." Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 195.

3150 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 196.

Bei der Frage der christologischen Hoheitstitel begegnen wir wiederum einem Motiv, das wir in „Christozentrik in der Verkündigung“ schon kurz gesehen hatten[3151] und nun ausdrücklicher vorgelegt wird. Dieses Motiv ist bereits bei Joseph Pascher grundgelegt[3152] und wird für Ratzingers eigene Lehre vom Gebet ganz zentral werden wird:[3153] Gebet ist Beteiligung am Sprechen des Sohnes. Ratzinger bezieht sich hier auf den Abba-Ruf und die Selbstbezeichnung Jesu als Sohn gleichermaßen:

> „Wir blicken hinein in die Gebetserfahrung Jesu, in jene Nähe zu Gott, die seine Gottesbeziehung von der aller anderen Menschen unterscheidet, die aber dennoch keine Exklusivität will, sondern daraus ausgerichtet ist, die anderen mit aufzunehmen in das eigene Gottesverhältnis. Sie will gleichsam in die eigene Weise des Stehens zu Gott hineinnehmen.“[3154]

Für Ratzingers allgemeine theologische Hermeneutik ist die Zuordnung von Inkarnations- und Kreuzestheologie interessant, wie er sie hier vornimmt. Dabei faßt er nämlich beide Zugänge von ihren weiteren theologischen Wirkungen her. Während die Inkarnationstheologie eher ein optimistisches und statisches Bild vermittele[3155], tendiere die Kreuzestheologie

> „zu einer dynamisch-aktualen, weltkritischen Auffassung des Christentums, das dieses gleichsam nur als den diskontinuierlich je neu auftretenden Bruch in der Selbstsicherheit und Selbstgewissheit des Menschen und seiner Institutionen, einschließlich der Kirche, versteht.“[3156]

Ratzinger wendet sich gegen „eine reinliche Synthese“[3157], die „Polaritäten“ müssten vielmehr „gegenwärtig bleiben, die sich selbst gegenseitig korrigieren und nur in ihrem Zueinander auf das Ganze verweisen.“[3158] Dennoch sieht er eine Art „letzte[r] Einheit“[3159] und diese sei die Person des Gottmenschen selbst. Denn hier ist „das *Sein* Christi (Inkarnationstheologie!) actualitas“.[3160] Dadurch sind über die Person des Gottmenschen die beiden Seiten der Polarität stets auf einander verwiesen.[3161]

3151 Vgl. Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 650.

3152 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 135.

3153 Vgl. etwa als letztes Zeugnis dieser Zentralität: Papst Benedikt XVI., Das Gebet der Gotteskindschaft, in: ders., Beten. Die Kunst mit Gott zu sprechen, Augsburg 2013, 189-194. Es handelt sich hier um seine Ansprache zur Generalaudienz vom 23. Mai 2012.

3154 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 209.

3155 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 213.

3156 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 213.

3157 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 213.

3158 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 214.

3159 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 214.

3160 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 214.

3161 „So aber muss an dieser Stelle eine sich recht verstehende Seins- und Inkarnationchristologie übergehen in die Kreuzestheologie, mit ihr eins werden; umgekehrt muss eine ihr ganzes Maß ausmessende Kreuzestheologie zur Sohneschristologie und zur Seinschristologie werden.“ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 214.

Interessant ist, daß Ratzinger sich von diesem prinzipiellen Zugang der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury zuwendet. Schon bei Anselm habe sie eine einseitige Tendenz, sei aber später noch vergröbert worden.[3162] Das Urteil Ratzinger ist allerdings differenziert. Er sieht zunächst den eigentlichen positiven Kern, weil Anselm die Bedeutung des „Für" herausstelle.[3163] Dennoch sieht er die Möglichkeit der Verzerrung, sodaß Anselms Vorstellung „mit seiner ehernen Logik das Gottesbild in ein unheimliches Licht tauchen kann."[3164] Ratzinger sieht eine Lösung, indem man konsequent Person und Werk bei Christus als eins denke und ihn mit 1 Kor 15,45 als den verstehe, „der den Menschen in seine Zukunft bringt, die darin besteht, dass er nicht bloß Mensch, sondern eins mit Gott ist."[3165] Gerade durch die letzte Formulierung sehen wir, wie diese Gedanken um den Opferbegriff kreisen, der im Moment der Übergabe an Gott durch Christus in einer Weise erscheint, die geradezu klassisch für Ratzinger ist. Hier stoßen aber auch Opferbegriff und damit der Kern der Soteriologie wieder an die Schöpfungslehre, denn gleich im Anschluß wird der Logos als der eigentliche Sinn der Schöpfung hervorgehoben. Schöpfungs- und Erlösungslehre werden also im Logos verbunden.[3166] Der bislang schon oft präsente Gedanke von Christus als Korporativpersönlichkeit[3167] und schließlich die Leib-Christi-Lehre[3168] verbinden sich damit.

Auf diesem nun gezeichneten Hintergrund wird wieder auf das Kreuz geschaut. Der Herr erscheint hier als der, der in einem Prozeß der Einigung alles an sich zieht (Joh 12,32)[3169] und damit als „der ganz offene".[3170] Ratzinger entfaltet dazu seine Gedanken der Proexistenz Jesu im Kontext der Pascha-Theologie. Hierin sieht er gewissermaßen eine „Übersetzung" des eben erwähnten christologischen Teils der Trinitätslehre:

3162 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 216.

3163 „Nun man soll nicht leugnen, dass in dieser Theorie entscheidende biblische und menschliche Einsichten eingefangen sind; wer sie einigermaßen geduldig mitvollzieht, wird das unschwer sehen können. Insofern kann sie als ein Versuch, die Einzelelemente der biblischen Aussage in einem großen, durchgreifenden Systemzusammenhang zusammenzudenken, jederzeit Beachtung erheischen. Ist es schwer, zu sehen, dass trotz aller philosophischen und juristischen Denkmittel, die hier eingesetzt werden, jene Wahrheit leitend bleibt, welche die Bibel im dem kleinen Wörtchen »Für« ausdrückt, mit dem sie deutlich macht, dass wir als Menschen nicht nur unmittelbar von Gott, sondern voneinander und letztlich von dem Einen leben, der für alle gelebt hat? Und wer sähe nicht, dass so in der Schematik der Satisfaktionstheorie der Atem des biblischen Erwählungsgedankens deutlich bleibt, für den Erwählung nicht eine Privilegierung des Erwählten ist, sondern die Berufung zum Sein für die anderen?" Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 216.

3164 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 217.

3165 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 217.

3166 „Die volle Menschwerdung des Menschen setzt die Menschwerdung Gottes voraus; erst in ihr ist der Rubikon vom »Animalischen« zum »Logischen« definitiv überschritten und jener Anfang zu seiner höchsten Möglichkeit geführt, der begann, als erstmals ein Wesen aus Staub und Erde über sich und seine Umwelt hinausblickend Du zu Gott zu sagen vermochte." Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 218.

3167 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 219.

3168 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 221f.

3169 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 222.

3170 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 222.

> „Es bestätigt sich im Grunde hier noch einmal, was wir als den Sinn der Rede von der Sohnschaft und zuvor schon als den Sinn der Lehre von den drei Personen im einen Gott erkannt haben – der Verweis auf die dynamisch-aktuale Existenz, die wesentlich Offenheit in der Bewegung zwischen Von und Für ist. Und noch einmal zeigt sich, dass Christus der ganz offene Mensch ist, bei dem die Wände der Existenz abgerissen sind, der ganz »Übergang« (»Pascha«) ist.“[3171]

Johannes wiederum zeige das mit Verweis auf die offene Seite des Gekreuzigten. Hier nun kommt Ratzinger zu einer ausdrücklichen Benennung des Opfers, um das er die ganze Zeit gewissermaßen gedanklich kreist und das hier als eine ‚logische‘ Synthese der von ihm gezeichneten theologischen Linien erscheint:

> „[D]er Mensch für die andern, der offene und damit einen neuen Anfang eröffnende Mensch zu sein, das heißt: der Mensch im Opfer, der geopferte Mensch sein. Die Zukunft des Menschen hängt am Kreuz – die Erlösung des Menschen ist das Kreuz. Und nicht anders kommt er zu sich selbst, als indem er die Wände seiner Existenz abbrechen lässt, zum Durchbohrten blickt (Joh 19,37), dem nachfolgt, der als der Durchbohrte, Geöffnete, den Weg in die Zukunft eröffnet hat. Das bedeutet dann endlich, dass das Christentum, das als Glaube an die Schöpfung den Primat des Logos, den schöpferischen Sinn als Anfang und Ursprung glaubt, ihn doch in einer spezifischen Weise als das Ende, als die Zukunft, als den Kommenden glaubt.“[3172]

Aus dem bisherigen Gedanken, die wesentlich auf den Opferbegriff zielen, leitet Ratzinger „Strukturen des Christlichen“[3173] ab. Sie erhellen zunächst das Wechselverhältnis des Einzelnen und des Ganzen[3174], um von hier zum „Prinzip »Für«“ als „eigentliche[m] Grundgesetz der christlichen Existenz“[3175] zu kommen. Es ist klar, daß sich Ratzinger nun wieder im unmittelbaren liturgischen Kontext bewegt, denn gerade dieses Prinzip leitet er von der Eucharistie her, als *deren* Kern er bereits zuvor das „Für“ ausgemacht hatte.[3176] Der Herr erscheint hier wiederum „als die offene Existenz, die die Kommunikation aller untereinander durch die Kommunikation in Ihm ermöglicht und schafft.“[3177] Somit schaffe der Herr umfassende Einheit. Die Orantenhaltung deutet Ratzinger im Anschluß an die Kirchenväter an dieser Stelle in einer zweifachen Richtung, einerseits als Gestus der Anbetung, andererseits als Zeichen der „Hingabe an die Menschen“ und somit als „Ineinsfall von Anbetung und Brüderlichkeit“[3178]. Dies ist also wiederum eine Variation des Grundgedankens der doppelten Weise des christlichen Kultes in Ritus und Leben. Vertieft wird dies hier durch einen engen Bezug beider Seiten im Begriff „de[s] Übergang[s] vom Sein für sich selbst in

---

3171 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 222.

3172 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 223f.

3173 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 225.

3174 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 226-232.

3175 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 232.

3176 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 266f.

3177 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 232.

3178 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 232.

das Sein füreinander“[3179], worin Ratzinger das Wesen des Christentums erkennt[3180]. Von hier spannt er einen weiteren inhaltlichen Bogen zur Schöpfungstheologie unter Verweis auf das johanneische Bild des Weizenkorns:

> „Schon im Kosmischen gilt das Gesetz, dass nur durch den Tod, durch den Selbstverlust hindurch, das Leben kommt. Was so in der Schöpfung sich andeutet, vollendet sich im Menschen und schließlich in *dem* exemplarischen Menschen Jesus Christus: Im Eingehen ins Schicksal des Weizenkorns, im Durchgehen durch das Geopfertwerden, im Sich-aufbrechen-Lassen und Sichverlieren eröffnet er das wahre Leben.“[3181]

Auf den Punkt gebracht, formuliert Ratzinger als Grundgesetz: „Welt lebt vom Opfer.“[3182] Bemerkenswert ist, daß er in diesen Gedanken ausdrücklich eine Verwandtschaft zu mythischen Vorstellungen sieht.[3183] Dies ist insofern interessant, als er bislang immer bemüht war, die christliche Opfervorstellung von allgemeinen Gedanken der Religionsgeschichte strikt zu unterscheiden.[3184] Hier kündet sich nach einigen leichten Tendenzen in diese Richtung[3185] erstmals deutlich eine Sicht an, die christlichen Kult *nicht nur* im Gegensatz zum Sehnen der Religionsgeschichte sieht. Das dritte Gesetz der Strukturen des Christlichen, das Incognito Gottes, ist für unser Thema weniger von Belang.[3186] Bedeutsamer ist wiederum das Gesetz des Überflusses.[3187] Ratzinger situiert es im Spannungsfeld von „Gnade und Ethos“,[3188] also vom Anspruch, etwas leisten zu müssen und von der gleichzeitigen Erkenntnis völliger Ungenügsamkeit und des Verwiesenseins auf Gottes Gnade. Dabei bleibe der Anspruch an den Menschen durchaus bestehen, dies allerdings im Wissen, daß er ein zuvor Beschenkter ist.[3189] Ratzinger verbindet diese Gedanken mit dem Überfluß, wie er sich in den biblischen Perikopen der Brotvermehrung und des Weinwunders zu Kana darstellt. Hier sieht er über die Eucharistie einen wesentlich christologischen Bezug. Diese Wunder verweisen auf den

3179 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 232.

3180 Vgl. ebd. Er unterstreicht dieses Prinzip 'Für' auch mit Blick auf „die großen Bilder der Heilsgeschichte, die zugleich die großen Grundgestalten des christlichen Kultes darstellen“. Diese seien „Ausdrucksformen dieses Prinzips »Für«“. Ebd., 233.

3181 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 233f.

3182 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 234.

3183 „Jene großen Mythen, die davon wissen wollen, dass aus einem Uropfer heraus der Kosmos aufgebaut worden sei und dass der Kosmos immer nur vom Sichopfern leben, auf das Opfer gestellt sei, erhalten hier ihre Wahrheit und ihre Gültigkeit.“ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 234.

3184 Vgl. etwa die Definition der Liturgie als Negation des religionsgeschichtlichen Kultes. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175.

3185 Zuvor war ein leichter Hinweis einer harmonischeren Sicht im Verweis auf die Vorläufigkeit dieser Kulte gegeben. Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 161. Ein weiterer Schritt in diese Richtung war der religionsgeschichtliche Blick auf den Sakramentenbegriff. Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 203.

3186 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 234-236.

3187 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 236-241.

3188 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 236.

3189 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 239.

Herrn als „die unendliche Selbstverschenkung Gottes“[3190] und das bereits zuvor ausgemachte kosmische Gesetz. Damit macht der Autor den „Überfluss“ als „die eigentliche Definition der Heilsgeschichte“[3191] aus. Im Zusammenhang damit steht der in Ratzingers Zählung übernächste Punkt[3192] christlicher Struktur, der Primat des Empfangens und die christliche Positivität.[3193] Formaliter verdeutliche das Kreuz genau diesen Primat.[3194] Die hier von Ratzinger vorgenommene Gewichtung von Passivität und Aktivität des Menschen ist insofern, auch wenn er nicht über Liturgie spricht, liturgietheologisch von Bedeutung, weil einige wichtige kontroverse Fragestellungen genau hier ihren Ursprung haben, wie wir zum Teil auch schon gesehen haben. Dies beginnt etwa mit dem Vorwurf der Protestanten gegen die Messe als Werkgerechtigkeit und führt bis zur Auseinandersetzung um die Mysterientheologie.

Schlüsselbegriff, um das Verhältnis von Aktivität und Passivität zu klären, ist für Ratzinger die Liebe. „Liebe kann man nicht anders denn als Geschenk erhalten.“[3195] Er gibt zu, daß mit diesem starken Akzent auf der Passivität die Werke relativiert werden, bedeutungslos würden sie aber dadurch nicht:

> „Der Primat des Empfangens will den Menschen keineswegs in die Passivität verbannen. … Er ermöglicht erst, im Geist der Verantwortung und zugleich unverkrampft, heiter und frei, die Dinge dieser Welt zu tun und sie in den Dienst der erlösenden Liebe zu stellen.“[3196]

Ratzinger nimmt also in gewisser Hinsicht eine vermittelnde Position ein, indem er den Primat der Passivität so sehr betont und in der Liebe verankert, dabei aber die Bedeutung der Werke nicht aufhebt. Der Primat der Passivität eröffne im Gegenteil einen Freiraum, daß sie der Liebe dienen. Eine gewisse Rest-Aktivität des Geschöpfs muß er allein schon vom Liebesbegriff her annehmen. Auf die Liebe lassen sich schließlich auch alle hier vorgestellten Wesensstrukturen des Christlichen reduzieren,[3197] wobei der Autor Liebe nicht losgelöst von Glaube und Hoffnung versteht.

An dieser Stelle dürfen wir bereits festhalten, daß auch durch eine solche Wesensbeschreibung der Strukturen des Christlichen verständlich wird, warum Joseph Ratzinger Jahrzehnte

---

3190 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 240.

3191 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 240.

3192 Kaum Bedeutung für unsere Frage hat „Endgültigkeit und Hoffnung“. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 241-244.

3193 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 244-246.

3194 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 244.

3195 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 245.

3196 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 246.

3197 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 247.

später sein erstes päpstliches Lehrschreiben der Liebe widmet, diesem ein anderes zur Hoffnung folgen läßt und noch die wesentlichen Vorarbeiten zu einer Enzyklika über den Glauben leistet. Diese drei Begriffe sind ihm die tragenden Säulen christlicher Existenz, und sie haben alle einen klaren Bezug zur Eucharistie und zur Liturgietheologie.

In der eigentlich christologischen Behandlung seiner „Einführung in das Christentum“ kommt Joseph Ratzinger ausführlicher als zuvor auf die Kreuzestheologie zu sprechen und wählt dabei wieder den Einstieg über die problematische Verschärfung anselmianischer Soteriologie.[3198] Das Kreuz versteht Ratzinger selbst nicht „innerhalb eines Mechanismus des beleidigten und wiederhergestellten Rechtes“,[3199] sondern wiederum vom Schlüsselbegriff der Liebe her. Dieser wird nun mit der Erkenntnis aus dem christologischen Teil der Trinitätslehre verbunden, Sein und Handeln des Sohnes als eine Einheit zu sehen. Somit erscheint das Kreuz

> „als Ausdruck für die Radikalität der Liebe, die sich gänzlich gibt, als der Vorgang, in dem einer das ist, was er tut, und das tut, was er ist.“[3200]

Hier nun wir der Gegensatz zu den Sühnevorstellungen der Religionsgeschichte wiederum betont:[3201]

> „Nicht der Mensch ist es, der zu Gott geht und ihm eine ausgleichende Gabe bringt, sondern Gott kommt zum Menschen, um ihm zu geben. Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus stellt er das gestörte Recht wieder her, indem er durch sein schöpferisches Erbarmen den ungerechten Menschen gerecht macht, den Toten lebendig. Seine Gerechtigkeit ist Gnade.“[3202]

Bemerkenswert an dieser Formulierung ist, daß der Begriff der Gerechtigkeit nicht einfach aus der Kreuzestheologie verschwindet, sondern rückgebunden wird an die Liebe Gottes, der selbst das Recht wiederherstellt. Das Kreuz erscheint damit ganz in der absteigenden Linie der Inkarnation.[3203]

Von hier kommt Ratzinger auch notwendigerweise wieder zu einem Begriff der Anbetung, der sich von der Religionsgeschichte absetzt. Sie geschehe „*zunächst* im dankbaren Empfangen der göttlichen Heilstat“ und sei wesentlich „Eucharistia“[3204]. Das Opfer im Christen-

---

3198 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 257f.

3199 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 257f. und nochmals fast wörtlich wiederholt auf 258.

3200 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 258.

3201 Vgl. ebd.

3202 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 259.

3203 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 259.

3204 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 259.

tum wird zunächst wesentlich als „Handelnlassen Gottes an uns“[3205] verstanden. Doch damit läßt es Ratzinger nicht bewenden, was verständlich ist, wenn wir seine oben vorgenommene prinzipielle Verhältnisbestimmung von Passivität und Aktivität des Menschen gegenüber Gott berücksichtigen.

Mit Blick auf den biblischen Befund lasse sich die von der Menschheit zu Gott aufsteigende Linie des Kreuzes nicht leugnen.[3206] Ratzinger transponiert das Problem nun gewissermaßen auf eine andere Ebene, nämlich der Intepretation der Person und der Heilstat Christi mit den Kategorien des Alten Testamentes, so wie sie die werdende Kirche vornahm und wie sie bleibenden Ausdruck im Neuen Testament gefunden hat. Hier werde das Kreuzesgeheimnis mit den Kategorien der Kulttheologie des Alten Bundes beschrieben. Als hauptsächliches Beispiel dient Ratzinger der Hebräerbrief mit seiner Deutung des Kreuzes durch die Theologie des Jom Kippur und seiner prinzipiellen Beurteilung des vergeblichen Opferwesens des Alten Bundes selbst.[3207]

Wie schon bei seinen Vorträgen in Eibingen[3208] charakterisiert Ratzinger das gesamte vorchristliche Kultwesen als einen Kult des Ersatzes. Christus habe gemäß dem Hebräerbrief mit seinem Opfer eine prinzipielle Wende dieser Vorstellung vollzogen:

> „Er, der religionsgesetzlich gesehen ein Laie war, kein Amt im Kultdienst Israels innehatte, er war – so sagt es der Text – der einzige wahre Priester der Welt. Sein Tod, der innergeschichtlich gesehen einen völlig profanen Vorgang darstellte – die Hinrichtung eines Mannes, der als politischer Verbrecher verurteilt war –, dieser Tod war in Wirklichkeit die einzige Liturgie der Weltgeschichte, kosmische Liturgie, in der nicht im abgegrenzten Bereich des liturgischen Spiels, im Tempel, sondern in der Öffentlichkeit der Welt Jesus durch den Vorhang des Todes hindurch in den wirklichen Tempel, das heißt vor das Angesicht Gottes selbst, hintrat, um nicht Dinge …, sondern sich selbst darzubringen (Hebr 9, 11ff.).“[3209]

Ratzinger legt wieder großen Wert darauf, einer dingliche Deutung des Opfers Christi in jeder Hinsicht zu wehren.[3210] Er bemerkt:

> „Er gab sich selbst. Er nahm den Menschen die Opfersachen aus der Hand und setzte an ihre Stelle die geopferte Persönlichkeit, sein eigenes Ich. Wenn in unserem Text dennoch gesagt wird, Jesus habe durch sein Blut die Versöhnung vollzogen …, so ist dieses Blut nicht wieder als eine sachliche Gabe zu

---

3205 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 260.

3206 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 260.

3207 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 260f.

3208 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 159.

3209 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 262.

3210 Bei der Deutung des Hebräerbriefes greift Ratzinger fast wörtlich auf seine Ausarbeitung der Vorträge für die KHG in Münster zurück. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

> verstehen, als ein quantitativ zu bemessendes Sühnemittel, sondern es ist einfach die Konkretisierung einer Liebe, von der gesagt ist, dass sie bis zum Äußersten reicht.“[3211]

Diese personale Sicht des Kultes vertieft Ratzinger nochmals, und zwar mit einer deutlichen Stoßrichtung gegen die Meßopfertheorien mit deren Ziel der Anerkennung von Gottes Souveränität, die er einer vor-christlichen Sicht von Opfer zuordnet.[3212] Der wahre Kult sei christlich gesehen die Liebe des Gottmenschen, „in dem Gottes eigene Liebe menschliche Liebe geworden war“[3213] und darin mitgegeben eine „neu[e] Form von Stellvertretung“.[3214] Der Part des Menschen bestehe in der Annahme dieser stellvertretenden Liebe und darin, sich ihrer einigenden Kraft zu überlassen.[3215]

Joseph Ratzinger geht von hier aus Problemstellungen neuzeitlicher Liturgietheologie an. Zunächst widmet er sich den Versuchen, Kult in einer Weise mit Bruderliebe zu identifizieren, daß die „Gottesliebe oder Gottesverehrung“[3216] ausgeschlossen wird. Hierin sieht er den „äußersten Egoismus der Selbstbehauptung“[3217], weil eine solche rein horizontale Liebe sich „d[er] Erlösungsbedürftigkeit dieser Liebe durch den …, der allein wirklich genügend liebte“[3218] verweigere.

Menschliche Liebe ist also erlösungsbedürftig. Zudem muß sie gewissermaßen von ihrer Verzweckung befreit werden,

> „weil der Mensch sich nicht im Zueinander der Mitmenschlichkeit allein vollendet, sondern erst im Miteinander jener zwecklosen Liebe, die Gott selbst verherrlicht. Die Zwecklosigkeit der einfachen Anbetung ist die höchste Möglichkeit des Menschseins und erst seine wahre und endgültige Befreiung.“[3219]

In einem weiteren Punkt setzt sich Ratzinger mit der herkömmlichen Sicht der Passionsfrömmigkeit auseinander, näherhin der Frage der Bedeutung des Schmerzes beim Opfer Christi. Auch dies hatte er bereits in seinen Ostervorträgen vor der Katholischen Hochschulgemeinde in Münster 1963 thematisiert[3220], und dieses Thema wird ihn konstant begleiten.

3211 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 262.

3212 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 263.

3213 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 263.

3214 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 263.

3215 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 263.

3216 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 263.

3217 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 263.

3218 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 264.

3219 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 264.

3220 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

Das Wesen des Kultes bestehe im „Exodus des Für“, in der „Bewegung des Exodus mit ihrer zweieinigen Richtung auf Gott und Mitmensch hin“,[3221] wie wir es schon, zuletzt bei der Deutung der Orante, gesehen hatten. Ratzinger bemerkt:

> „Indem Christus das Menschsein zu Gott hinträgt, trägt er es in sein Heil hinein. Das Kreuzesgeschehen ist deshalb Brot des Lebens »für die Vielen« (Lk 22,19), weil der Gekreuzigte den Leib der Menschheit ins Ja der Anbetung umgeschmolzen hat. Es ist deshalb ganz »anthropozentrisch« …, weil es radikale Theozentrik, Auslieferung des Ich und darin des Wesens Mensch an Gott war. Insofern nun dieser Exodus der Liebe die Ekstase des Menschen aus sich selbst heraus ist, in der er unendlich über sich hinausgespannt, gleichsam auseinandergerissen wird, weit über seine scheinbar möglichen Ausstreckungsmöglichkeiten hinaus, *insofern* ist Anbetung (Opfer) immer zugleich Kreuz, Schmerz des Zerrissenwerdens, Sterben des Weizenkorns, das nur im Tod zur Frucht kommen kann.“[3222]

Interessant ist an dieser sehr dichten Formulierung die Identifizierung von Anbetung und Opfer, wie sie bei Ratzinger auch in der Folge vorherrschen wird. Dazu müssen wir uns mit Blick auf seinen Denkweg vergegenwärtigen, daß er Anbetung eigentlich in engem Zusammenhang mit dem klassischen Verständnis der religio sieht[3223], die in der traditionellen Theologie der Schlüsselbegriff der Kultbegründung ist. Gegenwärtig ist im gerade angeführten Textabschnitt auch die Leib-Christi-Theologie und die Idee der Korporativpersönlichkeit. Ergänzt werden diese bei Ratzinger schon zuvor wichtigen Gedanken durch die Zuordnung von Anthropozentrik und Theozentrik. Dahinter steht die Überzeugung, daß der Mensch erst in einer radikalen Orientierung auf Gott hin auch zu sich selber komme. Seine Liebe, die dazu neigt, sich abzuschließen, müsse sich öffnen; die Grenzen des Selbstabschlusses müssen gesprengt werden; dies verursache Schmerz.

Ratzinger bezeichnet konsequenterweise dem Schmerz als sekundär gegenüber dem primären Element des sich Öffnens und der Liebe.[3224] Ähnlich hatte er seine Kreuzes- und Opfertheologie schon in den Eibinger Vorträgen entwickelt, die aber lange Zeit unpubliziert blieben.[3225] So wäre *wirkungsgeschichtlich* die „Einführung in das Christentum“ der erste große publizierte Text, wo er auf diese Fragen eingegangen ist. In Eibingen[3226] wie auch im vorliegenden Text[3227] kommt er auf die Henkersknechte zu sprechen, die gerade nicht die

---

3221 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 264.

3222 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 264.

3223 Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 795.

3224 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 264.

3225 Leid war hier die schmerzliche Seite des „Aus-sich-Herausgehen[s] … in unserer geschichtlichen Situation eine notwendige Bedingung des Opfers.“ Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 162.

3226 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

3227 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 266.

Priester des Opfers Christi seien. In beiden Texten kommt auch der Verweis auf Platons gekreuzigten Gerechten und das Kreuz als Offenbarung Gottes und des Menschen.[3228]

Wahre Passionsfrömmigkeit sieht Ratzinger in engem Zusammenhang mit dem christlichen Apostolat. Es geht um „de[n] Dienst an dem Menschen und in der Welt“[3229], so wie Christus „seine Existenz so ausgestreckt hat, dass er gleichzeitig in Gott eingetaucht ist und eingetaucht in die Tiefe des gottverlassenen Geschöpfes“[3230].

Auffallend ist, wenn man die kulttheologischen Bemerkungen der „Einführung“ zusammensieht, daß Ratzinger hier – ähnlich wie in seiner Promotionsschrift – Gottes- und Nächstenliebe sehr eng an die Liturgie bindet. Diesmal ist der Ausgangspunkt aber nicht die Eucharistie von ihrer Leib-Christi-Theologie her (wenngleich diese auch im Hintergrund präsent bleibt), sondern direkt die theologia crucis. Genau diese vertieft Ratzinger nochmals mit Blick auf den descensus ad inferos, wobei er diesen Glaubensartikel als „Erfahrung unseres Jahrhunderts“[3231] bezeichnet. Hier spürt man wieder dieselbe existentielle Zeitkritik, wie sie auch aus den Münsteraner Predigten ersichtlich ist und das existentielle Fragen desjenigen, der trotz der Katastrophe der Weltkriege dennoch ins Priesterseminar eintrat.[3232]

Den descenscus als die liturgische Aussage des Karsamstags[3233] deutet Ratzinger zunächst allgemein und dann speziell mit Blick auf Psalm 22 [21] aus dem Munde des sterbenden Herrn. Diesen Ausdruck des Betens des alten Gottesvolkes[3234] bezeichnet er mit Ernst Käsemann „als ein Gebet aus der Hölle“[3235]. Gerade in diesem Gebet aber zeige sich der tiefste Charakter von Anbetung:

> „Kann sie etwas anderes sein als der Ruf aus der Tiefe zusammen mit dem Herrn, der »abgestiegen ist zur Hölle« und Gottesnähe mitten in der Gottverlassenheit aufgerichtet hat?“[3236]

3228 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 163 und Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 267.

3229 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 266.

3230 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 265.

3231 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 269.

3232 Siehe den biographischen Teil und sein Mühen um eine existentielle Theologie.

3233 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 269.

3234 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 271.

3235 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 271.

3236 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 271.

Hierin sehen wir eine Variante seiner Definition des Gebetes als Beteiligung am Sprechen des Sohnes,[3237] was wiederum dem ganzen Thema der Berufung des Christen zuzuordnen ist, „Sohn im Sohne“ zu werden.[3238]

Aber nicht nur die theologia crucis wird Ratzinger hier zu einer Quelle der Liturgietheologie, sondern auch die Auferstehung, was mit Blick auf seine Deutung der Emmaus-Perikope deutlich wird. Der Evangelist biete hier

> „ebenso eine Theologie der Auferstehung wie eine Theologie der Liturgie: Dem Auferstandenen begegnet man im Wort und im Sakrament; der Gottesdienst ist die Weise, wie er uns berührbar, als der Lebendige erkenntlich wird. Und umgekehrt: Liturgie gründet im Ostergeheimnis; sie ist zu verstehen als das Zutreten des Herrn auf uns, der darin zu unserem Weggefährten wird, uns das stumpfe Herz brennend macht und die gehaltenen Augen öffnet. Er geht noch immer mit uns, er trifft uns noch immer grübelnd und mutlos, er hat noch immer die Kraft, uns sehend zu machen.“[3239]

Dabei seien „[d]ie Auferstehungsberichte … etwas anderes und mehr als verkleidete liturgische Szenen“[3240], vielmehr

> „machen [sie] das Gründungsgeschehen sichtbar, auf dem alle christliche Liturgie beruht. Sie bezeugen ein Zukommnis, das nicht aus dem Herzen der Jünger aufstieg, sondern von außen an sie herantrat und *gegen* ihren Zweifel sie übermächtigte“.[3241]

Der wahrhaft vom Tod Erstandene wird also in der Liturgie wieder neu zugänglich. Mit dem Verweis auf das Ostergeheimnis als Begründung der Liturgie greift Ratzinger nicht nur ein Grundanliegen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils auf. Vielmehr hat er selbst seine Liturgietheologie schon lange in diese Richtung entwickelt.[3242]

Bei der Behandlung des dritten Hauptteiles über das Verhältnis von Heiligem Geist und Kirche legt Ratzinger wert darauf, metaphysische und heilsgeschichtliche Wirklichkeit gerade hier nicht zu trennen.[3243] Alle Aussagen des letzten Teiles des Credo versteht er konsequent „als die Ausfaltungen seines Grundbekenntnisses …: »Ich glaube an Heiligen Geist«.“[3244] In diesem Licht sieht er auch das Bekenntnis der communio sanctorum, die er – wie schon in seinem Artikel über die Kirche 1961 – von der Eucharistie her interpretiert.[3245] Dabei liegt

---

3237 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 209.

3238 Vgl. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 71

3239 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 281f.

3240 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 282.

3241 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 282.

3242 Erinnert sei u.a. an das Paschamahl als Quellgrund der Kirche. Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 144f. Ebenso hat er bereits, und zwar mit Bezug zur Liturgie, das Pascha als „Grundgesetz des Christentums“ bezeichnet. Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663, hier: 657.

3243 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 299.

3244 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 300.

3245 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 212.

wieder der Akzent auf der „Tischgemeinschaft um den Auferstandenden“[3246], von der die Kirche ihre Einheit erhalte. Kirche definiere sich „von ihrem Gottesdienst her“[3247]. Diese Sicht habe sich von der Konkretheit der eucharistischen Versammlung geweitet hin zu „d[en] Personen …, die durch Gottes eine, heilige Gabe selbst untereinander geeint und geheiligt werden.“[3248] Der ursprüngliche Begriff habe sich so kosmisch geweitet.[3249]

Auch die „Vergebung der Sünden“ interpretiert Ratzinger primär sakramententheologisch, auf Taufe und Buße.[3250] Kirche versteht er „von den zwei Angelpunkten Taufe (Buße) und Eucharistie her.“[3251] Ratzinger bemerkt, wie sich von hier ein „ganz theozentrisches Verständnis von Kirche“[3252] ergebe, das aber zugleich „ganz menschlich, ganz real“[3253] sei. Er betont dabei den Charakter der Gabe Gottes, der der Vergebung eigen sei. Kirche ersteht demnach aus der sakramental-vermittelten Vergebung:

> „Das neue Sein der Vergebung führt ins Mitsein mit denen, die von der Vergebung leben; Vergebung stiftet Gemeinschaft, und die Gemeinschaft mit dem Herrn in der Eucharistie führt notwendig zur Gemeinschaft der Bekehrten, die alle ein und dasselbe Brot essen, um darin »ein Leib« (1 Kor 10,17), ja »ein einziger Mensch« zu werden (vgl. Eph 2,15).“[3254]

Kirche und Sakramente bedingen sich nach dieser Sicht gegenseitig.[3255]

Mit Blick auf die sancta und catholica Ecclesia vertieft Ratzinger seine bisherigen Ausführungen. Beim Skandalon der Sünde in der Kirche betont er, wie die Kirche von der Heiligkeit Christi her lebe und getragen werde. Dieses von Christus getragen sein ermögliche es ihren einzelnen Gliedern, einander zu tragen.[3256] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine spezifische Wortverwendung von „heilig“. Angesichts der gewöhnlichen Herleitung von sancire – absondern – bemerkt er hier das Gegenteil. Am Beispiel Christi sehe man, „was wahre »Heiligkeit« ist: nicht Absonderung, sondern Vereinigung, nicht Urteil, sondern erlösende Liebe.“[3257] Durch diese Einigung werde der Schmutz überwunden.[3258]

3246 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 301.

3247 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 301.

3248 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 301.

3249 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 301.

3250 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 300 und 301.

3251 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 302.

3252 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 302.

3253 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 302.

3254 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 302.

3255 „Kirche und Sakramente stehen und fallen miteinander; Kirche ohne Sakramente wäre eine leere Organisation, und Sakramente ohne Kirche wären Riten ohne Sinn und inneren Zusammenhang.“ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 304.

3256 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 308.

3257 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 308.

3258 Vgl. ebd.

Damit rückt Ratzinger den Begriff der Heiligkeit aber eng an seinen Opferbegriff, den er ja auch als Übergabe und damit als Vereinigung mit Gott versteht. Diese Gedanken werden ihn bis zu den Jesus-Büchern hin beschäftigen, wo er Heiligkeit tatsächlich hauptsächlich unter dem Aspekt des Opfers sieht. Allerdings korrigiert er sich dort leicht, indem er die schroffe Entgegensetzung von Absonderung und Einigung fallen läßt und beide Aspekte würdigt.[3259]

Bei der Deutung der Ecclesia catholica kommt Ratzinger auf seine eucharistische Ekklesiologie, die er hier in gewohnter Weise, ausgehend von der Tischgemeinschaft und von Wort und Sakrament, vorlegt.[3260]

Die „Einführung in das Christentum“ schenkt uns neben einer in dieser Form bislang nur in Eibingen greifbaren Akzentuierung der Theologia crucis im Zusammenhang mit Liturgie und Eucharistie vor allem auch die konkrete Einsicht, wie sehr die Liturgietheologie bei Joseph Ratzinger mit den verschiedensten Glaubensartikeln und somit auch theologischen Disziplinen verbunden ist.

3.3.1.54 Der Priester im Umbruch der Zeit (1969)[3261]

Zu Beginn dieses Beitrags zeichnet Joseph Ratzinger den theologischen Umbruch nach, der in der Nachkonzilszeit das Priestertum zu erschüttern im Begriff war. Plakativ bemerkt er, daß das alte Primizgedicht „Ein Priester muß sein …“ einer längst vergangenen Zeit anzugehören scheine, „obgleich es doch erst ein paar Jahre sind“[3262], da es noch die Primizbilder zierte. Die Kommunikation zwischen den verschiedenen Generationen von Priestern sei gestört: „Der Bruch mit dem Gewesenen zerbricht die Generationen in der Kirche selbst.“[3263] Das Konzil scheine

> „nicht, wie man es ersehnte, ein Pfingsten gewesen, das alte Grenzen sprengt, sondern ein babylonischer Turmbau, der die Sprachen verwirrt und das Verstehen endigt.“[3264]

3259 Vgl. Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Vom Einzug in Jersualem bis zur Auferstehung, in: JRGS 6/1, 417-635, hier: 477-487, besonders: 484.

3260 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 310f.

3261 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401. Dieser Beitrag geht auf einen Festvortrag Ratzingers am 17. Dezember 1969 zum 50 jährigen Jubiläum des Klerusverbandes zurück. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit, in: KlBl 49 (1969), 251-254.Es folgte eine veränderte Fassung in »Civitas«. Die JRGS übernehmen die Fassung der Erstveröffentlichung, wie sie 2007 vom Klerusverband nochmals vorgelegt wurde. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 832f. und Bibliographische Nachweise, ebd., 848. Man könnte diesen Beitrag auch der Frage der Konzilsrezeption zuordnen, dennoch überwiegen die allgemeinen Bemerkungen liturgietheologischer Art, sodaß er unter den fortlaufenden Publikationen besprochen wird.

3262 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 387.

3263 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 388.

3264 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 388.

Zeichen der Zeit seien „Stimmung[en], deren Woher niemand genau angeben kann, die aber schließlich zum eigentlich treibenden Faktor des Denkens und des Redens w[erden]“.[3265]

Ratzinger macht hinter den Umbrüchen theologische Strömungen aus. Zunächst sei da der Vorwurf gegen die Kirche, vom Ursprung abgefallen zu sein. „Ihre überlieferte Gestalt erscheint als der Sündenfall in Hellenismus, Religionsgeschichte, Mysterienkult, Kaiserkult, Feudalismus und Absolutismus hinein.“[3266]

Diese prinzipielle Haltung diversifiziert und konkretisiert sich anhand verschiedener Punkte, die Ratzinger als eine Art status quaestionis in der Form von Fragen wie folgt zusammenfaßt:

> „Ist die Einrichtung sakraler Ämter nicht vielleicht in der Tat ein Rückfall ins Vorchristliche? Ist nicht die pneumatische Demokratie wirklich der Anfang der Kirche? Bedeutet das Kreuz Jesu nicht allen Ernstes das Ende des Unterschieds von Sakral und Profan? Das Ende aller Tempel und Opfer? Ist also nicht sakrales Priestertum eindeutig ein Rückfall ins Vorchristliche?“[3267]

Bemerkenswert ist, daß bislang der rote Faden seiner Liturgietheologie auch in die Richtung wies – und das zum Teil sehr deutlich –, das Neue des christlichen Kultes zu betonen und herauszustellen, wie sehr er eine Negation der Kultvorstellungen religionsgeschichtlicher Art sei. Ganz deutlich wurde das zuletzt nochmals in seinem Brixener Vortrag vor den Regenten,[3268] wo er aber zugleich und, wie wir sehen konnten, unverbunden auf Studien von Jean Colson verweist, die den Bruch des Christlichen mit dem Alten Testament stark relativieren.[3269]

Auffallend ist allerdings, daß Ratzinger auch in den Phasen, in denen er stark den Bruch betont, nie die überlieferte kirchlichen Struktur prinzipiell in Frage stellt, wenngleich er auch zuweilen Reformwünsche formuliert.

Im vorliegenden Beitrag ist nun zum ersten Mal greifbar, daß Ratzinger sich nicht nur um die Umsetzung des Konzils sorgt, sondern die hinter einer seiner Meinung nach fehlerhaften Umsetzung stehenden theologischen Fragen sorgfältig analysiert und ihnen auf den Grund geht. Daß ihn selbst diese Fragen allerdings nicht unberührt ließen, gibt er selbst zu: „Das

---

3265 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 389.

3266 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 390.

3267 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 391.

3268 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386. Der ganze Vortrag ist von dieser Sicht durchzogen.

3269 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 354[3] und 355[4].

sind Fragen, mit denen wir doch mehr oder minder deutlich alle umgehen und konfrontiert sind.“[3270]

Ratzinger verweist darauf, daß die einfach aus dem Glauben zu leben sich mühenden Laien gerade nicht das Priestertum zerstören wollen. Er meinte sogar, „dass die Stunde des Laien so recht erst noch bevorsteht, und zwar anders als die Vorkämpfer der Gleichschaltung sie wünschen.“[3271] Doch damit gibt er sich nicht zufrieden. Er konzediert, daß man in der gegenwärtigen Situation eine Parallelität zur Arianismuskrise sehen könnte und sieht zugleich, daß diese Erklärung allein unzureichend bleiben müsse.[3272]

Hinter der theologischen Zeitsituation macht er einen positiven Kern aus:

> „[D]ass die Krise der Kirche heute ihre eigentliche Schärfe überall dort hat, wo ihr Glaube bewusst reflektiert wird, das hat doch seinen höchst einsichtigen Grund. Schließlich muss ja eben hier seine Transformation in die Gegenwart bestanden werden. Nicht das Ausweichen in die Behütung von Gestern rettet, sondern allein das Mühsame, Leidvolle, der Grenze des Scheiterns sich aussetzende Bestehen im Heute. Nur auf diese Weise kann Verkündigung wachsen, die den Menschen wieder so den Glauben zu eigen gibt, dass sie seiner ruhig und froh werden und fähig, ihn zu bestehen und zu tragen gegen die Erschütterungen um und um.“[3273]

Darin muß man ein klassisches Anliegen der Fundamentaltheologie sehen: Die Glaubensbegründung[3274] im Diskurs der Zeit und mit kerygmatischer Zielrichtung. Zugleich läßt sich hier Ratzingers Anliegen erkennen, nicht einfach das Empfangene zu wiederholen, sondern die Aktualität des Glaubens für jede Zeit neu zu gewinnen.[3275]

Ratzinger bemerkt übrigens einen interessanten Widerspruch: Man fordere theologisch eine radikale Demokratie, und dennoch sei die Mehrheit der Gläubigen dagegen. Dies ändere aber „nichts an der Entschlossenheit des Programms“[3276], das man dann halt gegen die Mehrheit durchboxen wolle.

[3270] Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 391.

[3271] Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 392.

[3272] Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 392.

[3273] Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 392.

[3274] „Als Fach habe ich Fundamentaltheologie gewählt, weil ich zuallererst der Frage auf den Grund gehen wollte: Warum glauben wir?“ Papst Benedikt XVI., Zum Eröffnungsband meiner Schriften (2008), in: JRGS 11, 5-8, hier: 6.

[3275] Dieses Anliegen zeigt sich sehr deutlich, wenn er mit Blick auf sein Habilitationsprojekt bemerkt: „Wenn christlicher Glaube an eine vor langem abgeschlossene Offenbarung gebunden ist, ist er dann nicht dazu verurteilt, rückwärts gewandt zu sein und den Menschen an eine vergangene Zeit zu ketten? Kann er dann mit der weitergehenden Geschichte Schritt halten, hat er ihr überhaupt noch etwas zu sagen? Muß er nicht allmählich veralten und schließlich einfach unrealistisch sein? Bonaventura hat darauf geantwortet, indem er den Zusammenhang von Christus und Heiligem Geist gemäß dem Johannes-Evangelium stark herausgestellt hat: Das historische Offenbarungswort ist endgültig, aber es ist unerschöpflich und gibt immer neue Tiefen frei.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 41996, 66.

[3276] Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 392.

Auf diesem Hintergrund kommt Ratzinger auf das Schriftzeugnis zu sprechen, um den wahren Maßstab der Antwort auf die aufgeworfene Frage nach Amt und Demokratie zu finden. Mit Blick auf 1 Kor 12,3 betont er als eigentlich Herrschaftsform der Kirche die Christokratie.[3277] Eigenheit der Bundesversammlung schon des alttestamentlichen Gottesvolkes und der neutestamentlichen Ekklesia sei, es nicht das Recht zu schaffen, sondern es zu empfangen.[3278] Dies zeige sich durch die „großen Vorgegebenheiten: Bekenntnis, Sakrament, Schrift“[3279] und den Willen, bei Konzilien Einmütigkeit zu finden.

Mit Blick auf dieses bisher partielle Bibelzeugnis kommt Ratzinger auf die Grundsatzproblematik eines möglichen Verlustes des Ursprünglichen zurück. Dies verbindet er mit einer sehr grundsätzlichen Frage der Methodologie bzw. theologischen Hermeneutik, die hier umfassend angeführt werden soll. Ausschlaggebend sei nämlich nicht,

> „was im Augenblick mit historischer Methode aus dem Neuen Testament zu entnehmen ist. Denn ein Buch, das man aus dem Strom der Geschichte völlig isoliert, dem es zugehört, ist eine unwirkliche Sache. Und ein Denken, das zwischen sich und dem Neuen Testament das Nichts aufrichtet und einzig den gegenwärtigen Augenblick sowie den Buchstaben des Damaligen gelten lässt, versteht weder das Heute noch das Damalige. Dass das Neue Testament uns etwas bedeuten kann, liegt daran, dass es eine Geschichte gestiftet hat, die bis zur Stunde trägt. Wenn aber diese Geschichte nicht mehr trägt, wenn sie nichts ist, ein einziger Sündenfall, dann wird das daraus herausgeschnittene Buch ebenfalls unwirklich. Es hat keine Vollmacht mehr und es ist auch nicht mehr verstehbar. Entweder steht eine geschichtsbildende Vollmacht hinter diesem Buch, oder es ist nur ein Dokument der Vergangenheit. So ist es innerlich absurd, nach einer zweitausendjährigen Sündenfallsgeschichte das Heute als Heilszeit zu proklamieren, alles Bisherige als Verirrung hinzustellen und die endliche Ankunft des wahren Christentums zu verkünden: Nun haben wir es, dank einiger aufgeklärter Geister, so herrlich weit gebracht, dass noch etwas Lohnendes daraus werden könnte...“[3280]

Hinter diesen Äußerungen prinzipieller Art steht deutlich jene Erkenntnis über Offenbarung, Heilsgeschichte und Kirche, wie sie sich Joseph Ratzinger in seinem Habilitationsprojekt erarbeitet hat. Daraus sticht hier besonders die enge Bindung von Offenbarung und Kirche hervor, aber auch die Ablehnung einer speziellen nach- oder innerkirchlichen Heilszeit, wie es das Zeitalter des Hl. Geistes im Denken Joachims von Fiore gewesen ist. Es ist frappierend, wie konkret Ratzinger diese Erkenntnisse nun auf die ideologiebelastete nachkonziliare Situation anwenden kann, in der man ja, worauf er selbst anspielt, auch ein neues Pfingsten erwartet hatte.

Nun kommt Ratzinger auf die liturgietheologischen Fragen zurück, die er zuvor als status quaestionis formuliert hatte. Dabei bestätigt er zunächst, was er bislang auch immer behauptet hatte, nämlich die Entgegensetzung des Neuen Testamentes zur Religionsgeschich-

---

3277 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 393f.

3278 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 394.

3279 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 395.

3280 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 395f.

te: „Es gibt keinen Tempel und keine Priester im Sinn des Tempels mehr.“[3281] An ihre Stelle sei der Gekreuzigte getreten, dessen Sendung durch den Geist weitergehe, „das Geschenk aus der geöffneten Seite.“[3282]

Anstelle der „Sacerdoten des Tempels“[3283] seien die Apostel getreten. Apostel selbst definiert Ratzinger mit Röm 15 als „»Liturge des Evangeliums«“[3284]. Bei der inhaltlichen Klärung dieses Begriffes stellt er nun klar, was er mit dem Unterschied zur Religionsgeschichte meint:

> „Das ist sicher etwas sehr anderes als etwa der Brahmane der indischen Religion, als der Kohen des Spätjudentums. Beide werden durch Geburt ihrer Kaste, ihrem Stand eingefügt. Sie üben ihr Amt aus, indem sie bestimmte Riten vollziehen, zu denen allein sie auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu diesem privilegierten Stand berechtigt sind.“[3285]

Den Apostel kennzeichneten hingegen die Berufung und Sendung. „Nicht Ritus, sondern Evangelium“[3286] seien deren Inhalt. Diese Sendung umfasse „den vielfältigen Dienst des Evangeliums im Alltag“ und erstrecke sich

> „bis zur Weisung zum Gebet und zur Ordnung des Lebens, bis zum Wort der Vergebung und dem gemeinsamen Dienst der Verherrlichung Gottes und der Brüderlichkeit der Menschen in der Eucharistie.“[3287]

Ähnlichkeiten ergeben sich hier zu seinem fast zeitgleichen Vortrag „Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes“.[3288]

Interessant ist nun, daß Ratzinger an dieser Stelle eine Kontinuität zur ursprünglichen alttestamentarischen Sicht aufweist, die durch das Spätjudentum[3289] verändert worden sei. Ursprünglich sei nämlich der priesterliche Dienst des Alten Bundes auch auf Wort und Gottesdienst bezogen gewesen.[3290] Diese ursprüngliche Einheit sei dann aufgespalten worden. Aus dem Wort werden bei den Rabbinern „abstrakte Gelehrsamkeit“ und „[d]er Gottesdienst … nur noch Liturgie, nur noch Ritus, nur noch Zeremonie.“[3291] Dies identifiziert Rat-

---

3281 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396.

3282 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396.

3283 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396.

3284 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396.

3285 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396f. Nach heutiger Fachsprache ist das Frühjudentum gemeint. Bei Ratzinger läßt sich eine Umstellung des Begriffs sehen in: Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974, in: JRGS 11, 501-526, hier: 508.

3286 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3287 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3288 Vgl. etwa zur Evangelisierung als zentraler priesterlicher Tätigkeit: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 368f.

3289 Nach heutiger Fachsprache ist das Frühjudentum gemeint.

3290 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3291 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

zinger mit der „Trennung von Theologie und Liturgie“[3292]. Im Unterschied zum Brixener Vortrag wird hier die innere Kontinuität zwischen den beiden Testamenten auch sachlich hervorgehoben und aufgewiesen.

Gegenüber der gerade geschilderten Veränderung stelle die apostolische Sendung „wieder in der ursprünglichen Einheit, die von Jesus her kommt, der selbst das »Wort« und das Opfer in einem ist.“[3293] Damit bleibe „die Deckung von Wort und Opfer, die in Jesus, dem gekreuzigten Logos, gesetzt ist und ihn zum wahren Priester macht, auch sein Maßstab“.[3294] Ratzinger verweist von hier auf den martyrologischen Opferbegriff bei Paulus. Es gehe um „die Einbeziehung des Ich in die Liturgie“[3295], um „die Einbeziehung der eigenen irdischen Existenz in die Liturgie des Wortes.“[3296]

Wohlgemerkt meint er mit letzterer Formulierung nicht nur den Wortgottesdienst, sondern die Liturgie des gekreuzigten Logos. Dies ist von Bedeutung, wenn er auch später sehr häufig auf den logosgemäßen Gottesdienst rekurriert. Der existentielle Charakter wird auch durch die Begründung des Zölibates mit dem martyrologischen Opferbegriff deutlich.[3297]

Nochmals greift Ratzinger nach dieser Klarstellung den religionsgeschichtlichen Vergleich auf. Gegenüber den dortigen Ideen von Priestertum bestehe die Sendung des Apostels, des Liturgen des Evangeliums, „nicht in einem Weniger, sondern in einem Mehr.“[3298]

Der eigentliche Unterschied zum Priestertum der Religionsgeschichte ist also nicht etwa, daß es dort Priestertum gebe und im Christentum nicht, sondern, daß Wort und Ritus, Existenz und Gottesdienst wieder in organischer Einheit aneinander geführt sind. In diesen Äußerungen können wir im Hintergrund wieder jene Zweieinheit von Liturgie und Leben erkennen, die die Liturgietheologie Ratzingers seit seinen Augustinusstudien prägt. Wir haben hier aber auch ein deutliches und auf seine Weise berührendes Selbstverständnis seines eigenen Priestertums, das das Ich zum Teil des Opfers werden läßt. Gerade die existentielle Weise, in der Ratzinger Liturgie vollzieht, ist an seiner Zelebration erkennbar und hat Menschen unterschiedlichster Art immer wieder beeindruckt. Hören wir nochmals das Zeugnis seines Schülers Verweyen:

3292 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3293 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3294 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3295 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3296 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 398.

3297 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 398.

3298 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 398.

> „Als Benedikt XVI. zum ersten Mal vor den Augen der ganzen Welt Eucharistie feierte, ging ein Aufatmen durch die Kirche: dieser Mensch lebt, was er verkündet, bis in die letzte, rituell vorgeschriebene Gebärde hinein.“[3299]

Die eben gezeichnete pneumatische Sicht des Amtes[3300] sei aber nicht auf die Apostel beschränkt, sondern setze sich in den Presbytern fort, was Ratzinger mit Blick auf 1 Petr 5,1 und der Logik begründet, daß sich die Leitung der Gemeinde vom Evangelium her verstehen müsse, wobei er wieder auf seinen Begriff des Liturgen des Evangeliums kommt.[3301] Die Kirche gebe in der Handauflegung weiter, „was sie nicht von sich selbst hat, sondern von ihm“,[3302] ihrem Herrn.

Ratzinger stellt hier, durchaus mit einigem Humor[3303], die Frage, ob die von ihm nun vorgelegte Sichtweise nicht vorkonziliar sei. Seine Antwort läßt uns seine Konzilshermeneutik erkennen:

> „Ich würde lieber sagen: Wir sind beim Konziliaren geblieben, denn auch das Konzil ist darin »vorkonziliar«, dass es an die Einheit im Wesentlichen glaubt und auf ihr beruht.“[3304]

Dies meine aber keine „Erstarrung im Ge-wesenen“[3305]. Die Theorien der Demokratisierung seien selbst schon alt. Sie

> „werden so ins Wesen-lose absinken wie alle bloßen Adaptionen an den Zeitgeist. Das wirklich Neue kommt nicht durch Adaption und Konformismus, und sei es der Konformismus dessen, was sich für Kritik hält, sondern durch schöpferische Treue.“[3306]

Abschließend wendet sich Ratzinger der konkreten Gestaltung von Kirche und Amt zu und bezieht dabei Positionen, die auf der Linie seiner Entweltlichungstheologie liegen.[3307]

Der vorliegende Beitrag stellt gegenüber dem Brixener Vortrag eine deutliche Entwicklung dar, indem das neue des christlichen Kultes und Amtes zwar deutlich von der Religionsgeschichte unterschieden, aber nicht mehr scharf von ihr getrennt wird.

3299 Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 401.

3300 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 398.

3301 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 398.

3302 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 399.

3303 So spricht er von dem, „für den die Theologie die Wissenschaft davon ist, wie man die Kirche verändern kann“. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 399.

3304 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 399.

3305 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 399.

3306 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 399.

3307 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 400f.

3.3.1.55 Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen? (1969/70)[3308]

Joseph Ratzinger eröffnet seine Radiobetrachtung mit der Einschränkung, daß wegen der Unberechenbarkeit Gottes und des Menschen die Zukunft der Kirche nicht so ohne weiteres vorherzusagen sei. Er plädiert in der gegenwärtigen Zeitsituation für „die Besinnung auf die Geschichte“,[3309] um das Morgen zu gestalten. Seine Haltung ist also durchaus nicht rückwärtsgewandt. Die gegenwärtige Situation vergleicht er dann konkret mit der Modernismuskrise, dem Ende des Rokoko und dem Beginn der Neuzeit mit Aufklärung und Französischer Revolution.[3310] Da die aktuelle Situation nichts anderes als die Fortführung der Modernismuskrise sei – hier sieht er also eine bemerkenswerte Kontinuität –, wählt Ratzinger als eigentlichen Vergleichspunkt die Aufklärung. Als ersten gemeinsamen Punkt zwischen Aufklärung und heutigem kirchlichen Zeitgeist nennt er „die entschlossene Abwendung von der Geschichte“,[3311] verbunden mit dem Rationalismus, was er eindeutig als negativ sieht.

Ratzinger möchte aber hier nicht stehenbleiben, sondern vielmehr den Blick auf gewisse Einseitigkeiten lenken, die beiden Epochen gemeinsam sei. Dabei macht er bei der Aufklärung auch eine Liturgische Bewegung und eine episkopale Bewegung sowie Entwicklungen in Richtung der Demokratie aus.[3312] Die Liturgische Bewegung der Aufklärung kennzeichnet er als Sorge „um die Vereinfachung der Liturgie auf ihre ursprünglichen Grundstrukturen“ sowie um die Beseitigung exzessiver Reliquien- und Heiligenfrömmigkeit. Zudem habe sie Volksgesang und Gemeindebeteiligung verfolgt.[3313]

Als Vertreter der Aufklärung verweist Ratzinger auf Ignaz Heinrich von Wessenberg[3314] und auf die Synode von Pistoia (1786).[3315] Das Urteil Ratzingers ist jeweils differenziert kritisch.

3308 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168. Dieser Beitrag wurde unter dem Titel „Was heißt katholisch? Oder Die Kirche im Jahr 2000“ am 1. Weihnachtstag 1969 im Hessischen Rundfunk gebracht. Die gedruckte Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen, in: Glaube und Zukunft, München 1970. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1445 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1461.

3309 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1160.

3310 Vgl. Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1160f.

3311 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1161.

3312 Vgl. Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1161.

3313 Vgl. Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1161.

3314 Interessant ist sein positiver Verweis auf den Wessenberg- Artikel von Erzbischof Conrad Gröber in: LThK[1].

3315 Zur Synode von Pistoia siehe: Albert Gerhards, Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes in: Ders., Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (Praktische Theologie heute 120), 30-40. Sie wird heute oft (mehr oder weniger differenziert) als ein Vorbild der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum gesehen.

Er beklagt „d[ie] Vermischung von echter Reform und naivem Rationalismus“[3316]. Ratzinger meint mit Blick auf die Desiderate der toskanischen Synode:

> „Wieder glaubt man ein nachkonziliares Buch zu lesen, wenn man die These vorfindet, ein geistliches Amt sei nicht direkt von Christus gestiftet, sondern lediglich von der Kirche aus ihrem Schoß herausgesetzt, sie selbst sei als ganze unterschiedlos priesterlich, oder wenn man hört, eine Messfeier ohne Kommunion sei sinnlos, oder wenn der päpstliche Primat als rein funktional bezeichnet oder umgekehrt das göttliche Recht des Bischofsamts mit Nachdruck herausgestellt wird.“[3317]

Nicht zu überhören ist der kritische Unterton der Auflistung. Doch auch hier bleibt Ratzinger nicht stehen, sondern widmet sich vielmehr weiteren konkreten Personen der Aufklärungszeit. Als Negativbeispiele gelten ihm der Revolutionsbischof von Paris Jean Baptiste Joseph Gobel und Matthias Fingerlos. Sehr positiv würdigt er, obwohl sie zeitweilig gegeneinander standen, Bischof Johann Michael Sailer und den hl. Clemens Maria Hofbauer.[3318]

Auffallend bei der Würdigung Sailers sind zwei Formulierungen, die, vor allem mit Blick auf seine eigene Biographie, Aufschluß über Ratzingers eigenes theologisches Selbstverständnis bieten. Bezugnehmend auf die Verurteilung Sailers in Dillingen spricht er von „d[er] verstaubte[n] Jesuitenscholastik von Dillingen, in deren Systemgefüge längst die Wirklichkeit nicht mehr eindringen konnte“,[3319] und er würdigt den Regensburger Bischof als einen durch und durch existentiellen Theologen: „Und vor allem: dieser Mann dachte nicht nur, er lebte“ und er suchte eine „Theologie des Herzens“[3320]. Bei Hofbauer würdigt er u. a. dessen „Leidenschaft für die Menschen“[3321] und besonders die Armen. Die Kirche sei nach der Aufklärung kleiner aber fruchtbarer geworden.[3322]

Der vorliegende Text fügt sich nahtlos in Ratzingers Entweltlichungstheologie ein. Die Kirche der Zukunft werde nicht von den Kritikern gestaltet, deren Maßstab sie selbst seien oder von denen, „die nur dem jeweiligen Augenblick sich anpassen“[3323], sondern von den Heiligen. Scharf wendet sich Ratzinger gegen die Bequemlichkeit.

Ratzingers Kritik an der gegenwärtigen Entwicklungen wird sehr deutlich und bezieht sich auch auf den Kontext der Liturgie: „Eine Kirche, die in politischen »Gebeten« den Kult der

---

3316 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1162.

3317 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1162.

3318 Vgl. Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1163-1165.

3319 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1164.

3320 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1164.

3321 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1165.

3322 Vgl. Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1165.

3323 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1166.

Aktion feiert, brauchen wir nicht. Sie ist ganz überflüssig. Und sie wird daher ganz von selbst untergehen.“[3324]

Ratzinger zeichnet die Gestalt eines wahren Geistlichen, der sich auf seine Kernaufgabe besinnt und „von Gott her sich den Menschen zur Verfügung gibt“.[3325] Er prophezeit „eine Kirche …, die viel verloren hat“: Bauten, Massen, Privilegien. Bemerkenswert ist, daß er hier auch daran denkt, daß das Amt anderen Berufsträgern anvertraut werden könnte.[3326] Er spart nicht mit Kritik an der gegenwärtigen Feier der Liturgie, wenn er über die Kirche von morgen sagt: „Sie wird in Glaube und Gebet wieder ihre eigentliche Mitte erkennen und die Sakramente wieder als Gottesdienst, nicht als Problem liturgischer Gestaltung, erfahren.“[3327]

Ratzingers Prognose für die Zukunft der Kirche ist düster und hoffnungsvoll zugleich. Düster ist sie in bezug auf den schweren Weg, der der Kirche nicht erspart bleiben wird, wie sie auch von der Aufklärung bis zur neuen Blüte im 19. Jahrhundert einen schweren Weg habe zurücklegen müssen.[3328] „Aber sie wird von Neuem blühen und den Menschen als Heimat sichtbar werden, die ihnen Leben gibt und Hoffnung über den Tod hinaus.“[3329]

Dieser Text ist in vielerlei Hinsicht bedeutsam. Für die Liturgietheologie wird hier erstmals die Kritik am Gestalten von Liturgie greifbar. Dies hatte er bislang nur im Kontext der amtlichen Liturgiereform kritisiert,[3330] nun scheint er eher die ständige Gestaltung zu meinen, wie sie in Liturgiekreisen vor Ort seit Ende der 1960er Jahre betrieben wurde. Ratzingers Skizze der Zukunft ist ein leidenschaftliches Plädoyer für Authentizität und die von Gott getragene Mitte der Kirche, zu der die Liturgie gehört.

3324 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1166.

3325 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1167.

3326 Dies wird in der Regel immer in Richtung eines modernen Ratzingers gedeutet und im Kontext der modernen Forderungen an eine Umgestaltung des Amtes gedeutet. Dies muß aber nicht notwendigerweise die einzige Lesart sein. Ratzinger sagt wörtlich: Die Kirche „wird auch gewiss neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen: In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge auf diese Weise erfüllt werden. Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein.“ (1167). Man denke etwa an Priester in orthodoxen Kirchen, die sicher kein säkulares Priesterbild haben, aber zuweilen einem sog. Brotberuf nachgehen müssen.

3327 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1167.

3328 Vgl. Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1167f.

3329 Joseph Ratzinger, Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168, hier: 1168.

3330 Vgl. Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 574.

3.3.1.56 Rezension zu: Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (1970)[3331]

Joseph Ratzinger wußte nachweislich mindestens seit 1965 um das Dissertationsprojekt von Wilhelm Averbeck, da er sich bereits zwei Jahre vor dessen Erscheinen darauf bezieht.[3332] Er rezensiert das Buch sodann auch durchwegs positiv, was verständlich ist, hat der Autor doch für die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts ein Standardwerk geschaffen, indem es den innerprotestantischen Disput um Eucharistie und Opfer im Zeitraum von 1917 bis 1958 nachzuzeichnen sucht.[3333] Ratzinger selbst bezieht sich übrigens – laut dem Zeugnis der Mitschrift – in seiner Regensburger Eucharistievorlesung auf dieses Buch.[3334] Für unsere Untersuchung sind an dieser Rezension zwei Punkte von Interesse; es sind die beiden Details, die Ratzinger jenseits der formalen Beschreibung des Werkes hervorhebt. In einem ersten Punkt bemerkt er, wie der innerprotestantische Diskurs „nach einem starken Aufbruch auf liturgische Erneuerung wieder zu den lutherischen Ausgangspunkten hin tendiert“[3335] und die Vertreter des Opferbegriffs marginalisiere. Das zweite Details vertieft diese Beobachtung Averbecks, die Ratzinger referiert. Das Werk stelle nämlich „den eigentlichen Kernpunkt der Auseinandersetzung“ sehr gut heraus, und dies sei „die Frage einer rein katabatischen Christologie“.[3336]

Dies läßt Rückschlüsse auf Ratzingers eigene Denkentwicklung zu. In Eibingen hatte er bei seinen Vorträgen bereits die Frage von Empfangen und Geben als Kern des protestantischen Widerspruchs gegen die katholische Meßopferlehre herausgearbeitet,[3337] dabei aber mehr oder weniger versucht, letztere mit der protestantischen Sicht zu versöhnen. Sehr deutlich wurde das Empfangen der göttlichen Heilstat, und damit die katabatische Linie der Liturgie

---

3331 Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304. Zuvor erstmals veröffentlicht in: ThPQ 118 (1970), 89-90. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 733, und Bibliographische Nachweise, ebd., 740.

3332 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 424[5].

3333 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster / Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304, hier: 303.

3334 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61.

3335 Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304, hier: 304.

3336 Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304, hier: 304.

3337 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 148f.

betont. In seiner „Einführung in das Christentum“ kommt er nochmals auf diese Fragen zurück, diesmal im direkten Kontext der Christologie. Bei aller Akzentuierung des Katabatischen, kommt er aber nicht umhin, auch auf die anabatische Linie des Kreuzes zu verweisen.[3338] Im Kontext dieses Werkes ist das ganze Problem tatsächlich auf eine christologische Ebene gehoben. Wenn Averbeck nun die Frage der katabatischen Christologie als die eigentliche Hauptfrage ausmacht, so deckt sich dies mit der Entwicklung Ratzingers von Eibingen hin zur „Einführung“. Ratzinger mußte nun merken, daß die katholisierenden Theologen des Protestantismus gerade um diese Frage gerungen haben, und er mußte von daher deren Wichtigkeit nochmals sehr deutlich erkannt haben. In seiner Regensburger Christologievorlesung wird er dann – gemäß dem Zeugnis der Vorlesungsmitschrift – gegenüber den Protestanten und dem Holländischen Katechismus die anabatische Linie des Kreuzes stark verteidigen, freilich ohne ins Gegenteil zu verfallen, d.h. er würdigt auch die katabatische Sicht.[3339]

Ratzinger erweist sich in der vorliegenden Rezension zudem als interessierter Kenner des protestantischen Diskurses über den Gottesdienst, verweist er doch darauf, was der Autor noch hätte berücksichtigen können, „das Ringen um eine gottesdienstliche Agende“[3340].

3.3.1.57 Neuntes Salzburger Forschungsgespräch: Geschichtlichkeit der Theologie (1970)[3341]

Die vorliegende Publikation gibt eine Veranstaltung des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften unter seinem Gründungsdirektor, dem Liturgiewissenschaftler und Patrologen P. Dr. Thomas Michels OSB,[3342] in Salzburg wieder, die im Jahr 1967 stattfand.[3343] Laut Zeugnis des Herausgebers, hätte das Buch bereits 1968 veröf-

---

3338 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 260.

3339 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 86, J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

3340 Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304, hier: 304.

3341 Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970.

3342 Vgl. Wilhelm Blum, Michels, Thomas OSB, in: BBKL Band XIV, Herzberg 1998, 1261-1263.

3343 Vgl. Ioan Moga, Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers – Ein orthodoxer Standpunkt, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), 149-160, hier: 153.

fentlicht werden können.[3344] Wir berücksichtigen außer dem Beitrag Ratzingers selbst einige wenige Details der dokumentierten Diskussionen im Anschluß an zwei andere Beiträge.

3.3.1.57.1 Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie (1970)[3345]

Zu Beginn zeichnet Joseph Ratzinger die theologische Situation nach Ende des Ersten Weltkrieges – wie allgemein üblich – als eine Rückkehr zu den Quellen, d.h. zur Heiligen Schrift durch die Väter. Dabei nennt er ausdrücklich auch Odo Casel als Repräsentanten dieser Bewegung. Hier (und bei den anderen) habe man „eine Theologie vor Augen …, die sich schriftnah wußte und weiß, weil sie den Vätern nahe ist.“[3346] Die heutige Situation stelle diese Haltung zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter das Verdikt der „Romantik“ und bewege sich ihrerseits selbst im Rahmen „d[es] Aggiornamento“.[3347] Die Exegese der Väter sei als Allegorie aus dem aktuellen Diskurs ausgeschieden.[3348]

Ratzinger entwickelt einen ausführlichen status quaestionis[3349] über das Verhältnis vom Anspruch der Heiligen Schrift in Kirche und Theologie, der sich heute notwendigerweise mit der historisch-kritischen Methode verbindet, und der „Dogmatisierung der Aktualität der Väter für die katholische Theologie“,[3350] die sich mit ihrer geistlichen Schriftauslegung gerade gegen eine fleischliche Lektüre richteten, wie sie die neue Methode per definitionem praktizieren müsse. Das II. Vaticanum habe sich in seiner Dogmatischen Konstitution Dei

---

3344 Vgl. Thomas Michels OSB, Vorwort, in: ders., Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 7-8, hier: 7. Eine erste Veröffentlichung erfolgte (aber ohne Diskussionsbeiträge) in: Theologische Quartalschrift 148 (1968), 257-282. Später wurde der Text in die „Theologische Prinzipienlehre“ aufgenommen. Vgl. Ioan Moga, Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers – Ein orthodoxer Standpunkt, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), 149-160, hier: 153[8].

3345 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81. Erfaßt wurde der Beitrag von Pfnür unter B_219. Nach der Erstveröffentlichung, der wir folgen, wurde der Text in die „Theologische Prinzipienlehre“ aufgenommen. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 148.

3346 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 63.

3347 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 63.

3348 Vgl. ebd.

3349 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 64-66.

3350 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 65.

Verbum für beides ausgesprochen, für die historisch-kritische Methode und für die Auslegung der Schrift „von der Überlieferung, vom Glauben der Kirche her“[3351], und damit habe das Konzil das Problem „erst in seiner vollen Schärfe gestellt“.[3352]

Ratzinger sieht die Trienter Definitionen zur Schriftauslegung in Kontinuität mit dem II. Konzil von Nicäa[3353] und macht nun ein prinzipielles Problem aus. Es gehe bei der dargestellten Problematik um „die Zerreißprobe der heutigen Theologie überhaupt“, nämlich „ih[r] Ausgespanntsein zwischen zwei Welten – Glaube und Wissenschaft“ als Variante „des alten Dilemmas von auctoritas und ratio“.[3354]

Gerade diese Zuspitzung des Status quaestionis macht deutlich, warum wir diesen Ausführungen so viel Aufmerksamkeit widmen müssen, obwohl von Liturgie erst viel später die Rede sein wird. Es geht hier um eine ganz prinzipielle theologische Hermeneutik, die eben auch für die Liturgietheologie grundlegend sein wird: Wie ist die Hl. Schrift zu lesen? Wie sind die Kirchenväter zu verstehen? Inwieweit begründen Schrift und Väter Glaubensnormen? Und vor allem: Wie bringt man dies alles zusammen?

Ratzingers Blick ist gerade bei dieser Diversifizierung der Fragestellungen auf das Ganze gerichtet. Dabei verweist er auf ein grundlegendes Problem der gegenwärtigen Theologie. Die theologische Forschung sei

„auf den beiden entgegengesetzten Wegen, die sie eingeschlagen hat, doch beide Male praktisch zu einer weitgehenden Auflösung der Verbindung zwischen Traditionsbegriff und Vätertheologie gekommen.“[3355]

3351 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 65.

3352 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 65.

3353 Er verweist dazu auf DS 600-609.

3354 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 66.

3355 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 67.

Für die beiden Richtungen stehen Josef Rupert Geiselmann einerseits und jene Theologen, die den Begriff der Tradition enthistorisierten andererseits.[3356] Mit beiden Ansätzen könne „eine Sonderstellung“[3357] der Väter nicht begründet werden.

Als letzten Punkt seines sehr extensiven status quaestionis macht Ratzinger das Problem aus, daß man einerseits mit Blick auf die Ökumene zwar gerne und zu Recht auf die Kirchenväter als Väter aller vor den Kirchenspaltungen spreche,[3358] andererseits aber im weiteren Verlauf der Konfessionsbildung andere Lehrer so wichtig wurden, „daß die Väter der einen nicht die Väter der andern sind und umgekehrt.“[3359]

Bei der Bestimmung der Kriterien der Kirchenväter sieht Ratzinger Probleme, das der Rechtgläubigkeit[3360] adäquat zu bestimmen, und plädiert zudem dafür, das der antiquitas zu ersetzen mit der Formulierung, „Lehrer der ungeteilten Kirche“[3361] zu sein. Die Väterzeit versucht er mit der Völkerwanderung und dem „Einbruch des Islam“[3362] und auf eine Anregung von Paul Hacker hin[3363] der Hinwendung des Römischen Papstes zu den Karolingern hin zu begrenzen. Das verdient festgehalten zu werden, weil von hier aus zu bestimmen ist, was Ratzinger von der Sonderstellung der Kirchenväter her als normativ ansieht, und zwar auch, wie wir gleich sehen werden, im Bereich der Liturgie.

Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Vätern faßt Ratzinger nun prinzipiell als eines von „Wort und Antwort“;[3364] mit dieser Zuordnung antwortet er auf seine wichtigste grundlegen-

3356 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 68.

3357 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 68.

3358 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 69.

3359 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 72.

3360 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 73.

3361 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 74.

3362 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 75.

3363 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 75[31].

3364 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 76.

de Frage, wobei sich diese Antwort natürlich letztlich gegen ein sola scriptura richten muß. Dies liegt ganz allgemein auf der Linie der aus seinem Habilitationsprojekt gewonnenen Erkenntnis über Offenbarung, daß zu ihr auch ein Empfänger gehört, die Kirche.[3365] „Nur weil das Wort Ant-wort gefunden hat, ist es überhaupt als Wort stehengeblieben und wirksam geworden.“[3366] Diese Aussage bezeichnet dann innerhalb der Frage von Offenbarer und dem die Offenbarung empfangenden Subjekt nochmals eine Sonderstellung der Kirchenväter, die durch ihre Erstantwort die Antwort der folgenden Generationen erst ermöglicht haben. So gilt,

> „daß wir das Wort nicht lesen und hören können an der Antwort vorbei, die es zuerst empfangen hat und die für sein Bestehen mit konstitutiv wurde.“[3367]

Dadurch gelte „die Unwiderruflichkeit jener ersten Antwort“[3368], die sich „im griechisch-römischen Raum“[3369] vollzogen habe.[3370] Damit ist ein inkarnationstheologisches und ekklesiologisches Argument für die bleibende Norm der Antike ausgesprochen.

Ratzinger kommt nun auf die konkrete Normierung, die die Antwort der Kirchenväter auf die Offenbarung gebracht habe. Es sei dies zunächst die Kanonbildung des Neuen Testaments aufgrund der öffentlichen Lesung der jeweiligen Bücher im Gottesdienst.[3371] Diese sei verbunden mit der Ausbildung der regula fidei und damit mit der Formulierung der Symbola.[3372] Bereits das hat für Ratzinger liturgische Bedeutung, denn

---

3365 Vgl. dazu nochmals die prägnante Zusammenfassung im Rückblick: Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ²1998, 84.

3366 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 76.

3367 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 76.

3368 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 77.

3369 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 77.

3370 Die kirchliche Tradition hatte Ratzinger übrigens schon in der Dissertation als wesentlich für das Schriftverständnis der Väter gesehen. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43- 418, hier: 107. Hier hat er auch die Antike als Antike in ihrer Bedeutung für die Theologie gewürdigt. Vgl. ebd. 262f.

3371 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 77f.

3372 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 78.

> „Schriftlesung und Glaubensbekenntnis sind in der Alten Kirche primär gottesdienstliche Akte der ganzen, um den auferstandenen Herrn versammelten Gemeinde gewesen.“[3373]

Liturgie also wird hier als Akt der versammelten Gemeinde um den Auferstandenen gesehen, die die Hl. Schrift liest und den Glauben bekennt. Dies vertieft Ratzinger nochmals, denn durch die Kirche der Väter sei auch

> „die Grundformen des christlichen Gottesdienstes geschaffen, die als die bleibende Basis und der unumgängliche Bezugspunkt jeder liturgischen Erneuerung anzusehen sind.“[3374]

Ratzinger konkretisiert das anschließend nur ex negativo und führt die dahinterstehende positive Aussage nicht weiter aus, außer daß er sehr allgemein feststellt, die Liturgische Bewegung habe sowohl in ihrer katholischen als auch in ihrer protestantischen Form „zu einer Neubesinnung auf Wesen und Gestalt des christlichen Gottesdienstes geführt“ und sie habe „ihre entscheidende Wegweisung in den großen Liturgien der Alten Kirche gefunden.“[3375] Nun sei „vieles von dem damals Gewollten Wirklichkeit geworden“[3376]. Wie gesagt, werden hier keine konkreten Details genannt. Zu vermuten ist aber – wenn wir diese Äußerungen mit den anderen über Schriftlesung und Bekenntnis als Versammlung der Gemeinde um den Auferstandenen zusammensehen –, daß er hier u.a. den neugewonnenen gemeinschaftlichen Aspekt der Liturgie und das Paschamysterium als ihr Zentrum meinen könnte. Zudem haben die großen alten Liturgien bleibende Bedeutung. In diesem Sinne wird er Jahrzehnte später noch die Wichtigkeit der alten Patriarchate für die Ausbildung der Ritenfamilien betonen.[3377]

Der eigentliche Fokus von Ratzingers Aussagen zur Norm der Alten Kirche ist im vorliegenden Beitrag aber eine deutliche Mahnung vor einer

> „Liturgie des technischen Zeitalters …, die nicht nur Wucherungen des Mittelalters und den konservierenden Geist der posttridentinischen Epoche überschreiten solle, sondern die es für notwendig hält, von Grund auf neu anzufangen und sich auch vom Erbe der Alten Kirche freizumachen.“[3378]

3373 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3374 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3375 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3376 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3377 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 138-146, vor allem: 139f.

3378 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

Ratzinger unterstützt die Überwindung des „Archaismus, einer Romantik des Alten, die es in der liturgischen Bewegung sicher gegeben hat“[3379] und befindet sich damit unausgesprochen auf einer Linie mit der Warnung von Papst Pius XII. in seiner Liturgieenzyklika Mediator Dei.[3380] Die eigentliche Stoßrichtung von Ratzingers Aussage aber ist folgende:

> „Wenn aber das Band mit den Grundformen altchristlichen Betens und des kirchlichen Betens aller Jahrhunderte auf diese Weise abgeschnitten werden soll, kann man nur ebenso entschieden Widerstand leisten.“[3381]

Bemerkenswert ist, daß sich Ratzinger nun auf „Erkenntnisse der protestantischen Liturgiker unserer Zeit“ beruft, „die ähnliche Experimente längst hinter sich haben“[3382] und sich dabei auf die Studie von Wilhelm Averbeck bezieht. Dies bestätigt, daß diese Erkenntnisse aus der protestantischen Liturgietheologie und deren Ringen um den Opferbegriff Ratzingers Denken entscheidend geprägt haben, ja in gewisser Weise sogar einen Wendepunkt von einer allzu natürlichen Begeisterung für die Stimmung der Zeit in liturgicis hin zu mehr Vorsicht markieren. Ratzinger zitiert die harte Formulierung von Julius Wellhausen, „der evangelische Gottesdienst sei im Grunde der katholische, nur daß ihm das Herz ausgeschnitten sei.“[3383] Protestantische Liturgietheologie habe sich im 16. Jahrhundert zu weit vom Ursprung entfernt.[3384] Demgegenüber betont Ratzinger die Bedeutung der Väter für jede Erneuerung der Liturgie, dies aber auch ungewöhnlich scharf, wohinter man deutliche Zeitkritik vermuten muß:

> „Liturgische Erneuerung, die nicht Zerstörung und Zerstreuung sein und anstelle der einenden Kraft des Gottesdienstes nicht ein allgemeines Gegeneinander setzen will, kann an dem gottesdienstlichen Erbe der Väterzeit nicht vorübergehen.“[3385]

3379 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3380 „Ad sacrae Liturgiae fontes mente animoque redire sapiens profecto ac laudabilissima res est, cum disciplinae huius studium, ad eius origines remigrans, haud parum conferat ad festorum dierum significationem et ad formularum, quae usurpantur, sacrarumque caerimoniarum sententiam altius diligentiusque pervestigandam: non sapiens tamen, non laudabile est omnia ad antiquitatem quovis modo reducere.“ Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947), 521-600, hier 545.

3381 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3382 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3383 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

3384 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79f.

3385 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 80.

Bei diesen Sätzen müssen wir uns vor Augen halten, daß die Liturgiereform von ihrer amtlichen Seite damals noch gar nicht abgeschlossen war. Ratzinger jedenfalls plädiert für die „Rückkehr zur alten Tradition, zur Tradition der noch ungeteilten Kirche“.[3386] Es ist von daher sicher nicht von ungefähr, wenn Helmut Moll, einer von Ratzingers Schülern, im Jahr 1973 über den Opfercharakter der Eucharistie in der Vätertheologie promoviert.[3387]

Einige interessante Bemerkungen bringt auch die Diskussion im Anschluß an Ratzingers Beitrag.[3388]

Anknüpfend an eine Bemerkung von Prof. Balduin Schwarz[3389] verdeutlicht Ratzinger sein Konzept von Kontinuität und Entwicklung. Dies ist insofern von Bedeutung, als er im Kontext der Liturgiereform und der Konzilsinterpretation immer wieder auf diesen Fragenkomplex kommen wird. Hier nun verweist Ratzinger auf den Ansatz von John Henry Cardinal Newman. Als Reaktion auf die protestantische „Abfallsidee“[3390] als Interpretationsmodell von Kirchengeschichte habe sich in der katholischen Theologie

> „eine sehr starre Vorstellung der Identität ausgebildet …, die auf einer geschichtslosen Konzeption von Identisch-Sein beruht und das Ganz-gleich-Sein des Damaligen mit dem Heute entwirft.“[3391]

An Stelle dieses ungeschichtlichen Denkens habe Newman nun den „Development-Begriff“ geprägt und damit Identität „in der Kontinuität der geistigen Grundentscheidungen“[3392] aufzuweisen versucht.

Diese Stellungnahme wirft ein erstes Licht auf die berühmte erste Weihnachtsansprache von Papst Benedikt XVI. im Jahr 2005, also Jahrzehnte nach der Salzburger Diskussion. Auch in seinem Gruß an die Kurie spielt die Frage der Identität der Kirche im Kontext des Zweiten

---

3386 Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 80.

3387 Vgl. Helmut Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon (= Dissertation Universität Regensburg 1973.; Theophaneia 26), Köln/Bonn 1975.

3388 Vgl. Diskussion, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 81-95.

3389 Katholischer Philosoph, Schüler von Dietrich von Hildebrand und Peter Wust; entschiedener Anhänger der überlieferten lateinischen Liturgie.

3390 Vgl. Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 82.

3391 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 82.

3392 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 83.

Vatikanischen Konzils eine Rolle.[3393] Man könnte das hier vorgelegte Konzept tatsächlich sehr gut mit Hilfe des Development-Begriffs von Newman verstehen, wenn Papst Benedikt etwa in bezug auf einige Aussagen des Konzils eine Verhältnisbestimmung von Kontinuität und Diskontinuität entwirft und sagt:

> „[I]n questa apparente discontinuità [la Chiesa] ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità.“[3394]

In diesem Prozeß von Kontinuität und Diskontinuität verankert er seine „ermeneutica della riforma“[3395]. Newman scheint hier im Hintergrund zu stehen.[3396]

Eine weitere Bemerkung Ratzingers während der Diskussionsrunde im Anschluß an seinen Beitrag soll noch festgehalten werden. Er weist auf einen wesentlichen Unterschied der theologischen Konzepte nach der Trennung von Ost- und Westkirche hin. In Bezug auf den Byzantinismus spricht er von einer „Transposition der Theologie in Liturgie und überhaupt d[er] Transposition der ganzen kirchlichen Existenz in eine Form liturgischer Existenz“.[3397] Die „theologische Existenz“ des Westens sei „nie in demselben Maß zur liturgischen Existenz geworden“.[3398] Es ist klar, daß einem Theologen, der auch als Priester seine Persönlichkeit in die Liturgie integrieren will, ein solcher Ansatz sympathisch sein mußte und sich ihm von hier her sicher auch ökumenische Perspektiven ergeben haben.

Der vorliegende Beitrag mit seiner ihm folgenden Diskussion ist jedenfalls von großer Bedeutung, weil er die Liturgie in den großen Zusammenhang der Entwicklung von Theologie und Kirche situiert. Es erweist das geschichtliche Denken als grundlegend für Ratzingers

---

3393 Vgl. Benedetto XVI., Ai Cardinali, agli Archivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 1018-1032.

3394 Benedetto XVI., Ai Cardinali, agli Archivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 1018-1032, hier: 1030.

3395 Benedetto XVI., Ai Cardinali, agli Archivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 1018-1032, hier: 1025.

3396 Auch in anderen, nicht der Liturgie gewidmeten Werken, kommt eine Nähe zu Newman zum Ausdruck. Vgl. Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 196[867] und 221[985.]. Weimann bietet eine gute synthetische Sicht der Gedanken Ratzingers zu Kontinuität und Fortschritt, thematisiert in der Synthese aber nicht ausdrücklich sein Verhältnis zu Newman: Ebd., 225-227. Man müßte noch verweisen auf: Joseph Kardinal Ratzinger, Presentation. The Theology of Cardinal Newman / John Henry Newman gehört zu den großen Lehrern der Kirche Einführende Worte zum 3. Tag des Newman Symposiums, am 28.4.1990 in Rom, organisiert durch das Internationale Zentrum der Newman Freunde, in: OR (D) Nr. 22 (3.06.2005), 5f., wo er auf den Begriff des Development eingeht.

3397 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 88.

3398 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 88.

Vorstellung von Kontinuität und Reform aus. Gerade dieser Beitrag dient dem orthodoxen Theologen Ioan Moga als Paradebeispiel für Ratzingers „Weg der Väteraktualisierung“[3399].

In seiner Zuordnung von Heiliger Schrift und Vätern als ‚Wort‘ und ‚Antwort‘ zeigt sich wiederum Ratzingers dialogisches Offenbarungsverständnis, wobei diesmal von Bedeutung ist, daß die Grundlegung der Liturgie bei den Vätern gemeinsam mit der geistlichen Schriftauslegung Teil eben dieser normativen ekklesialen Antwort ist.

3.3.1.57.2 Diskussion zum Beitrag von Thomas Michels: Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie (1970)[3400]

Im Anschluß an den Beitrag von Thomas Michels, der auch der neutestamentlichen Liturgie ein prophetisches Element zuerkennen will, entflammt eine heftige Diskussion zwischen ihm und Karl Rahner. Letzterem ist jedenfalls zuzustimmen, daß man die Ausführungen von Michels eher schwer verstehen kann.[3401]

Ratzinger beteiligt sich die längste Zeit nicht an der Diskussion, formuliert aber ihren letzten Beitrag, indem er im Anschluß an Einwände Rahners den Begriff der Prophetie um „das Moment des Unerwarteten, … was zum Korrektiv der Institution wird“[3402] ergänzt und dies auch für die neutestamentliche Prophetie fordert. Sodann versucht er, Prophetie und Liturgie aneinander zu führen, was Michels eigentliche Intention war und Rahner als sinnwidrig ablehnt. Ratzinger verweist darauf, daß Prophet ethymologisch den meine, der der Sybille „alogisches Gestammel in Logos überträgt und logoshaft macht“.[3403] Nach Paulus seien so die Propheten auch „die wesentlicheren Charismatiker“,[3404] die gewissermaßen den Anstoß des Heiligen Geistes für die Gemeinde übersetzen. Ratzinger meint:

3399 Ioan Moga, Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers – Ein orthodoxer Standpunkt, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), 149-160, hier: 153. Moga beschreibt von hier ökumenische Perspektiven, geht aber nicht auf die liturgischen Implikationen ein.

3400 Der Beitrag: Thomas Michels, Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie in: ders., Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 97-108. Die Diskussion: Ebd., 108-113.

3401 Vgl. Karl Rahner, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 109.

3402 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 112.

3403 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 113.

3404 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 113.

„Ich würde sagen, daß in diesem Sinn vielleicht die Verkündigung in der Liturgie eine prophetische Funktion wahrnehmen könnte, indem sie das, was Auftrag in der Kirche ist, gleichsam den Logos, das Pneuma, zum Vorschein zu bringen versucht.“[3405]

Ratzinger postuliert zudem gegenüber dem Amt auch den Propheten als bleibendes Charisma der Kirche.[3406]

Dies bedeutet ein sehr geistgetragenes Verständnis der Verkündigung. Indem die Verkündigung aber gerade durch theologische Gründe an das Amt gebunden ist, scheint der Raum für Prophetie hier schwer bestimmbar zu sein. Zudem ist nicht sicher geklärt, ob die Propheten der Alten Kirche sich nicht in Teilen des Niederen Klerus institutionalisierten und dabei amtlichen Charakter annahmen. Dabei wäre aber auch die Frage des Verhältnisses von Amt und Charisma bei Ratzinger zu klären, was nicht unser Thema ist.[3407]

3.3.1.57.3 Diskussion zum Beitrag von Gustave Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? (1970)[3408]

Gustave Thils versucht zwar auf die rhetorisch gestellte Frage des Titels mit einem et – et zu antworten. Dabei berührt er auch das prinzipielle Verhältnisses der Theologie zu philosophischen Systemen und tendiert dazu, für gewisse Fragen der Theologie sich nicht mehr nur der klassischen Metaphysik zu bedienen.[3409] Soviel zur generellen Stoßrichtung dieses Beitrags, dessen Thema als solches allerdings nicht den Kontext unserer Untersuchung betrifft.

Von der sehr ausführlichen Diskussion mit Ratzinger soll hier nur festgehalten werden, was dieser über die bleibende Bedeutung der Epoche nach Trient sagt:

3405 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 113.

3406 Vgl. Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 113.

3407 Vgl. etwa seine Frage im ökumenischen Kontext der Amtsfrage: „Kann man das urkirchliche Amt der Propheten und der Lehrer mit einer Vorstellung von Charismen zusammenziehen, für die Charisma sich primär negativ, als Gegenbegriff zu Institution definiert?“ Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 858. Vgl. auch den institutionellen Charakter des alttestamentlichen Prophetentums in der Darstellung Ratzingers: Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 14. Zuvor schon hatte er beides eng aneinandergeführt in: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 359.

3408 Der Beitrag: Gustav Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 115-129. Die Diskussion: Ebd. 129-136.

3409 Dabei nennt er auch die Transsubstantiation. Vgl. Gustav Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 115-129, hier: 122.

„Ich wollte aber nun umgekehrt fragen, ob man nicht auch – und in welchem Sinn dann – von einem unersetzlichen Beitrag der nachtridentinischen Theologie sprechen kann. Vielleicht entsteht auch umgekehrt bei uns jetzt die Gefahr einer gewissen Ungeschichtlichkeit, indem wir gleichsam die letzten 400 Jahre ungeschehen machen und sie als Unheilszeit ausradieren wollen. Da müßte doch gefragt werden, worin nun eben auch der positive und bedeutende und nicht zu übergehende Beitrag der posttridentinischen Theologie besteht.“[3410]

Das ist bemerkenswert, denn es zeigt die Konsequenz seiner offenbarungstheologisch und ekklesial gestützten Sicht von Geschichte. Im selben Kontext, in dem er für die Sonderstellung der Kirchenväter und deren normierende Bedeutung eintritt, kann er aufgrund seines ekklesialen Identitätsverständnisses auch mit Nachdruck nach einer bleibenden Bedeutung der nachtridentinischen Theologie fragen, wobei diese Frage zugleich seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß es sie auch in irgendeiner Weise geben müsse.

3.3.1.58 Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus (1970)[3411]

Die Debatte um den „Holländischen Katechismus“ ist für Joseph Ratzinger ein Zeichen für die wachsende Ideologisierung in der Nachkonzilszeit.[3412] Gerade in den Niederlanden sei der „Umbruch des Konzils“ wegen „d[er] Getto-Mentalität, die in Holland noch kurz vor dem Konzil herrschte“,[3413] heftiger gewesen. Ratzinger zeichnet den veränderten theologischen Rahmen, der einen neuen Katechismus durchaus erforderlich mache. Dabei nennt er den Einfluß der historisch-kritischen Methode, die die Heilige Schrift „neu eröffnet und freilich auch neu verschlossen“[3414] habe, letzteres durch die Interpretationshoheit der exegetischen Fachwelt. Sodann verweist er auf das Postulat des postmetaphysischen Zeitalters, wobei „der Weiterblickende [wird] bestreiten müssen, daß der Mensch, der nach dem Sinn

---

3410 Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 136. Auffallend ist, daß Michels als Antwort auf die Frage Ratzingers mit Hinweis auf die Liturgietheologie auf den Trienter Katechismus verweist: „Für eine Theologie der Liturgie kann man mit großem Nutzen immer wieder auf den Catechismus Romanus rekurrieren. In ihm ist sehr viel Konkretes, das an die Überlieferung anknüpft und auf die Väter sehr stark zurückgreift.“ Thomas Michels, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim, hier: 136.

3411 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83. Wie in FN1 vermerkt handelt es sich bei diesem Beitrag um den Text eines Vortrags am 28. Oktober 1968 vor der katholischen Studentengemeinde in Tübingen. Er sei in Passau, Heidelberg, Ulm und vor einem nicht näher genannten ökumenischen Gesprächskreis wiederholt worden. Wie im Verzeichnis der ursprünglichen Erscheinungsorte (Ebd., 450) angegeben erfolgte die Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Der Holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung, in: Hochland 62 (1970), 301-313.

3412 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 65f., besonders: 66.

3413 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 67.

3414 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 68.

seines Seins fragt, je wirklich ohne Metaphysik sein könne."[3415] Ein weiterer Punkt des Katechismus sei dessen radikale Anthropozentrik. Ratzinger stellt die Frage, ob Verkündigung nicht mehr sei, als „das Leben, das wir selbst schon leben"[3416]. Der „Holländische Katechismus" sei schon deswegen problematisch, weil er in diesem Kontext „einen neuen Dynamismus anstrebt, ohne seine Prinzipien deutlich zu reflektieren",[3417] d.h. ob er den „Weg *zwischen* Schriftsinn und Lehramtstheologie versucht".[3418] Er sei in wichtigen Punkten

> „Ausdruck für den Notstand der Theologie insgesamt vor diesen Fragen, die nach einer gründlichen neuen Reflexion und nach einem neuen Ausdruck verlangen, der noch nicht in überzeugender Weise gefunden ist."[3419]

Soweit also zum Rahmen des Katechismus selbst. Unter seinen Vorzügen, die Ratzinger jeweils durchaus benennt und aufrichtig als einen Gewinn würdigt, nennt er als die Liturgie betreffendes Detail die Darstellung des Kirchenjahres. Diese Würdigung läßt sein eigenes Verständnis vom Kirchenjahr erkennen. Es vergegenwärtige das Leben Jesu liturgisch.[3420]

Bei der Soteriologie des Holländischen Katechismus bemängelt Ratzinger die Einseitigkeit der katabatischen Dimension. Es sei daran erinnert, daß er die Probleme einer rein katabatischen Christologie mit Wilhelm Averbeck als das Zentrum der Auseinandersetzung in der protestantischen Theologie um die Lehre von der Eucharistie als Opfer erkannt hat.[3421] Diese Erkenntnis stellt ja einen gewissen Wendepunkt in Ratzingers Soteriologie und in seiner Kulttheologie dar, wie wir bereits bemerkt haben. Im vorliegenden Beitrag verweist er auf Averbeck und sagt zur Sache selbst sehr deutlich:

> „Jesus ist nicht nur der abgestiegene Gott, er ist auch der aufsteigende Mensch. Jesus ist nicht nur die Epiphanie der göttlichen Liebe, streng von oben nach unten zu sehen und zu verstehen, er ist auch Repräsentant der Menschheit, in dem die menschliche Natur sich selbst, ihr Köstlichstes und Reinstes Gott übereignet. Sein Kreuzestod ist nicht nur Selbstpreisgabe Gottes an die Menschen, er ist auch das vorbehaltlose Sich-Ausliefern dieses Menschen, der Jesus ist, an Gott. Anders gesagt: Dieser Tod ist

---

3415 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 68.

3416 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 71.

3417 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 70.

3418 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 70.

3419 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 83.

3420 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 72. Zuvor bereits: Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 656.

3421 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304, hier: 304.

> Gnadengabe Gottes und Opfer der Menschheit in einem. Die »katabatische« (absteigende) und die »anabatische« (aufsteigende) Linie greifen ineinander.“[3422]

Von dieser als schief dargestellten Christologie und Soteriologie leitet Ratzinger die logischen (und der Einsicht Averbecks folgenden) Konsequenzen für die Eucharistielehre des Katechismus ab. „Für den Opfergedanken bleibt von da aus kein Platz.“[3423]Er geht ausführlich auf die kurze Opferlehre des Katechismus ein. Ursprünglich lautete die dortige Formulierung:

> „Unser Opfer ist vor 2000 Jahren dargebracht worden. Für uns sind alle Opfer zu Ende.“[3424]

Die nach einem Treffen mit Theologen des Hl. Stuhls korrigierte Aussage lautet nun:

> „»Unser Opfer ist nämlich vor 2000 Jahren schon dargebracht worden. Im tiefsten bringen wir kein anderes Opfer dar als das Opfer Christi. Für uns sind alle anderen Opfer zu Ende.«“[3425]

Selbst nach dieser Korrektur erkennt Ratzinger „ein merkwürdiges Mißverständnis der Geschichtlichkeit des Christlichen“,[3426] das diesem Opferbegriff zugrunde liege. Das Opfer als solches könne nicht „ins bloß Gewesene absinken“,[3427] denn dann wäre es bedeutungslos für das Heute.

> „So ist das Opfer Christi niemals bloß Faktum einer gewesenen Geschichte, auf die wir jetzt zurückblicken und deren Ergebnis wir aufnehmen, sondern hier und heute bestimmende Realität des menschlichen Lebens. Der Mensch lebt immer vom Opfer, nicht bloß vor 2000 Jahren; dieses Opfer ist für ihn nicht weniger Gegenwart als für die, die bei seinem historischen Augenblick anwesend sein konnten.“[3428]

Deutlich nimmt er also Stellung gegen eine rein historische Fassung des Opfers Christi. Zugleich merkt man seine Prägung durch die Mysterientheologie, die die Gegenwart des Heilsgeheimnisses betont.

3422 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 77. Diese Einwände bezeugt auch die Mitschrift der Regensburger Christologievorlesung. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 86, J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105.

3423 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

3424 Zitiert nach: Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 78.

3425 Zitiert nach: Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 78.

3426 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

3427 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

3428 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

Ratzinger sieht einen weiteren Mangel „in der fast exklusiven Mahlkonzeption“[3429] der Eucharistielehre, wie sie der Katechismus vorlegt. Deutlicher könnte man seine Akzentverschiebung beim eigenen Zugang zur Eucharistielehre kaum greifen. Der Katechismus nehme so „die Befähigung und Berufung des Menschen zur antwortenden Gegenbewegung nicht genügend zur Kenntnis.“[3430]

Die Behandlung der eucharistischen Realpräsenz sieht Ratzinger mit Blick auf den Text des Katechismus weniger kritisch. Der Text selbst wollte Fachbegriffe vermeiden.[3431] Auch sei zu berücksichtigen, daß „auch innerhalb der Theologie selbst die Umsetzung aus dem Kontext des mittelalterlichen Weltbildes in das unsrige noch kaum in Angriff genommen ist“.[3432] Dabei ist wohl zu beachten, was er selbst kurz zuvor über die neutestamentliche Lehre der σῶμα Χριστοῦ vorlegt hat.[3433] Sehr kritisch bewertet Ratzinger aber Erklärungen holländischer Theologen während der Krisentreffen mit päpstlichen Theologen über Fragen des Katechismus. Diese hätten erklärt:

> „[D]ie eucharistischen Zeichen würden im Rahmen der eucharistischen Mahlfeier bei den kommunizierenden Gläubigen die praesentia personalis et intima Christi … *hervorbringen*, außerhalb der Eucharistiefeier sie *an*bieten, aber sie in keinem Fall *selbst* in sich tragen.“[3434]

Dies ist laut Ratzinger calvinistisch.[3435] Schließlich attestiert Ratzinger dem Katechismus eine zu billige Darstellung des Unterschiedes von „katholisch“, als durch die Sakramente auf das materielle Sein hingeordnet, und „reformiert, als auf das Wort und die Vergeistigung hingeordnet“, was aber nur kurz angesprochen wird.[3436]

3429 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

3430 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

3431 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79.

3432 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 80.

3433 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344.

3434 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 79f.

3435 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 80.

3436 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83, hier: 81f.

3.3.1.59 Das priesterliche Amt (1970)[3437]

Joseph Ratzinger wählt in diesem Beitrag als Einstieg den status quaestionis wie in seinem fast zeitgleichen Vortrag vor dem Klerusverband[3438], ob das christliche Priestertum nicht ein Rückfall ins vorchristliche Kultverständnis sei.[3439] Wiederum verweist er auf dem Weg zu einer Antwort auf die paulinische Bedeutung des Wortes Apostel und setzt ihn jenem des Priesters entgegen. Er verweist dabei auf Röm 15,16 an. Auftrag des Paulus als Apostel sei es, „die heidnische Welt Gott als eine lebendige Opfergabe zu bereiten".[3440]

Ratzinger nimmt mit Blick auf den Zweiten Korintherbrief zwischen alttestamentlichem und christlichem Kult nicht mehr eine Position der ausschließenden Entgegensetzung ein, sondern der „Antithese und Parallele zugleich"[3441] und sieht jenen des Neuen Bundes als pneumatisch verwandelten und überhöhten Dienst des Mose[3442] kraft des Mittlertums Christi.[3443] Es gehe um „eine neue Ordnung" und „eine neue Diakonie..., die einerseits der des Mose entspricht und andererseits auch zutiefst von ihr verschieden ist."[3444] Und es gehe mit Blick auf den Hohenpriester und die Liturgie des Großen Versöhnungstages um den Aspekt des Mittlertums.[3445]

Wie in seinem Beitrag für den Klerusverband stellt Ratzinger die Frage der Übertragung dieser apostolischen Aufgaben und Vollmachten an die Priester, die er exegetisch begründet.[3446] Die schon in seinem früheren Beitrag entwickelten Gedanken entfaltet Ratzinger nun noch mehr in Richtung der Sendung und der engen Bindung an des christlichen Priesters an die Person Christi selbst und kommt zu folgender religionsgeschichtlicher Bewertung: Das Priestertum der Kirche

> „geht nicht aus dem Tempelpriestertum des Alten Bundes hervor und auch nicht aus der alttestamentlichen Vorstellung des »königlichen Priestertum«, die im Ersten Petrusbrief offensichtlich auf das gan-

---

3437 Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407. Bei diesem Text handelt es sich um die von Dr. Karl Pichler besorgte Übersetzung eines Beitrags von Prof. Joseph Ratzinger in der Tagesausgabe des Osservatore Romano: Joseph Ratzinger, Il ministero sacerdotale, in: OR 121 (28.5.1970), 3 und 8. Die Publikation in den JRGS ist die deutsche Erstveröffentlichung. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 833 und Bibliographische Nachweise, ebd., 848.

3438 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401.

3439 Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 402.

3440 Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 403.

3441 Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 404.

3442 Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 403.

3443 Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 404.

3444 Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 404.

3445 Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 404.

3446 Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 405f.

ze Volk angewandt wird; es geht vielmehr aus einem messianisch-apostolischen Zusammenhang hervor: Es ist Sendung in der Fortsetzung der Sendung Jesu Christi.“[3447]

Diesen Kern könne keine Verdunkelung im Verlauf der Geschichte der Kirche aufheben.[3448] Ratzinger nimmt aber nun auch den konkreten Vollzug des Priestertums Christi in den Blick und kommt somit auf die Opfertheologie zu sprechen:

„[I]n der Kreuzigung ist der Übergang zwischen Gott und dem Menschen manifest geworden. Das Kreuz ist und bleibt das Fundament und die beständige Mitte des christlichen Priestertums, das seine Erfüllung nur in der Verfügbarkeit des eigenen Ich für den Herrn und für die Menschen finden kann.“[3449]

Ratzinger formuliert damit also wieder Opfer als Übergabe und bezeichnet diesen Kreuzesdienst der Übergabe als Mitte des Priestertums, d.h. ähnlich wie in seinem Beitrag für den Klerusverband geht es ihm um die Einbeziehung der eigenen Existenz in den priesterlichen Vollzug des Kreuzes. Dabei betont er diesmal noch mehr das pneumatische Element. Es gehe um den „Dienst des Heiligen Geistes“.[3450]

3.3.1.60 Demokratisierung der Kirche? (1970)[3451]

Im Vorfeld der Würzburger Synode war im deutschen binnenkirchlichen Raum viel die Rede von Demokratisierung der Kirche. Joseph Ratzinger antwortet mit seinem Beitrag darauf zunächst auf einer prinzipiellen Ebene und dann anhand der Aufarbeitung von in der Diskussion gebrauchten Schlagworten. Schließlich entwirft er Perspektiven für eine Einbeziehung des Volkes Gottes in die kirchliche Verantwortung, weist aber zugleich deren Grenzen auf.

Für das, was Ratzinger an liturgietheologischen Aussagen in diesem Beitrag äußert, ist eine wichtige Unterscheidung grundlegend, die er zwischen Staat und Kirche bemerkt. Die jeweiligen Institutionen bzw. Leitungsinstanzen seien von ihrer strukturellen Stellung im Ganzen her nicht gleich.[3452] Ziel der Kirche sei nicht sie selbst, wie beim Staat, sondern die

[3447] Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 406.

[3448] Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 406f.

[3449] Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 407.

[3450] Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 407.

[3451] Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186. Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zur Vorbereitung der Würzburger Synode zurück, den Joseph Ratzinger während der Tagung der »Gesellschaft Katholischer Publizistik« vom 15. bis 17. April 1970 in München im Kardinal Wendel Haus gehalten hat. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche? in: Hans Maier / Joseph Ratzinger, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Werdende Welt. Analysen und Aspekte zur Orientierung des Christen 16), Limburg 1970, 7-46. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 829 und Bibliographische Nachweise, ebd. 845f.

[3452] Es sei „festzustellen, dass von der Souveränitätsform der Kirche und von ihrem Ziel her die Institutionen, die sie bis zu einem gewissen Grad mit anderen Gemeinwesen teilt, einen anderen strukturellen Platz einnehmen als dort.“ Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 166.

reine Verkündigung des Wortes Gottes und der rechte Gottesdienst.[3453] Von daher relativiere sich die Bedeutung des Amtes gegenüber der Regierung eines Staates. Wir sehen hier eine ähnliche Rückbindung des Amtes an das Ganze des Glaubens wie im fast zeitgleichen Beitrag „Warum ich noch in der Kirche bin“.[3454]

Auch bei der Aufarbeitung theologischer Einzelbegriffe, die schlagwortartig für eine Demokratisierung der Kirche angeführt werden, kommt Ratzinger auf die Liturgie zu sprechen. So legt er eine Interpretation der Volk-Gottes-Theologie vor, wie wir sie im Prinzip vorher schon oft bei ihm gesehen haben, vertieft diese aber noch einmal.

Zunächst integriert er den wie üblich vom Verständnis der ἐκκλησία her gewonnen Begriff der Versammlung des Volkes Gottes in die Theologie vom Reich Gottes. Die Kirche bestehe deswegen „nur gleichsam als der beständige und nun freilich Israel überschreitende Vorgang der Sammlung und Reinigung des Volkes für das Reich.“[3455] Sie sei „nicht λαός, sondern ἐκκλησία, nicht Volk, sondern Versammlung.“[3456]

Dies ist also eine weitere Variante, Kirche ursächlich von der Liturgie her zu verstehen. Diesmal setzt Ratzinger aber interessanterweise nicht wie zuvor so oft beim Begriff des Herrenmahles oder des Leibes Christi an, sondern beim kultischen Begriff der Anamnese und beim Pascha Christi, von denen her er jetzt die kultische Versammlung der ἐκκλησία bestimmt. Sie sei

> „das Zusammenkommen der Christen zur Anamnese von Tod und Auferstehung des Herrn. Kirche hat daher ihr Verfassungsmodell in der anamnetischen Versammlung, nicht in irgendeinem wie auch immer gearteten Volksbegriff.“[3457]

Liturgietheologisch ist dieser Wechsel in der Beschreibung des Kerns der gottesdienstlichen Versammlung bei Ratzinger wichtig und auffällig. Er ist sicher seinen Studien der Theologie Thurians zu verdanken.[3458]

3453 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 166. Ratzinger zitiert hier die Confessio Augustana, CA VII 1.

3454 Vgl. Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1172.

3455 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 172.

3456 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 172f.

3457 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 173.

3458 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-27, hier: 269. Die Vorlesungsmitschrift der Regensburger Vorlesung zur Eucharistie überliefert uns fast zeitgleich zum vorliegenden Beitrag eine Bemerkung, die ergänzend über den Schwerpunktwechsel Aufschluß geben kann. Dort wird die Meinung Jungmanns übernommen, der bei der Frage der Grundgestalt der Messe unter Einbeziehung des Anamnese-Gedankens für die „Eucharistia“ und gegen das „Mahl“ plädiert:
„Die entscheidende Anregung kam von J. A. Jungmann. Er wandte sich gegen die Einseitigkeit der ahistorischen [sic] liturgischen Entwicklung. Jungmann ging von den ältesten Liturgien aus und stellte dabei fest: Anfangs gab es ein deutliches Übergewicht des Wortes gegenüber der Mahlhandlung. Dies kommt schon im Namen 'eucharistia' zum Ausdruck, d.h. in der Betonung der Dank-Sagung [sic]. Sie gewann gleich zu Anfang ein Übergewicht, das Tischgebet war länger als das eigentliche Mahl. Die Anamnese war so prägend, daß das Ganze vom Wort, nicht von

Im vorliegenden Beitrag kommt Ratzinger auch auf das Verhältnis von Weihe- und Hirtengewalt zu sprechen. In den u.a. von Karl Rahner vorgebrachten Vorschlägen einer auch mit Laien besetzten und über den Bischof hinweg verfügenden Synode erkennt er einen Verstoß gegen die sakramentale Struktur der Kirche selbst.[3459] Ihr „würde jede Legitimität fehlen und ihr müsste daher der Gehorsam entschieden und eindeutig versagt werden.“[3460] Das eigentliche Problem sieht er in der

> „schlechterdings unzulässigen Trennung von Weihe- und Hirtengewalt, bei der die eine ins Magische, die andere ins Profane abgedrängt wird: Das Sakrament wird nur mehr rituell und nicht als Auftrag zur Leitung der Kirche durch Wort und Liturgie gefasst; das Leiten umgekehrt wird als ein rein politisch-administratives Geschäft gesehen“[3461].

Dem widerspricht Ratzinger vom oben entwickelten Versammlungsbegriff her. Die Versammlung komme zur Anamnese zusammen, also „um Tod und Auferstehung Jesu Christi zu verkündigen“, und ihr Vorsteheramt „vollzieht sich daher nicht anders als in der Vollmacht der sakramentalen Verkündigung.“[3462] Kirche ist als ganze also eine von der Anamnese getragene Wirklichkeit, die zugleich Verkündigung ist. Eine Trennung von Weihe- und Hirtengewalt wäre eine Säkularisierung der Leitungsform und ein Abgleiten von Liturgie in jenes vorchristliche Verständnis, vor dem Ratzinger immer gewarnt hatte.

Die Initiative prinzipiell laikaler Art sei also nicht in der Kirchenleitung, sondern vielmehr in der Verwirklichung des Evangeliums zu suchen.[3463] Mit Rücksicht auf die früheren Beiträge Ratzingers können wir also sagen, in der Liturgie des Lebens.

Doch auch in bezug auf den Gottesdienst würdigt Ratzinger eine „demokratisch[e] Überlieferun[g]“,[3464] wenn er die „Kirche als solche, konkret als jeweilige Gemeinde“ als „Rechtsträger, ja das eigentliche Subjekt“ sieht, „worauf sich alles bezieht.“[3465] Genau dies

---

den Gaben und der Mahlhandlung her benannt wurde. Die Gaben werden irgendwie sekundär, vom Wort der Danksagung her geprägt, ja geradezu logisiert.
Wie sieht dann die Relation Wort – Mahl aus? Das Wort ist eine Weise des Opfers, in ihm wird die Welt vor Gott getragen. Zum Wort gehört das Opfer, die Vertikale zum Mahl die Gemeinschaft, sprich Horizontale. Aber beides gehört zusammen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 28.

3459 Ratzinger richtet sich in diesem Beitrag auch scharf gegen Karl Rahner: „Es berührt merkwürdig, dass man heute Fachtheologen, und nicht nur solche des dritten Gliedes, an solche Selbstverständlichkeiten erinnern muss.“ (175). Dies dokumentiert konkret, was Ratzinger in seiner Autobiographie über die zunehmende Distanz zu Rahner schreibt. Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 130f.

3460 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 175.

3461 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 175.

3462 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 175.

3463 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 177.

3464 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 178.

3465 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 180.

habe die Liturgiewissenschaft schon lange erkannt. Ratzinger würdigt hier besonders Josef Andreas Jungmann:

> „Hatte man in einer Liturgik der dreißiger Jahre noch lesen können, das Subjekt des Gottesdienstes … sei nur der feiernde Priester, und es sei für das Wesen der Feier unerheblich, ob ihr außerdem noch jemand beiwohne oder nicht, so hat Jungmann gezeigt, dass das Subjekt der Feier gerade die versammelte Gemeinde als ganze ist und der Priester nur, sofern er dieses Subjekt mitverkörpert und sein Dolmetsch ist.“[3466]

Aus der Bedeutung der kultischen Versammlung als „nicht etwas Nachträgliches zur Kirche, sondern ihre Erstform“[3467], also als Konstitutivum von Kirche, folgert Ratzinger nun, daß mit dieser Erkenntnis „der fundamentale Subjektcharakter der Gemeinde als solcher gegeben“[3468] sei. In der gottesdienstlichen Versammlung realisiere sich Kirche „im Vollsinn des Wortes“.[3469] Ihr „Inhalt ... ist das Wort, das Fleisch wird und die Menschen zu sich ruft.“[3470] Ratzinger wehrt aber auch hier dem Mißverständnis, als würde sich die Ecclesia universalis aus der Addition der Gemeinden ergeben:

> „Der ganze Herr ist vielmehr in jeder Gemeinde *ganz*, aber er ist auch in der ganzen Kirche nur *Einer.* Deshalb ist Maßstab dafür, dass man bei dem *einen* Herrn steht, dass man in der Einheit der *einen* Kirche steht.“[3471]

Nicht zufällig wählt Ratzinger hier wohl Formulierungen, die an die eucharistische Gegenwart des ganzen Christus in allen Teilen der gebrochenen Hostie erinnern.[3472] Er kommt auch nochmals direkt auf die Eucharistie zu sprechen. Dies ist

> „ganz und doch nur sie selbst, wenn sie mit allen geteilt wird. Obgleich also die einzelne Gemeinde ganz Kirche ist, ist sie es doch nur, wenn sie es in der ganzen Kirche, von ihr her und auf sie hin ist.“[3473]

Damit sei der „Subjektcharakter“[3474] der Einzelgemeinde immer an die Gesamtkirche rückgebunden.[3475] Und von „diesem einfachen und zugleich komplizierten Ineinander von Ortskirche und Gesamtkirche“[3476] will er konkrete Fragen der Beteiligung an der Leitungsgewalt angehen, wie etwa die Ernennung von Bischöfen.[3477] Die unterschiedlichen Ebenen kirchli-

---

3466 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 180f.

3467 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 181.

3468 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 181.

3469 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 181.

3470 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 181.

3471 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 181f.

3472 So singt die Sequenz Lauda Sion: „Fracto demum sacramento, ne vacilles, sed memento tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur.“ Missale Romanum, In Festo Corporis Domini (Sequentia)

3473 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 182.

3474 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 182.

3475 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 182.

3476 Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 182.

3477 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 182f.

cher Struktur, Bischof, Priester, Gläubige wiederum stünden in Beziehung zueinander, woraus eine gewisse Mitbeteiligung der Laien an kirchlicher Leitung möglich sei.[3478]

Ratzinger folgt in diesen Ausführungen eigentlich schlicht dem alten scholastischen Axiom agere sequitur esse, d.h. wenn die kirchliche Wirklichkeit aus diesem Ineinander aufgebaut *ist*, dann muß Kirche auch aus diesem Ineinander heraus *handeln*. Das für uns Bedeutsame daran ist vor allem wieder, daß kirchliches Sein eine liturgische Wirklichkeit ist.

Bemerkenswert ist, wie es in diesem Artikel Verflechtungen zwischen Liturgietheologie, Ekklesiologie und Staatstheorie gibt.

3.3.1.61 Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971)[3479]

Joseph Ratzinger beginnt seine eucharistische Kurzkatechese mit der Bemerkung, daß es sich hier um eine sehr schwere Frage handele, die „nie in völlig zufriedenstellender Weise geklärt“ worden sei, „da der auferstandene Herr nicht mehr dem Reich der messbaren physischen Wirklichkeit angehört, sondern sich in einem völlig neuen Verhältnis zur Zeit und zum Raum befindet.“[3480]

Ratzinger betont, daß es sich bei der Eucharistie um „de[n] Leib des Auferstandenen“, also um „ein[en] »geistliche[n] Leib«“[3481] handelt. Gemäß biblischem Sprachgebrauch meine Leib zunächst einmal „den Menschen in seiner Ganzheit“[3482]. Dabei können man von einem fleischlichen Leib sprechen, bei dem „der Leib eine Grenze darstellt, die an einen bestimmten raum-zeitlichen Punkt bindet“ und von einem geistlichen Leib, „dessen Ausdrucksmittel … der Heilige Geist [ist]“ und der „eine universale Offenheit [besitzt]“.[3483] Diese Offenheit charakterisiert er näher: „Er ist genau da, wo die anderen sind und durchdringt sie, wie er von ihnen durchdrungen ist.“[3484]

[3478] Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 183-186.

[3479] Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172. Übersetzung von Dr. Karl Pichler. Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine von drei Katechesen, die Joseph Ratzinger zur italienischen Reihe „I grandi teologici rispondono“ beigesteuert hat, die auf Leseranfragen antwortet. Zuvor erstmals veröffentlicht in: Famiglia Cristiana 41 (1971), Nr. 40 vom 17.10.1971. Die deutsche Erstveröffentlichung erfolgte in: MIPB 5 (2012), 40-41.Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1223f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1232.

[3480] Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1170.

[3481] Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1170.

[3482] Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1171.

[3483] Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1171.

Das Johannesevangelium hebe ins Relief, daß das Kreuz diese Offenheit ermöglicht habe. „Mittels seiner Hingabe ist Jesus jetzt für alle gegenwärtig und kann sich ihnen als gegenwärtig zeigen, wann und wo er will.“[3485]

Als Analogie verweist Ratzinger auf die Liebe, die Menschen auch bei großer Distanz „einander »gegenwärtig«“[3486] sein lasse. Konkret sei etwa „[e]ine Mutter“ nicht nur in Gedanken bei ihren Kindern, sondern „in der Tiefe ihres Seins“[3487]. Solche Gedanken sollen verstehen helfen,

> „wie der Herr in der mittels dem Akt der Hingabe am Kreuz erlangten Freiheit der Auferstehung sich für seine Kirche in der Eucharistie als der gegenwärtig setzt, der an allen Orten gegenwärtig ist.“[3488]

In diesem kleinen Beitrag, der auf das Verständnis der einfachen Gläubigen zielt, wendet Ratzinger menschliche Analogien an, die insofern einen gewissen Bezug zu einer relationalen Ontologie haben als die Liebe als Beziehung Gegenwart schafft. Der Auferstandene tritt durch seinen geistlichen Leib, der Frucht seiner Hingabe und seiner Auferstehung ist, in eine neue Beziehung zu den Seinen und er bindet sie an seine eucharistische Gegenwart. Dabei sind Ratzinger die eigentlich ontologische Ebene und der kirchliche Kontext der Eucharistie durchaus präsent.

3.3.1.62 Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970)[3489]

Dieser Beitrag Joseph Ratzingers versucht auf die aktuellen Probleme mit ihrer Infragestellung christlichen Glaubens[3490] und die gesamtgesellschaftliche „Krisensituation des 20. Jahrhunderts“[3491] unter Berücksichtigung des konkreten Adressaten, nämlich des katholischen Mädchenschutzvereins mit ihren Bahnhofsmissionen, zu antworten. Es geht um die

---

3484 Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1171.

3485 Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1171.

3486 Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1171.

3487 Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1172.

3488 Joseph Ratzinger, Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172, hier: 1172.

3489 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118. Der Beitrag geht auf einen Vortrag bei der Feier des 75jährigen Bestehens der katholischen Mädchenschutzvereine in Bayern am 25. April 1970 zurück. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe, in: Caritasdienst 23 (1970), 45-49 und in: Pro Filia 58 (1970), 109-118. Der Text wurde später in „Dogma und Verkündigung“ aufgenommen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1431 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1449.

3490 Vgl. Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 106.

3491 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 107.

konkret verstandene Nächstenliebe. Ratzinger vergleich die Sendung des Vereins mit der Situation der Kirche der Frühzeit, wo sich die Christen „wenn man so will in einer Art von Bahnhofs-Situation“ befanden, nicht als „geschlossene Gesellschaft, die ihr Vereinsleben betreibt und von anderen nicht gestört werden will“[3492].

An diesen wenigen Sätzen erkennt man schon die grundsätzliche missionarisch-offene Sicht des Autors, und wie er konkrete Nächstenliebe in der prinzipiellen Sendung der Kirche verankert.[3493]

Einige Aussagen haben allerdings auch mit Liturgie zu tun. Ratzinger bemerkt, daß man im Begriffe sei, die Bedeutung der Ortskirchen wieder neu zu würdigen. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf die Einführung der Volkssprache in der Liturgie zu sprechen. Dies alles habe „als Verlebendigung der kirchlichen Strukturen“ und als Beitrag des Reichtums der Völker zur Gesamtkirche „seine Bedeutung“, es könne aber „auch ins Negative umschlagen, dort nämlich, wo Gemeinde sich in sich selber schließt.“[3494]

Habe man „vor zehn Jahren“ noch das Kirche-Sein der „Gemeinde (Pfarrei)“ betonen müssen, so sei heute erforderlich, die Gemeinde darauf hinzuweisen, daß sie „nur Kirche bleibt, wenn sie es im Ganzen ist.“[3495] Begründet wird dies mit dem schon bekannten[3496] christologisch-liturgischen Argument: „Den fleischgewordenen Christus, der das eigentliche Leben der Kirche ist und der in jeder kirchlichen Versammlung ganz unter uns weilt, ... kann man nicht für sich alleine haben. Er ist im Einzelnen ganz und er ist im Ganzen nur Einer.“[3497] Ebenso bemängelt er in diesem Beitrag eine falsch verstandene Theologie des Laikats, die aus dem Laien eine neue Amtsform machen wolle, „was doch wohl ein Widerspruch in sich selber ist.“[3498]

Dieser kleine Beitrag ist hauptsächlich deswegen von Bedeutung, weil Ratzinger sich hier gegen eine ekklesiologische und zugleich liturgietheologische Schieflage richtet, deren er sich immer mehr bewußt werden wird: die Gefahr des kleinen Kreises. Die Volkssprache ist

---

3492 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

3493 Auch von hier her ergibt sich eine inhaltliche Nähe zu seinem Nachfolger auf dem Throne Petri, Papst Franziskus. Im übrigen fällt der tief geistliche Charakter eines Textes auf, der so konkreten Fragen wie die Nächstenliebe gewidmet ist. Es geht Ratzinger um das Seelenheil jedes Einzelnen (vgl. 115); für jeden Einzelnen gelte das Wort, das Pascal Christus in den Mund legt: „In meiner Todesangst habe ich an dich gedacht. Diesen Blutstropfen habe ich für dich vergossen.“ (116).

3494 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

3495 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

3496 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 181f.

3497 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

3498 Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 111.

ihm nur ein Beispiel dafür. Hatte er sich zuvor stets positiv über die Einführung der Volkssprache geäußert, so hatte er zugleich auch für die umfassende Einheit plädiert.[3499] Diese sieht er nun gefährdet. Seine eigene Haltung aber bleibt gleich.

3.3.1.63 Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972)[3500]

Als Zugang zu diesem Beitrag wählt Joseph Ratzinger eine Kritik an der Theologie der Neuzeit. Sie habe im Unterschied zum frühchristlichen Denken die Taufe nur unter den Koordinaten der scholastischen Sakramentenlehre behandelt. Dabei macht er eine Verengung des „Wort[es] des Glaubens“[3501] auf die sakramentale Form aus. Insgesamt führe es hier in „eine merkwürdig geschrumpfte, abstrakt-doktrinelle bzw. kultisch-rituelle Existenz“[3502]. Glaube schließlich sei nur noch der Erlaubtheit des gültigen Sakramentenempfanges zugeordnet und nehme hier beispielsweise neben der Reue keine herausragende Stellung ein.[3503]

Ratzinger weist darauf hin, daß das Konzil von Trient demgegenüber noch einen tieferen Zusammenhang habe wahren wollen. Zwar sei der Glaube hier auch mit den genannten anderen Akten „»Vorbereitung auf die Rechtfertigung«“[3504], aber das Tridentinum stelle eine einheitliche Sicht dieser den drei theologalen Tugenden entsprechenden Akte her. Ratzinger bezieht sich hier auf jene Stelle des Rechtfertigungsdekrets, wo auf den Taufritus eingegangen wird (DH 1531), und faßt dies wie folgt zusammen:

> „Wenn im Taufritus gesagt werde, der Täufling begehre den das ewige Leben schenkenden Glauben, so verweise dies auf einen Glauben, der zugleich Hoffnung und Liebe sei, denn ein davon gelöster Glaube gebe kein ewiges Leben.“[3505]

3499 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 65.

3500 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475. Bei diesem Text handelt es sich um einen Beitrag für die Zeitschrift der Theologischen Fakultät Lissabon. Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens, in: Did (L) 2 (1972), 23-34. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1149f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1166.

3501 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 463.

3502 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 463.

3503 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 464.

3504 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 465.

3505 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 465.

In einer ausführlichen Fußnote kritisiert Ratzinger den neuen Taufritus von 1969[3506], der auf die Frage, was der Täufling von der Kirche erbitte, „die banale Aussage gesetzt hat, der Täufling begehre die Taufe.“[3507] Der Kommentar Ratzingers ist sehr dicht und deutlich und endet sogar mit Bezügen zur Ökumene, was sicher gerade bei der Taufe angebracht ist:

> „Mit dieser Änderung von fidem zu baptismum ist die Transzendenz des Vorgangs aus dem Taufgespräch gestrichen … Demgegenüber war in der alten Antwort die ganze Weite des Geschehens, sein geheimnisvolles Paradox anwesend. Was in der Taufe gegeben wird, ist weit mehr als »Taufe«, als Sakrament – im Gegenüber zum Glauben, den man etwa selbst hätte; gegeben wird gerade der Glaube, den man von der Kirche empfängt. Zugleich kam mit der Ausweitung auf »ewiges Leben« ins Spiel, dass es hier um das Eigentliche dessen geht, was der Mensch will: Leben; nicht um irgendeine einzelne liturgische Handlung. In der Formel war so die Einheit von paulinischer und johanneischer Theologie ausgedrückt; sie hielt auch innerliturgisch das reformatorische Anliegen wach, Rechtfertigung ganz vom Glauben her zu denken.“[3508]

Zur Erhellung der eigentlichen Fragestellung von Taufe und Glaubensbekenntnis verweist Ratzinger auf eine Entscheidung der Congregatio de Propaganda Fide von 1703, die in den Missionen eine Taufe auch in Todesgefahr verbietet, wenn dem Kandidaten der Inhalt der wesentlichen Glaubensgegenstände nicht bekannt sei. In dem von Benedikt XIV. konkret geforderten Glaubenswissen erkennt Ratzinger „de[n] in die Frühkirche zurückreichenden »Katechismus« des Mittelalters“[3509], der auch Luther Vorbild gewesen sei. Ratzinger bemerkt:

> „Mit der Aufzählung dieser Stücke ist die Rückbeziehung zum alten Katechumenat und so zu dem Zusammenhang von Taufe und Glaubensformulierung gegeben, zugleich wird die Brücke zwischen dem Ritus der Sakramentenspendung und der Formulierung des Glaubens deutlich.“[3510]

Dennoch wertet er es als „eine Schrumpfform“[3511], da die zu lernenden Glaubensinhalte und die Voraussetzungen zur Taufe zu sehr auseinanderfallen.

Des weiteren widmet sich Ratzinger ausführlicher der Taufliturgie. Der Glaube in der traditionellen Fassung des Taufritus komme im Glaubensbekenntnis vor der Taufe vor (Taufbitte), sodann bei der Taufbefragung und in der Spendeformel.[3512] Es ist auffallend, daß Ratzinger trotz der Kritik am Auseinanderfallen von Glaube und Taufe und an der rituellen Verfe-

---

3506 Ordo baptismi parvulorum. Editio typica, Città del Vaticano 1969.

3507 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 465[8].

3508 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 465[8].

3509 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 466.

3510 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 466f.

3511 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 467.

3512 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 468.

stigung diese Einzelmomente sehr aufmerksam und mit Sympathie zu würdigen weiß. Dies zeigt seine Fähigkeit, mit dem Vollzug der Riten einen ganzen theologischen und spirituellen Hintergrund existentiell zu verbinden.

In diesem Sinne würdigt er, wie der Ritus das frühchristliche Katechumenat widerspiegelt.[3513] In der Taufbefragung erkennt er „den Bund des Glaubens“ ausgedrückt und in ihrer Verbindung mit der vorherigen „Absage an das Reich Satans“ sieht er hier „die rituelle Gestalt der Zwei-Wege-Lehre“[3514]. Aber seine Sympathie geht noch weiter. Er bemerkt zu diesem Text:

> „Beachtlich ist, dass sich hier ein Text erhalten hat, der bedeutend archaischer ist als der *textus receptus* des *Apostolicum.* Im Ganzen ist die Form des *Gelasianum* bestehen geblieben, die in der liturgischen Praxis sicher weit hinter die Aufzeichnung dieses Sakramentars im 6. Jahrhundert zurückreicht. Diese Taufbefragung mit ihrem interrogatorischen Symbol zählt damit nicht nur zu den ältesten Stücken des bis vor Kurzem in Geltung gebliebenen römischen Ritus, sie ist auch sein Herzstück und entspricht dem Kerngeschehen aller uns überlieferten altchristlichen Taufformen (Hippolyt, Ambrosius, Augustin, Ostkirchen vor Gregor von Nyssa), die mit diesem Vorgang der *pactio* das Taufgeschehen selbst verbinden.“[3515]

Hier setzt aber auch wieder seine Kritik ein, die er daran festmacht, daß die genannte pactio vom eigentlichen Taufvorgang getrennt und das Katechumenat ritualisiert wurde. Hierin sieht er „eine bedauernswerte Entleerung“[3516]. Schließlich beklagt er „die Umwandlung des interrogatorischen Symbols in eine »Formel«“ und – gemäß seinem prinzipiell dialogischem Ansatz[3517] – die sich hier zeigende Verschiebung hin „zu einem einseitigen Spendeakt, der nach dem juristischen Schema gültiger Beurkundung keine Antwort erheischt“[3518]. Ratzinger sieht in dieser Entwicklung letztlich eine Verdunklung dessen, was Sakramente sind.[3519]

Auf diesem Befund möchte er das eingangs erfragte Verhältnis systematischer erhellen und verweist dazu auf die frühesten Taufzeugnisse. Hier fällt der Taufdialog mit der Spendung

---

[3513] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 467.

[3514] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 468.

[3515] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 468.

[3516] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 468.

[3517] Die auch deutlich in: Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 467[15].

[3518] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 469.

[3519] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 470.

des Sakraments in eins und zugleich ist er die früheste Form des Symbolum. Als These formuliert Ratzinger:

> „Die Formulierung des Glaubens in geprägte Formeln, »Symbole« hinein, erfolgt ursprünglich primär im Zusammenhang der Taufe; sie ist bezogen auf das Taufgeschehen, dem sie entstammt, das die Notwendigkeit solcher Formeln begründet hat und auf das diese Formeln bezogen bleiben. Sie sind von der Taufspendung als ihrem Kontext her zu begreifen.“[3520]

Dabei unterscheidet er zwei Arten von Glaubensbekenntnissen, jenes des Katechumenats mit seinen Lehrpunkten als „Stufe der Didaskalie“[3521] und jenes der Taufe selbst, das Symbolum.[3522] Ratzinger bemerkt unter Würdigung der Fachliteratur[3523], daß die Frage, warum letzteres ins erstere abgedrängt wurde noch nicht vollends geklärt ist und verweist u. a. auf den Niedergang des Katechumenats und die schon eingangs erwähnte „Fixierung der Sakramententheologie in die Materie-Form-Schematik hinein“.[3524]

Die Ausgangsfrage möchte Ratzinger nun mit Blick auf die ursprünglichen Schritte des Taufbewerbers klären. Dabei gebe es eine erste private Stufe im Kennenlernen der Christen. Dies weite sich zu einer ekklesialen Dimension mit

> „d[er] Berührung mit dem Wort nun in der Teilhabe am Wortgottesdienst und so am amtlichen Lehren der Kirche …; zugleich handelt die Kirche in den Exorzismen an den Gläubigen. Das Endziel dieser Konkretisierung ist dann die Nacht der Taufe, ihr Nein, ihr Ja, die Besiegelung mit dem Wasserbad und mit der Salbung.“[3525]

Dies führt ihn zu einer gewissen Struktur des Glaubens, die gekennzeichnet ist von den Prinzipien des sich-Gebens und der Annahme. So bemerkt er,

> „dass Glaube einerseits Entscheid des Menschen ist (im Gefüge der Zwei-Wege-Idee [Exorzismus!] und der *regula*), dass er aber doch bei Weitem nicht nur dies ist, sondern eine Begegnung, eine Angenommenwerden, ein Sich-annehmen-Lassen von der Gemeinschaft der Glaubenden.“[3526]

Auffallend ist die mehrmalige Würdigung der Taufexorzismen. Jedenfall sieht Ratzinger in dem beschriebenen Vorgang eine dialogische Struktur, die den Neugetauften „in das eine

---

[3520] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 471.

[3521] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 472.

[3522] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 471.

[3523] Alois Stenzel, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (FGTh 7;8), Innsbruck 1958.

[3524] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 473.

[3525] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 474.

[3526] Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 474.

Subjekt des *Credo*: die *Mater Ecclesia*“[3527] eingliedert. Die Kirche aber stehe wiederum selbst in einem solchen Verhältnis der Annahme und des Sich-annehmen-Lassens zum dreifaltigen Gott. Ratzingers Resümee lautet, „dass Glaube auf Bekenntnis, Bekenntnis auf Gemeinschaft, Gemeinschaft auf Gottesdienst verweist.“[3528]

In diesem Beitrag wird ausgehend vom Taufsakrament die innere Verflechtung von Glaube, Rechtfertigung, Kirche und Liturgie deutlich. Daß Ratzinger dies im Taufsakrament verortet zeigt die für die Kirche identitätsstiftende Bedeutung der Frage. In gewisser Weise ist dies eine Vertiefung des Problems, das sich Ratzinger mit Blick auf Augustinus bei seiner Promotionsschrift gestellt hatte, der Frage des Verhältnisses von Glaube und Sakrament bei der Eingliederung in den Leib Christi.[3529] Hier konkretisiert er diese Fragestellung am Taufsakrament, das die Eingliederung bewirkt und Ausdruck des Glaubens und Zeichen der Kirche und schließlich so Sakrament sein muß.

3.3.1.64 Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972)[3530]

In diesem Beitrag vertieft Joseph Ratzinger die Frage, der er sich schon wenige Jahr zuvor beim Vortrag für den Klerusverband gestellt hatte, also jene nach der Entsakralisierung der Religionsgeschichte im Priestertum der Kirche.[3531] Die gängigen Thesen faßt er knapp zusammen. Das Neue Testament habe „das Ende der sakralen Tabus und damit das Ende des Opferpriestertums wie der Opfer überhaupt [bedeutet]“[3532], diese Linie aber selbst nicht streng durchhalten können. Selbst in ihm gebe es „Resakralisierungsbestrebungen“.[3533] Die-

---

3527 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 474.

3528 Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 475.

3529 z. B.: „Unser Insein (habitare) in Christus ist wirklich in unserem Glauben. …

Die Vereinigung des Menschen mit Christus ereignet sich … nicht einfach zwischen dem Glaubenden und Gott, der Weg zum Geiste Christi ereignet sich *niemals* direkt, sondern immer nur durch das Eingehen in den Leib Christi, in die Kirche.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 287f.

3530 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106.
Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche, in: Cath (M) 26 (1972), 108-125. Die JRGS übernehmen die Textfassung der „Theologischen Prinzipienlehre“ von 1982. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 828, und Bibliographische Nachweise, ebd., 845. In der „Theologischen Prinzipienlehre“ wird nicht vermerkt, daß der Text überarbeitet worden sei. Hier wird nur die Erstveröffentlichung unter anderem Titel angegeben. Vgl. Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ^{2}2005, 415.

3531 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 391.

3532 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 85.

3533 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 85.

ser „Rückfall ins Vorchristliche“ sei schließlich „in Trient zum Dogma erhoben“[3534] worden. Aus diesen Thesen ergeben sich radikale Forderungen wie die Entsakralisierung, die Funktionalisierung des Amtes und die Tilgung des Opferbegriffes.[3535]

Ratzinger sieht hinter diesen Thesen eine starke Ent-historisierung.[3536] Sie sind Ausdruck der Ungeschichtlichkeit, die er wenige Jahr zuvor beim Salzburger Forschungsgespräch thematisiert hatte.[3537] Die angesprochene Thematik hebt er aber auch auf eine höhere Ebene. Es gehe „um den Grundansatz des Kirchenbegriffs und um den inneren Ansatz der Christologie“[3538]. Dies will er mit Blick auf die Geschichte aufarbeiten. Dazu präsentiert er zunächst die altkirchliche eucharistische Ekklesiologie, wobei er selbst auf seine diesbezüglichen Arbeiten verweist. Wie in „Demokratisierung der Kirche“[3539] gewinnt aber nun der Begriff der Anamnese von Tod und Auferstehung des Herrn größere Bedeutung und stellt gegenüber den früheren Arbeiten, auf die Ratzinger sich bezieht, eine deutlich andere Akzentuierung dar. Die Linie von „Demokratisierung der Kirche“ wird also hier beibehalten. Der inhaltliche Fortschritt liegt aber in einer Vertiefung der existentiellen Seite der kultischen Versammlung:

> „[I]hr Gehalt ist das Wort Gottes und zwar als fleischgewordenes, das vom Wort des Glaubens her immer neu Fleisch wird und als Fleisch immer neu Wort werden will. Genauer gesagt: Inhalt der Versammlung ist das Aufnehmen des Wortes Gottes, gipfelnd im Gedächtnis des Todes Jesu, in einem Gedächtnis, das Gegenwart schafft und Sendung bedeutet.“[3540]

Schon Jahre zuvor hatte Ratzinger das ‚Wort‘ in seine eucharistische Ekklesiologie integriert.[3541] Nun wird es zum eigentlichen Begriff, um Liturgie zu bestimmen. All dies ist zu berücksichtigen, wenn später der logosgemäße Gottesdienst zu seinem bevorzugten Liturgiebegriff werden wird. Dieser ist nämlich vor allem in einem strikt christologischen Konzept von Kult grundgelegt, wie es sich im vorliegenden Beitrag deutlich zeigt. Eine andere wichtige Wurzel ist die Geschichtstheologie Bonaventuras aus Ratzingers Habilitationspro-

---

3534 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 85.

3535 Vgl. ebd.

3536 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 86.

3537 Vgl. Joseph Ratzinger, Diskussion, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 129-136, hier: 136.

3538 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 86.

3539 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186, hier: 173.

3540 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 87.

3541 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214 und: ders., Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 66.

jekt. Hier spricht er, wie wir gesehen haben, im Kontext des Schemas von exitus und reditus von der „Wortwerdung Gottes in der Fleischwerdung des Sohnes, die zugleich die Peripetie des Prozesses, seine Umkehr in die reductio-Bewegung bedeutet.“[3542] Noch Jahre später wird er ganz ähnlich formulieren: „Fleischwerdung des Wortes wird in Kreuz und Auferstehung Wortwerdung des Fleisches.“[3543]

Das Wort trägt gewissermaßen nicht nur den Gottesdienst, sondern eröffnet auch die Perspektive der „Sendung“, ein Begriff der jetzt mehr und mehr die schon der Dissertation vorhandene Vorstellung der Liturgie des Lebens beschreibt, wobei der dort zentrale Begriff der Agape aber durchaus auch hier präsent bleibt.[3544] Kult ist jedenfalls „immer unabgeschlossen und unabschließbar.“[3545] Er erstreckt sich in die Existenz.

Ratzinger widmet sich der altchristlichen Kirchen- und Amtsstruktur in der gewohnten Weise.[3546] Diesmal betont er allerdings mit Nachdruck anhand der bei Ignatius von Antiochien bezeugten Struktur, die im Bischof die Einheit der Kirche gewahrt sieht, den Öffentlichkeitscharakter der Eucharistie. Dies sei „nicht Privatfeier von kleinen Zirkeln“,[3547] sondern müsse „öffentlich sein auf die Öffentlichkeit der Gesamtkirche hin.“[3548] Dabei verweist er, wie zuvor, auf die Identität von Eucharistie und Kirche und leitet diesmal daraus den Bezug des kirchlichen Vorsteheramtes zur Eucharistie ab.[3549] Das Amt sei „wesentlich Verantwortung für die »Versammlung« ... – aber der Prozess des Versammelns umfasst das ganze Leben.“[3550] Auch hier zeigt sich also wieder ein In-die-pflicht-Nehmen der Person durch die Liturgie.

Die Entwicklung des Mittelalters charakterisiert Ratzinger als „Auseinandertreten von Sakrament und Jurisdiktion, von Gottesdienst und konkreter Leitung“[3551] und dies habe die

---

3542 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 136.

3543 Joseph Ratzinger, Das Welt- und Menschenbild der Liturgie (1985), in: JRGS 11, 527-547, hier: 540.

3544 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 89.

3545 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 89.

3546 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 87f.

3547 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 88.

3548 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 89.

3549 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 89.

3550 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 89.

Identität von Kirche und Eucharistie verdunkelt und den Sakramentenbegriff isoliert.[3552] Die Eucharistie sei dadurch insofern relativiert worden, als man sie als „eine gottesdienstliche Handlung neben anderen“[3553] verstand, „nicht mehr“ als „umfassende[n] Ort und dynamische Mitte kirchlicher Existenz“.[3554] Aus einem einst umfassenden Eucharistieverständnis sei jenes der Abfolge von Einzelriten geworden. Ratzinger bezieht diesen Verfall der Eucharistielehre auch auf die Lehre von den fructus missae und das Stipendienwesen, wobei er nicht leugnen will, daß man letzteres sinnvoll praktizieren könne.[3555]

Scharf richtet er sich gegen eine privatistische Sicht der Messe, „ihr Herausfallen aus der Einheit der Memoria“. Sie wurde „zum Privatbesitz des Frommen (oder auch Unfrommen), der seine private Sühne mit Gott darin betreibt.“[3556]

Zugleich betont Ratzinger aber, daß er das Mittelalter nicht auf diese negativen Punkte reduzieren wolle. Die „Trennung von Sakrament und Recht“ habe „grundsätzlich einer inneren Notwendigkeit ent[sprochen]“.[3557] Denn „[e]rst so wurde der Spielraum des Menschlichen in der Kirche deutlich“.[3558] So haben etwa die Bettelorden eine neue Art des Amtes geschaffen, „ohne episkopale Bindung“[3559] und auf die Mission ausgerichtet. Es sei ihnen um eine andere Einheit gegangen, „um die Einheit von Sakrament und Wort, von Gottesdienst und Verkündigung“.[3560] Ratzinger will also in diesen Entwicklungen zeigen, daß das menschliche Element in der Kirche je nach Anforderungen der Zeit auch wesentliche Gestaltungsspielräume hat.

Anschließend legt er den Einspruch Luthers gegen die mittelalterliche Entwicklung dar. Dabei nennt er als einen Hintergrund des reformatorischen Denkens den doppelten Kirchen-

---

3551 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 90.

3552 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 91.

3553 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 91.

3554 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 91.

3555 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 91 und 91[10].

3556 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 92.

3557 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 93.

3558 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 93.

3559 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 94.

3560 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 93.

begriff des hl. Augustinus, auf den er selbst in seiner Dissertation eingegangen war[3561] und der in seiner Folge, d.h. nach Augustinus, auch die reale Kirche von der Kultversammlung trennen konnte.[3562]

Dieses Problem sei durch „die Politisierung der Exkommunikation“[3563] verschärft worden. Sie habe „die Auflösung der Identifikation von Kirche mit Communio und so die Sprengung des altkirchlichen Modells heraufgeführt.“[3564]

Den eigentlichen Protest Luthers formuliert Ratzinger auf der Linie seiner Eibinger Vorträge. Diesmal jedoch benennt er deutlich „die Engführung des Protests“[3565] und bemerkt, daß die trotz der berechtigten Kritik am Stipendienwesen „nicht zur Ganzheit des altkirchlichen Erbes zurückführen konnte.“[3566] Ratzinger führt konkrete Stellen aus Luthers Schriften an, die die Messe als Werk verurteilen. Dabei sei „Eucharistie hier auf das Einzige geschrumpft …, das für Luther nun Kern und Inhalt christlichen Glaubens wurde: verlässige, unkommunikable Mitteilung gewisser Sündenvergebung an das bedrängte Gewissen des Einzelnen.“[3567]

Auch wenn Ratzinger zugesteht, daß der Protest Luthers später etwas moderater geworden sei, so habe die hier in seinen Frühschriften gezeichnete Linie fortgewirkt. Er bemerkt auch, daß „manche der heutigen Protesthaltungen in ihren Fragen verblüffend an die Ausgangspunkte dieses Werkes gemahnen.“[3568]

3561 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43- 418, hier: 217 u.a.

3562 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 94f.

3563 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 95.

3564 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 96.

3565 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 96.

3566 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 96.

3567 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 97.

3568 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 97. Dabei geht Ratzinger mit der aktuellen Haltung hart ins Gericht, denn bei Luther habe es zumindest eine „religiöse Mitte“ gegeben, „die bei ihm alles trägt: den Ruf nach Vergebung. Was bei ihm durch die Größe der geistlichen Leidenschaft alles andere immerhin erträglich macht, es um eine christliche Mitte ordnet – genau das ist ausgefallen.“ Ebd., 101. Von hier ergibt sich übrigens eine erstaunliche Kontinuität in der ökumenischen Theologie Ratzingers bis hin in sein Pontifikat, was einige Sätze aus seiner Ansprache bei der Begegnung mit Repräsentanten der EKD in Erfurt belegen können, wo er auch über die geistliche Leidenschaft Luthers spricht: „Was ihn umtrieb, war die Frage nach Gott, die die tiefe Leidenschaft und Triebfeder seines Lebens und seines ganzen Weges gewesen ist. »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« … [Absatz] »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« Daß diese Frage die bewegende Kraft seines ganzen Weges war, trifft mich immer wieder ins Herz. Denn wen kümmert das eigentlich heute noch – auch unter Christenmenschen? Was bedeutet die Frage nach Gott in unserem Leben? In unserer Verkündigung?“ Benedetto XVI., Incontro con Rapresentanti del Consiglio delle Chiesa Evangelica Tedesca, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VII, 2/ 2011 (Luglio-Dicembre), Città del Vaticano 2012, 297-300, hier: 297f.

Bei Luther, so bemerkt Ratzinger mit Blick auf die liturgische Struktur, sei die dem Mittelalter eigene minimalisierende Fokussierung „auf die Einsetzungsworte … zu letzter Radikalität gesteigert“ und

> „der urchristliche Gesamtzusammenhang der »Beraka«, des aus der Synagoge ererbten und von Jesus und den Aposteln fortgeführten Tischgebetes, das als Gedächtnis in Einheit steht mit dem Wortgottesdienst und als Lobpreisung zugleich Empfangen des Erinnerten und danksagende Antwort darstellt … vollends zerstört, mit der konkreten Form des lateinischen Kanon als »Menschenwerk« zerschlagen.“[3569]

Diese wenigen Zeilen zeigen eine bemerkenswerte Fortentwicklung der Liturgietheologie Ratzingers, der sich hier auf das Eucharistie-Buch von Louis Bouyer bezieht.[3570] Diese Fortentwicklung fügt sich organisch seinem verstärkten Interesse am liturgischen Wort an. Das Wort „Tischgemeinschaft“ verweist einerseits noch auf seine frühere Akzentuierung des Mahles, könnte aber vom ökumenischen Kontext der Erstveröffentlichung in Catholica verstanden werden.

Es verdient festgehalten zu werden, daß sich die Tübinger Ekklesiologievorlesung Ratzingers dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß in einem ganz ähnlichen Kontext, nämlich dem Verhältnis von Amt zur Eucharistie, wie Ratzinger es im vorliegenden Beitrag weiter oben beschrieben hat, auch der Beracha widmet.[3571] Die Mitschrift der Eucharistievorlesung in Regensburg würdigt Louis Boyer, der den Zusammenhang der christlichen Eucharistie zum Alten Testament gezeigt habe; es bleibe einzig die Frage der Vergegenwärtigung offen.[3572]

Hinter der schon zuvor häufig genannten Ablehnung der Anabase, also der aufsteigenden Linie christlichen Kultes, durch Luther sieht Ratzinger ein christologisches Problem. Es werde so

> „die Doppelseitigkeit der chalkedonischen Christologie verdeckt, die Christus nicht nur als den absteigenden Gott weiß, in dem Gott sich ausgießt bis in den Abgrund des Todes hinein, sondern zugleich

---

3569 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 97f.

3570 Vgl. Louis Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Tournai 1966.

3571 „Der Amtsträger wird also nie allein von der eucharist. Vollmacht her verstanden, wenn auch sein Auftrag in seinem Kern auf die Eucharistie verweist und sich in ihrer Feier zeichenhaft bestätigt. Wenn die ekklesia in der gottesdienstlichen Versammlung aktual wird, dann aktuiert sich die Funktion des Amtsträgers im Vorstehen in der gottesdienstl. Versammlung.
Der Kernpunkt der Verkündigung liegt in der ‚Haggadah' und ‚Berakhah' [sic] in der Eucharistie: sie konzentriert sich auf die Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Herrn in der versammelten Gemeinde, bis er wiederkommt. Wenn also der Amtsträger Evangeliumsverkünder sein will, dann muß seine Verkündigung ihr wesentliches Zentrum in der Eucharistie haben.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118f.

3572 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

> Aufnahme des Menschen bedeutet, der im Gottmenschen gerade als Mensch zu antworten fähig wird und in Christus wieder Opfer werden kann..“[3573]

Diese Äußerungen verweisen wieder auf den Text, den wir als einen gewissen Wendepunkt in den publizierten Werken Ratzingers beschreiben konnten, nämlich seine Rezension der Dissertation Averbecks über die Opferfrage in der protestantischen Theologie und die Frage der Katabase als Zentrum des ganzen Konfliktes.[3574]

Demgegenüber insistiert Ratzinger auf einer ausgeglichenen Sicht des Dogmas von Chalkedon als Grundlage der Liturgietheologie und verbindet diese Einsicht mit alten Erkenntnissen aus seiner Dissertation:

> „Jesus Christus, die Einheit von Gesetz und Evangelium, ist nicht nur Zusage der Vergebung, sondern Sammlung des zerstreuten Adam in die Communio der Agape hinein. Messe ist mehr als Gewissheit je meiner Vergebung: Das Höchste an Kommunikabilität, wahrhaft Lebende und Tote umspannend ...“[3575]

Ratzinger weist übrigens darauf hin, daß Luther als Hauptbeschäftigung der Geistlichen seiner Zeit nicht das Messe-, sondern das Brevierlesen sah und verwendet diese Aussage als

> „Korrektur der Vorstellung, als sei [sc. das Priestertum seiner Zeit, Anm. S.C.] ausschließlich oder primär Messpriestertum, sacrifikal gedeutetes Amt gewesen.“[3576]

In Luthers Ablehnung des Priestertums und dessen Ersetzung durch einen reinen funktionalen Dienst sieht Ratzinger wie schon bei der Eucharistielehre

> „abermals die drohende Schrumpfung des sacramentum christianum, der umfassenden christlichen Realität auf Zusage der Sündenvergebung.“[3577]

Die Darstellung Ratzingers der Antwort Trients auf die Herausforderung Luthers ist für die Kulttheologie eher sekundär, für sein Verständnis des II. Vaticanums aber umso wichtiger. Er bemerkt zunächst, daß das Tridentinum sich begnügte, die Thesen Luthers zu negieren, ohne eine vollständige Amtstheologie vorzulegen.[3578] Der wichtigste Bezugspunkt, „der aber

---

[3573] Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 98.

[3574] Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster / Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304, hier: 304.

[3575] Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 98.

[3576] Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 99.

[3577] Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 100.

[3578] Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 101.

so gut wie nirgendwo genannt und beachtet wird“,[3579] seien die Reformdekrete Trients, die den Priester vorstellen als „Hirt[en], der zuletzt sich selbst gibt“.[3580] Neben diesem abermaligen Verweis auf eine existentielle Kulttheologie ist aber nun die grundsätzliche Bemerkung Ratzingers für die aktuelle Theologie wichtig:

„Ich bin davon überzeugt, dass man auch heute nicht weiterkommen kann durch einen Abbau von Trient, sondern nur durch Radikalisierung dessen, was dort eröffnet ist.“[3581] Dieses Bekenntnis zum Tridentinum wird bei Ratzinger zentral bleiben und zeigt deutlich, daß das II. Vaticanum bereits seiner Meinung damaligen Meinung nach alles andere sein konnte als ein „Abschied von Trient“.[3582]

Wichtig für das Verhältnis von Amt und Liturgie ist auch Ratzingers Schlußbemerkung. Mit Verweis auf Solschenizyns Roman „Der erste Kreis der Hölle“ beschreibt er die Romangestalt des Kommunisten Rubin, der für das Volk säkulare Kathedralen mit säkularem Kult, „feierlichen Riten für die großen Grundakte menschlichen Lebens“ und dafür „»Bedienstete der Kathedralen«“[3583] fordert. Ratzinger kommentiert:

> „Es scheint mir einfach zu billig, zu sagen, dies sei ein bloß philosophisches, ein durchaus unbiblisches Konzept, menschlich eindrucksvoll, christlich aber belanglos. Gerade weil der Gedanke so menschlich ist, ist er christlich. Die Menschheit braucht nicht Priester, die gegenseitig um ihre Rechte und ihre Emanzipation streiten und dabei Wahrheit nur sich selbst weiden; sie braucht »Bedienstete der Kathedralen«, deren selbstloses und reines Dasein Gott glaubhaft macht und darin den Menschen wieder glaubhaft werden lässt.“[3584]

Ratzinger will damit ausdrücklich Stellung nehmen gegen „[d]ie heute – wohl im Anschluss an den Ausgangspunkt Karl Barths beim absoluten Paradox des Glaubens – üblich gewordene Isolierung des neutestamentlichen Amts gegenüber dem gesamten Bereich menschlich-religiöser Voraussetzungen“, was ihm „immer mehr als eine unsachgemäße Verabsolutie-

---

3579 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 101.

3580 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 104.

3581 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 104.

3582 Vgl. dazu seine Jahrzehnte später bei den Journées liturgiques de Fontgombault (22.-24. Juli 2001) vorgelegte Liturgietheologie: „Trient hat nicht geirrt, es stand auf festem Grund der Überlieferung der Kirche. Es bleibt verlässiger Maßstab. Aber wir können und müssen es neu und tiefer begreifen aus der Fülle des biblischen Zeugnisses und des Glaubens der Kirche aller Zeiten.“ Joseph Ratzinger, Theologie der Liturgie (2001), in: JRGS 11, 639-656, hier: 655.

3583 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 105.

3584 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 106.

rung eines einzelnen Aspekts [erscheint], bei der der Gesamtduktus der biblischen Entwicklung verkannt wird.“[3585]

Dies ist nicht nur amts-, sondern auch liturgietheologisch von Bedeutung. Was er hier anhand der säkularen Kathedralen schildert, ist nichts anderes als das klassische Konzept scholastischer Kulttheologie: Bestellte Amtsträger (Kleriker) vollziehen die religio publica, d.h. den cultus publicus Ecclesiae pro populo, d.h. für das Volk und dieses zugleich repräsentierend.[3586] Die Liturgietheologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich mit dem Vorwurf, es handele sich hier um ein philosophisches und vorchristliches Verständnis immer mehr von diesem Konzept fortentwickelt[3587] und stellt sich heute vielfach sogar dagegen. Neuere Studien weisen aber wieder in seine Richtung.[3588]

Ratzinger verwendet nun ein anthropologisches Argument. Das Christliche müsse auch das Menschliche sein. Bereits zuvor hatte er den Gottesdienst im Humanum zu verankern gesucht.[3589] Zudem konnten wir bei ihm ja in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre und ganz sicher mit „Der Priester im Umbruch der Zeit“ (1969) die Bemühung sehen, christliche von religionsgeschichtlichen und damit allgemein menschlichen Kultvorstellungen zwar nach wie vor zu unterscheiden, aber beide nicht als reine Äquivokation zu verstehen. Wenn er nun Barths Theologie hinter der Ablehnung des menschlichen Begriffs in diesem Kontext ausmacht, dann hängt dies letztlich auch mit dessen Ablehnung der analogia entis zusammen. Es zeigt aber, daß Ratzinger sich einer ganz traditionellen Zuordnung von Philosophie und Theologie auch in seiner Liturgietheologie bedient. Ratzinger überwindet hier den Bruch zwischen vorchristlichem, d.h. allgemein-menschlichem und christlichem Kultverständnis endgültig, ohne die notwendige Antithese beider aufzugeben.

Die Vermutung liegt sogar nahe, daß er das klassische Kultkonzept implizit immer mitgedacht hat, auch wenn er in den früheren Schriften eine starke Distanz zum religionsge-

---

3585 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 106.

3586 Vgl. dazu etwa: Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik Bd. 1. Allgemeine Liturgik, Freiburg 1941, 1-6.

3587 Eine deutliche Distanzierung zeigt z. B. schon das seinerzeit sehr verbreitete Handbuch von Martimort. Vgl. etwa die Überschrift: „Der natürliche Kultbegriff wird dem christlichen Kult nicht gerecht“. Aimé-Georges Martimort, Die Doppelbewegung der Liturgie: Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen, in: ders. (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. 1. Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier, Deutsche Übersetzung herausgegeben vom Liturgischen Institut, Trier, Freiburg/Basel/Wien 1963, 201-213, hier: 207.

3588 Vgl. Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio: Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: St. Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90.

3589 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192. Die Worte „Formen“ und „Institutionen“ hatten wir bei der Besprechung dieses Textes entsprechend auswerten können.

schichtlichen Verständnis zeigt. Der traditionelle Begriff, der sich mit der vorliegenden akkordhaften Schlußbemerkung wieder Ausdruck verschafft, entspricht jedenfalls jenem klerikalen Selbstverständnis, das Ratzinger in seiner Seminarzeit vermittelt bekam und von dem er sich nie expressis verbis abgesetzt hat.

Der vorliegende Beitrag ist also für die Kulttheologie Ratzingers und ihre Entwicklung von großer Bedeutung. Er zeigt eine Synthese seines Denkens, das christologisch fundiert und geschichtlich bestimmt ist. Dabei integriert er auch das Erbe des antiken Kirchenverständnisses. Schließlich zeigt er eine umfassende Sicht der Zuordnung von Humanum und Offenbarung gerade beim Amts- und Kultverständnis.

3.3.1.65 Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972)[3590]

In diesem Beitrag fragt Joseph Ratzinger nach dem Priestertum unter dem spezifischen Aspekt seiner ekklesialen Fundierung. Kirchliche Wirklichkeit, d.h. ihre „Grundgestalt“ wird dabei beschrieben als ein „Zueinander von Schrift und Überlieferung, von Wort und Sakrament als Weise der Vergegenwärtigung von Christi Wort und Tat die Zeiten hindurch“.[3591] Damit bedient sich Ratzinger wiederum ausschließlich liturgischer Kategorien, um das Wesen von Kirche zu beschreiben.

Ratzinger eröffnet seine Darstellung mit der Befragung des neutestamentlichen Befunds über den Begriff des Mittlers und weist die gegensätzliche Bedeutung dieses theologischen Gedankens „zweiter Ordnung“[3592] auf. Die paulinische Konzeption lehne den Mittlergedanken wegen „der Gottunmittelbarkeit“[3593] des Neuen Testamentes ab, der Hebräerbrief

---

3590 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128. Dieser Text geht auf einen Beitrag Joseph Ratzingers für die Festschrift des 100-jährigen Bestehens des Priesterseminars St. Wolfgang in Regensburg zurück. Die Erstveröffentlichung erfolge also als: Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Christi, in: Paul Mai (Hg.), 100 Jahre Priesterseminar St. Jakob zu Regensburg. 1872-1972, Regensburg 1972, 53-68. Die JRGS übernehmen die Textfassung der „Theologischen Prinzipienlehre“ von 1982. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 828, und Bibliographische Nachweise, ebd., 845. In der „Theologischen Prinzipienlehre“ wird nicht vermerkt, daß der Text überarbeitet worden sei. Hier wird nur die Erstveröffentlichung unter anderem Titel angegeben. Vgl. Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ^{2}2005, 415. Dennoch fallen Einfügungen auf, die den Text ins Ganze des neuen Buches integrieren. Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 108. Ratzinger bemerkt übrigens selbst, daß er durch die Summer School 1969 im irischen Zentralseminar von Maynooth auf das Thema des Mittlertums gekommen war. Vgl. ebd., 109.

3591 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 108.

3592 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 110.

3593 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 110.

entwickle ihn gerade aufgrund derselben und wende ihn direkt auf Jesus an.[3594] Alttestamentlicher Kult sei dem Hebräerbrief gemäß σάρξ und Christus durchstoße am Kreuz diese bildliche Realität hin zu Gott.[3595] Hier verankert Ratzinger also das Mittlertum Christi, indem er es mit Kreuz und Priestertum verbindet[3596]: „Die Begriffe Priester und Mittler fallen im Hebräerbrief letztlich ineinander.“[3597] Christus sei von Gott zum Mittler bestimmt worden (vgl. Hebr 5,5 und 9,11), wirklich zu ihm zu führen.[3598] Insofern berühre sich diese Herleitung mit der paulinischen Gottunmittelbarkeit, von der zuvor die Rede war.

Ratzinger charakterisiert den hier aufgezeigten Zusammenhang als „vermittelte Unmittelbarkeit“.[3599] Dabei sei der „Mittler Christus“ selbst die „Unmittelbarkeit“ zu Gott.[3600] Die Väter hätten die Einsetzung Christi als Mittler mit der Inkarnation identifiziert und mit der Leib-Christi-Theologie verbunden.[3601] Daraus resultiere die Teilhabe der Kirche an Christi Mittlertum.[3602] Ratzinger sagt: „Sie ist Vermittlung zu Gott hin, weil sie die Form ist, wie Christus der Geschichte gegenwärtig bleibt.“[3603] Diese „innere Durchdringung von Christologie und Ekklesiologie ermöglicht es, den Gedanken der Vermittlung auszuweiten, ohne die Einzigkeit des Mittlertums Christi anzutasten.“[3604]

Ratzinger kommt also hier auf die seine Theologie von Anfang an bestimmende Identifikation von Christus und Kirche zurück, wie sie in der Leib-Christi-Lehre geboten wird. Der Begriff der Vermittlung oder des Mittlertums hat dabei eine gewisse innere Nähe zum zuvor bereits oft entwickelten Gedanken der Stellvertretung.

3594 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 111.

3595 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 111f.

3596 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 112.

3597 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 112.

3598 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 113.

3599 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 113.

3600 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 113.

3601 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 113f.

3602 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 114.

3603 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 114.

3604 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 114.

Ratzinger wendet sich der biblischen Bezeugung des Amtes als ein apostolisches und nicht als ein priesterliches im Sinne des ἱερεῖς zu und interpretiert es wie zuvor als Sendung[3605], ja als Weiterführung der Sendung Christi.[3606] Sendung wiederum sei gemäß dem Johannesevangelium eine Variante von Mittlertum.[3607] Wie zuvor[3608] entwickelt er Mittlertum auch mit Blick auf die Liturgie des Großen Versöhnungstages und das Mittlertum des Mose.[3609] Die Gedanken des früheren Beitrags müssen hier nicht im einzelnen wiederholt werden.

Wie auch schon zuvor[3610] interpretiert Ratzinger in diesem Zusammenhang auch Röm 15,16 mit der hier beschriebenen kosmischen Liturgie, wobei eine ganze Reihe „kultischer Terminologie“ auf „die Völker der Erde“ als „lebenden Hostie“[3611] angewandt werde. Liturgischer Dienst sei der apostolische als „Missionar des Evangeliums“[3612].

Es ist interessant, daß der hier vorliegende Text gegenüber jenem von 1969 inhaltlich näher an Gedanken ist, die das Skript der Tübinger Ekklesiologievorlesung von 1968/69 bezeugt.[3613] Das läßt eine konstante Beschäftigung Ratzingers mit dem Thema in diesen Jahren vermuten.

Ratzinger verweist des weiteren auf die Anwendung der Opferterminologie durch Paulus in Phil 2,17 auf das eigene Martyrium.[3614] Dieser Gedanke wird in den Vorlesungsmitschriften bereits in der Freisinger Zeit bezeugt.[3615] Im vorliegenden Beitrag resümiert er für den Dienst des Apostels: „[D]er Mittler muss notwendigerweise zum »Opfer« werden: Das ist er

---

3605 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 397.

3606 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 114f.

3607 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 115.

3608 Vgl. Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 403 und 404.

3609 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 116f.

3610 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396f.

3611 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 119.

3612 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 119. Vgl. „Liturge des Evangeliums“ in: Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 396.

3613 Vgl. „Diese Opfergabe nun ist keine Kultgabe im alten Sinne, vielmehr wird diese leituorgia, die prosphora der Völker, in einer neuen kosmischen Dimension gesehen. Was vorher liturgisches Spiel im Tempel war, tritt nun über in die Wirklichkeit des Daseins der Völker, denen das Evangelium verkündet wird und wodurch sich wahres liturgisches Tun zur Verherrlichung Gottes ereignet.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

3614 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 119.

3615 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

Anspruch, den die reale Liturgie des Gekreuzigten an ihn stellt.“[3616] Diese Ausführungen sind liturgietheologisch von Bedeutung, denn sie zeigen eine immer stärkere Akzentuierung des kosmischen Opferbegriffs und damit verbunden der theologia crucis, aber zugleich auch eine deutliche Einbeziehung des Amtsträgers in das Opfer selbst.

Da es uns nicht hauptsächlich um die Amtstheologie Ratzingers geht, können wir seine Bemerkungen zum exegetischen Befund bezüglich der Dienstämter übergehen. Sie bewegen sich inhaltlich auf der Linie von „Der Priester im Umbruch der Zeit“.[3617] Sie zielen darauf, daß „[d]er Presbyter … in den Mittlerdienst Jesu Christi prinzipiell in derselben Weise einbezogen [ist] wie der Apostel“[3618]

In seinen Schlußthesen bringt Ratzinger wieder die Diskontinuität zum Priesterverständnis der Religionsgeschichte zum Ausdruck und verankert den Priester des Neuen Bundes in Christus. Dessen „Priester- und Mittleramt“ sei in der Inkarnation grundgelegt und am Kreuz vollzogen worden. Das Presbyterat der Kirche leite sich vom Apostolat ab, wobei „[d]er Dienst am Wort … auf dem Hintergrund des fleischgewordenen und gekreuzigten Wortes zu verstehen“[3619] und bevollmächtigter Dienst sei. Obwohl er der Sache nach das Mittlertum des Priesters begründet und jetzt von der prinzipiellen Zulässigkeit dieses Begriffes spricht[3620], plädiert Ratzinger hier dafür, ihn eher nicht zu gebrauchen. Es gehe um die Eindeutigkeit des Mittlertums Christi. Dazu verweist er auch auf Augustinus und betont die absolute Christuszentriertheit des christlichen Gottesdienstes. Augustinus wolle

> „deutlich machen, wo der Angelpunkt der christlichen Hoffnung liegt und wo der eigentliche christliche Kult, das christliche Opfer ist: im Herrn, der vor dem Vater fürbittend steht.“[3621]

Und nur Christus vermittle das Heil, was „eine Objektivierung der kirchlichen Heilsvollzüge“[3622] zur Folge habe. Der Priester stehe als Empfänger des Heiles auch „innerlich auf d[er]

3616 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 120.

3617 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 120-124.

3618 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 124.

3619 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 124.

3620 Negativ gesehen hatte er ihn in: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 351.

3621 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 126.

3622 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 126.

Seite der Kirche, des Volkes …, das draußen vor dem Allerheiligsten steht“[3623] und das Heil von Christus erwartet. Ratzinger übernimmt hier einen Gedanken aus seiner Dissertationsschrift; dort war er auf die Liturgie bezogen.[3624] Diese Objektivierung verlange vom Priester „d[ie] Ausscheidung des Ich[s] zugunsten des Anderen, für den man steht“.[3625]

Man könnte meinen, Ratzinger sei damit am Ende seiner Ausführungen. In der Tat überrascht es etwas, wenn er nun auf eine persönliche Erfahrung zu sprechen kommt, die aber sehr deutlich erklärt, warum er die Objektivierung so sehr betont. Diese persönliche Erfahrung hat auch wieder mit Liturgie zu tun:

> „Viele Christen, mich eingeschlossen, erfüllt heute vor Gottesdiensten in einer fremden Kirche ein stilles Unbehagen bei dem Gedanken, welche halb verstandenen Theorien, welche wunderlichen und abgeschmackten Privatmeinungen irgendeines Priesters man in der Predigt wohl wird über sich ergehen lassen müssen, von den privaten liturgischen Erfindungen ganz zu schweigen. … Wer solchermaßen sich selbst verkündet, überschätzt sich selbst und legt sich eine Wichtigkeit bei, die er nun einmal nicht hat.“[3626]

Stattdessen gehe es um den „die Jahrhunderte umspannende[n] Glaube[n] der Kirche“, und

> „ihn zu feiern in der Liturgie der Kirche macht auch den äußerlich anspruchslosesten Gottesdienst besuchenswert.“[3627]

Ratzinger entwickelt also in diesem Beitrag (trotz einer Distanz zum Begriff des Priesters als Mittler) durchaus eine Theologie des Mittlertums, die ihn über die Zentralität Christi wie in anderen Texten zum Begriff der liturgisch zu verstehenden apostolischen Sendung führt. Diese steht im Kontext einer kosmischen Liturgie. Die Liturgie der Kirche wie auch ihr Amt ist Dienst am Mittlertum Christi und verlangt deswegen nach der Objektivität des Glaubens der einen Kirche durch die Jahrhunderte.

3623 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 127.

3624 „Dass auch das »Innen« der Kirchenliturgie noch ein »Außen« im Gesamt der großen Heilsliturgie ist, das bedeutet das schmerzliche »Zwischen«, in dem die Kirche einstweilen noch steht.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241.

3625 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 127.

3626 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 127f.

3627 Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 128.

3.3.1.66 Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972)[3628]

Dieser Beitrag Joseph Ratzingers erschien zweimal, und zwar mit deutlich verschiedener Aussage. Auch hier interessiert uns nicht das eigentliche, mit Blick auf die dogmengeschichtliche Entwicklung recht ausführliche Hauptthema, sondern seine liturgietheologischen Aussagen. Diese betreffen allerdings nur einen einzigen Punkt, nämlich die Frage der Zulassung zur Kommunion von solchen, die zivil geschieden und wiederverheiratet sind, wobei die mit einem anderen Partner geschlossene sakramentale Ehe noch fortbesteht.

Mit Blick auf die Dogmengeschichte[3629] und auf die Lehre des Konzils von Trient gegenüber diesen sog. Zweitehen kommt Ratzinger zu dem Ergebnis „einer in sich klaren Gegebenheit“, nämlich deren Ablehnung, „bei der sich gelegentlich eine gewisse Randunschärfe zeigt“,[3630] d.h. die Ermöglichung in einigen historischen Fällen durch kirchliche Autoritäten im Sinne eines „tolerare pro pace“[3631]. Er nennt den Übergang vom Heidentum zum Christentum und gewisse partielle Unionsversuche mit dem Osten.

Ratzinger plädiert 1972 gewissermaßen für eine Auslotung der eben geschilderten Randunschärfe. Die Kirche könne „in klaren Notsituationen begrenzte Ausnahmen zur Vermeidung von noch Schlimmerem zulassen“, was aber nicht „die Grundform selbst in Frage stellen darf.“[3632] Es geht ihm also damals um eine Ausnahme bei großer Not.[3633] Er versucht sodann, eine solche Situation aktuell zu beschreiben:

> „Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für beide Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (sodaß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindemitgliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden.“[3634]

3628 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616 und Teil II in: HeKorr 68 (2014), 612. Den ersten, unveränderten Hauptteil übernehmen wir aus den JRGS, den zweiten Teil aus der Dokumentation der HeKorr.
Als Papa emeritus hat Benedikt XVI. bei der Herausgabe seiner Gesammelten Schriften die zuvor ins Auge gefaßte, begrenzte Zulassung von zivil wiederverheirateten Geschiedenen ausgeschlossen. Dies werden wir aber wegen unserer streng genetischen Methodologie erst im dritten Band berücksichtigen und uns hier nur der ersten Version widmen. Die Erstveröffentlichung erfolgte unter: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zur seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Franz Henrich / Volker Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen (Münchener Akademie Schriften 59), München 1972, 35-56.

3629 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616, hier: 600-614.

3630 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616, hier: 614.

3631 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616, hier: 614.

3632 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil II in: HeKorr 68 (2014), 612.

3633 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616 und Teil II in: HeKorr 68 (2014), 612.

Ratzinger rechtfertig dies mit einer gewissen Grauzone der Ehegerichtsbarkeit, die Ungerechtigkeit schaffen könne, und mit Verweis auf die Behandlung solcher Fälle bei Basilius. Zudem verweist er darauf, daß gerade solche Menschen der Kommunion besonders bedürften.[3635]

Auffallend ist, daß in der Konklusion des Textes von 1972 die Buße nur mit Blick auf die Praxis des Basilius erwähnt wird. Letztlich gelingt es Ratzinger nicht, die innere Stimmigkeit der von ihm vorgeschlagenen Praxis aufzuzeigen. Das von ihm selbst angeführte Thema, daß derartige Erlaubnisse kirchlicher Autoritäten später zuweilen verurteilt worden sind,[3636] bezieht er in sein Ergebnis eigentlich gar nicht ein.

Jedenfalls drückt sich eine deutliche Distanzierung von Papst em. Benedikt XVI. von seinen alten Vorschlägen auch darin aus, daß die Version von 1972 nicht einmal zum Vergleich in die Gesammelten Schriften aufgenommen worden ist.

3.3.1.67 Bischof und Kirche (1972)[3637]

In der Einleitung zu seinem Beitrag über das Verhältnis von Bischof und Kirche spielt Joseph Ratzinger auf die Stimmung der Zeit an, die charismatisch orientiert prinzipiell kritisch gegenüber dem Amt geworden sei.[3638] Bei der Charakterisierung des Amtes nennt er nach einer neutestamentlichen Begriffserklärung die Problematik, die sich auch im Vortrag zum Jubiläum der Mädchenschutzvereine findet: Kirche vor Ort müsse auf das Ganze hin orientiert sein. Zu ihr gehörten notwendigerweise Katholizität und Apostolizität.[3639] „Ausdruck und Garant dieses Zusammenhangs ist das Amt der Bischöfe.“[3640]

3634 Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616 und Teil II in: HeKorr 68 (2014), 612.

3635 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616 und Teil II in: HeKorr 68 (2014), 612.

3636 Vgl. Die von ihm angeführte Beurteilung eines Textes von Gregor II. durch das Decretum Gratiani: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616, hier: 607. Er selbst kommentiert dies: „Die Entschiedenheit, mit der hier ein Papstwort als überlieferungswidrig gebranntmarkt und abgewiesen wird, gibt zu denken.“ (Ebd.).

3637 Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266. Der Beitrag wurde aus Anlaß des 10jährigen Jubiläums von Bischof Dr. Rudolf Graber als Oberhirte von Regensburg verfaßt. Dieses Jubiläum fiel mit dem tausendsten Jahrtag des hl. Wolfgang als Bischof der oberpfälzischen Reichsstadt zusammen. Die Erstveröffentlichung erfolgte als Joseph Ratzinger, Wo der Bischof, da die Kirche, in: Regensburger Bistumsblatt Nr. 22 vom 28. Mai 1972, 3-4. Der Text wurde 1973 in „Dogma und Verkündigung“ aufgenommen. Diese Fassung übernehmen die JRGS. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 830 und Bibliographische Nachweise, ebd., 846.

3638 Vgl. Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266, hier: 262.

3639 Vgl. Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266, hier: 264.

3640 Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266, hier: 264.

Diese Gedanken wendet Ratzinger u.a. auch auf die Liturgie an und verweist, in seinen publizierten Schriften hier erstmals, auf das liturgische Gedächtnis von Papst und Bischof im Hochgebet. Dieses drücke die Katholizität aus. Mit dem Gedächtnis der Hierarchie verbunden sei „ein Gedenken aller Glaubenden vor und um uns“.[3641] Beeinflußt kann er hierbei von seinem Lehrer Pascher sein, bei dessen Liturgietheologie der Begriff des Gedächtnisses sehr präsent ist, wie wir feststellen konnten. Bei Pascher geht es darum, „jemand als Mitträger der heiligen Handlung zu erklären.“[3642] Und genau diese Aussage steht auch hinter den Überlegungen Ratzingers hier, wo die Nennung von Papst und Bischof die Ekklesialität der Handlung garantiert und alle ihrer communio Zugeordneten in diese Handlung integriert.

Ratzinger wendet sich wieder gegen die Vorstellung von Gemeinde als geschlossenem Kreis und sagt, „dass die Eucharistie nie die Privatfeier eines Ortes oder eines Kreises ist, sondern immer das Grundmerkmal des Universalen, des Gesamtkirchlichen trägt.“[3643]

3.3.1.68 Die Hoffnung des Senfkorns (1972)[3644]

Bei diesem Text Joseph Ratzingers handelt es sich um Betrachtungen, die sehr schön theologische Grundlagen erkennen lassen. Theologie geht hier ganz greifbar in Betrachtung und Gebet über.

In seiner Betrachtung zum Monat März spricht Ratzinger über Jesus als Lamm, das zugleich als neuer Tempel dargestellt wird. Das Wort des Täufers „Seht das Lamm Gottes“ eröffne in der Meßliturgie die Kommunionspendung und stelle „den Zusammenhang her zwischen der historischen Passion Jesu und unserer Liturgie“[3645]. Es lade zum Innehalten vor dem Kommunionempfang ein, der übrigens als Empfang in die Hand geschildert wird. Das Lamm komme auch heute noch in unsere Hände, und:

3641 Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266, hier: 265.

3642 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 131.

3643 Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266, hier: 265. In der konkreten Anwendung richtet er sich gegen die nachkonziliare Entwicklung in Holland: „[M]anche Vorgänge wären der Kirche in Holland nach dem Konzil erspart geblieben, wenn sie mehr davon gelebt hätte, dass kein Teil sich selbst zum genügenden Maßstab werden kann.“ Ebd.

3644 Joseph Ratzinger, Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900. Bei diesem Text handelt es sich um einzelne Beiträge, die für 12 Hefte des Pastoralblatts für verschiedene deutsche Bistümer verfaßt worden sind. Die Erstveröffentlichung erfolgte als Einzelbeiträge in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 28 (1972), 1, 33, 65, 97, 129, 161, 193, 225, 257, 289, 321, 353. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 950 und Bibliographische Nachweise, ebd., 959.

3645 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900, hier: 887.

> „Wie viel Unrat klebt an diesen Händen, an diesen Leibern, an diesen Seelen, in die hinein er sich ausliefert. Und unsere Antwort? Seine Wehrlosigkeit soll uns vertrauen machen: Wir dürfen unsere Schwachheit ihm übergeben. Aber sie ruft auch in Verantwortung.“[3646]

Die konkrete Verantwortung sieht er gegenüber den Schwachen und Leidenden, also auf dem Weg der von ihm schon immer betonten, die Liturgie ins Leben verlängerten Nächstenliebe. Dies verbindet er aber zugleich mit der Verantwortung, sich dem Herrn anzugleichen: „Wem das Lamm sich ausliefert, der darf nicht selbst ein Wolf sein.“[3647]

In der Betrachtung des Monats Mai schildert er den Heiligen Geist als die Gabe des Kreuzes und verbindet damit klassisch Soteriologie und Pneumatologie. Der Geist „kommt aus dem Kreuz Christi und man kann ihn nicht anders haben und *sehen* als im Eingehen in *diesen* Weg.“[3648] Auch hier geht es letztlich um eine existentielle Angleichung an den Herrn in seinem Kreuz.

In der Betrachtung des Monats Oktober spricht Ratzinger über das Gebet. Die aktuelle Krise des Gebetes macht er in der zunehmenden Isolierung des Einzelnen aus. Dem setzt er die Kirche als Trägerin des Gebetes entgegen. Beten könne man nur, wenn man es durch Menschen empfangen habe. „Das wahre Subjekt des Betens ist das umfassende Ich des Leibes Christi, des pilgernden Gottesvolkes auf dieser Welt. In ihm reichen wir in die Ewigkeit hinüber, in ihm reichen wir hinein in die Gebetserfahrung der großen Glaubenden, die uns gleichsam ihre Stimme leihen.“ Ratzinger meint die „Glaubenden aller Zeiten“.[3649]

Wieder wird Ratzingers Verwurzelung in der Leib-Christi-Theologie deutlich, die er an dieser Stelle mit jener des pilgernden Gottesvolkes verbindet. Dieser Leib-Christi ermöglicht uns im Gebet, die Ewigkeit gewissermaßen zu berühren. Gebet überschreitet also die Zeitengrenze durch seinen Träger, die Kirche als Christus totus.

[3646] Joseph Ratzinger, Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900, hier: 887.

[3647] Joseph Ratzinger, Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900, hier: 887.

[3648] Joseph Ratzinger, Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900, hier: 890.

[3649] Joseph Ratzinger, Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900, hier: 897.

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

Band I: Die Zeit als Student und Professor
Faszikel 3: Die publizierten Werke 1973–1977 und Synthese

Flensburg 2016

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 13

0.1 Allgemeine Einführung 13

0.2 Ziel der Arbeit 14

0.3 Überblick über die Forschungsgeschichte 15

0.3.1 Werke zur Theologie von Joseph Ratzinger allgemein 15

0.3.2 Werke zur Eucharistie- und Liturgietheologie von Joseph Ratzinger 21

0.4 Methodologie 32

0.5 Aufbau 32

0.6 Grenzen der Arbeit 33

1 Historischer Teil A: Die Liturgie im Lebensweg von Joseph Ratzinger 34

1.1 Der Beginn 34

1.1.1 Allgemeines zur Bedeutung der Liturgie in seinem Leben 35

1.1.2 Kindheit und Jugend 36

1.1.3 Alumnat und Theologiestudium 40

1.1.3.1 Alumne des Erzbischöflichen Studienseminars in Freising 40

1.1.3.2 Alumne des Herzoglichen Georgianums in München 47

1.1.3.3 Zusammenfassung der liturgischen Prägung während der Ausbildung 55

1.2 Joseph Ratzinger als Kaplan 56

1.3 Joseph Ratzinger als Dozent und Professor 57

1.3.1 Joseph Ratzinger als Dozent in Freising (1952–1954) 57

1.3.2 Joseph Ratzinger als Professor 59

1.3.2.1 Freising (1954–1959) 59

1.3.2.2 Bonn (Jahre 1959–1963) 60

1.3.2.3 Münster (1963–1966) 69

1.3.2.4 Tübingen (1966–1969) 72

1.3.2.5 Regensburg (1969–1977) 75

1.3.3 Zusammenfassung Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer 78

1.4 Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising 79

1.5 Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation 79

1.6 Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.

(2005 bis Pontifikatsende am 28. Februar 2013 82
1.7 Joseph Ratzinger als Papst emeritus 82
1.8 Zusammenfassung 83

2 Historischer Teil B: Theologische Einflüsse auf Joseph Ratzinger 84
2.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung seiner Einteilung 84
2.2 Odo Casel OSB (1886–1948) 88
2.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger 88
2.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie 90
2.3 Unmittelbare akademische Lehrer 97
2.3.1 Romano Guardini (1885–1968) 97
2.3.1.1 Leben und Bezug zu Joseph Ratzinger 97
2.3.1.2 Zum Rahmen und zur Methodologie Romano Guardinis 103
2.3.1.3 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Romano Guardini 107
2.3.1.3.1 Offenbarung – Kirche – Liturgie 107
2.3.1.3.2 Liturgische Grundkategorien 110
2.3.1.3.2.1 Die Anbetung 111
2.3.1.3.2.2 Das Spiel 115
2.3.1.3.2.3 Der liturgische Akt 120
2.3.1.3.2.4 Das Mysterium 124
2.3.1.3.2.5 Das Heilige und die Stilisierung 131
2.3.1.3.3 Die Grundgestalt der Eucharistie nach Romano Guardini 135
2.3.1.4 Guardini und seine direkte Rezeption durch Ratzinger 136
2.3.1.5 Resümee zum Verhältnis von Guardini und Ratzinger 140
2.3.2 Joseph Pascher (1893–1979) 142
2.3.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger 142
2.3.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Joseph Pascher 145
2.3.2.2.1 Der liturgietheologische Ansatz von Joseph Pascher 145
2.3.2.2.2 Die liturgische Grundgestalt 146
2.3.2.2.2.1 Allgemein 146
2.3.2.2.2.2 Die Grundgestalt der Messe 148
2.3.2.2.3 Liturgie als Drama 152
2.3.2.2.4 Der Träger des liturgischen Dramas 154

2.3.2.2.5 Die λογικὴ θυσία ... 159
2.3.2.2.6 Opferbegriff und Eucharistie ... 162
2.3.2.2.7 Das liturgische Gedächtnis ... 165
2.3.2.2.8 Pneumatologie ... 167
2.3.2.2.9 Ziel der Liturgie ... 169
2.3.2.3 Der Einfluß von Joseph Pascher auf die Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger ... 171
2.3.2.3.1 Grundsätzliche Bemerkungen der Rezeption der Lehre Paschers durch Joseph Ratzinger ... 171
2.3.3 Gottlieb Söhngen (1892–1971) ... 173
2.3.3.1 Bezug zu Joseph Ratzinger ... 173
2.3.3.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Gottlieb Söhngen ... 179
2.3.3.2.1 Das Verhältnis von Wort und Sakrament – ein Einstieg in die Kulttheologie Gottlieb Söhngens ... 179
2.3.3.2.2 Die Frage der Gegenwart Christi ... 184
2.3.3.2.3 Die Frage der Meßopferlehre und der Mysterientheologie ... 195
2.3.4 Michael Schmaus (1897–1993) ... 226
2.3.4.1 Bezug zu Joseph Ratzinger ... 226
2.3.4.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie ... 230
2.3.4.2.1 Die Allgemeine Sakramentenlehre ... 231
2.3.4.2.2 Die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie ... 238
2.3.4.2.3 Die Eucharistie ... 242
2.3.4.2.3.1 Allgemeines ... 242
2.3.4.2.3.2 Die Grundgestalt der Messe ... 243
2.3.4.2.3.3 Meßopferlehre ... 244
2.3.4.2.3.4 Eucharistische Frömmigkeit ... 253

3 Historischer Teil C: Die Entwicklung des eigenen liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger ... 255
3.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und Begründung der Einteilung ... 255
3.2 Die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger in seinen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten ... 256
3.2.1 Die Dissertation ... 256

3.2.1.1 Einleitung – Die Dissertation im Rückblick 256
3.2.1.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Dissertation 258
3.2.1.2.1 Methodologische Vorbemerkung 258
3.2.1.2.2 Zur Dissertation in ihrer Gesamtheit 258
3.2.1.2.3 Zum Hintergrund der Kulttheologie der Dissertation 259
3.2.1.2.4 Das Neue des christlichen Kultes: Vollzug des Leib-Christi-Seins 263
3.2.1.2.5 Ergänzende einzelne Beobachtungen 273
3.2.1.3 Resümee 278
3.2.2 Die Habilitation 281
3.2.2.1 Einleitung – Die Habilitation im Rückblick 281
3.2.2.2 Die kulttheologischen Erkenntnisse der Habilitation 282
3.2.2.2.1 Methodologische Vorbemerkung 282
3.2.2.2.2 Bemerkungen zum Gesamttext der ursprünglich vorgesehenen Habilitationsschrift 283
3.2.2.3 Die forma mentis des Theologen – Zum existentiellen Hintergrund des Werkes 286
3.2.2.4 Direkte kulttheologische Aussagen oder Implikationen der Bonaventura-Studien 289
3.2.2.5 Die Offenbarung im Verhältnis der beiden Testamente 297
3.2.2.5.1 Ergänzende einzelne Beobachtungen 301
3.2.3 Schlußbemerkung zum Verhältnis der Liturgietheologie Ratzingers zu seinen Qualifikationsarbeiten 302
3.3 Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer 304
3.3.1 Die Liturgietheologie in den publizierten Beiträgen Joseph Ratzingers 304
3.3.1.1 Homo ludens (1954/2010) 304
3.3.1.2 Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel (1954) 306
3.3.1.3 Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer (1955) 308
3.3.1.4 Rezension zu: Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche (1956) 309
3.3.1.5 Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57) 310
3.3.1.6 Rezension zu: Yves Congar, Der Laie (1958) 314
3.3.1.7 Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958) 316
3.3.1.8 Kirche und Liturgie (1958/2008) 317
3.3.1.9 Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59) 326

3.3.1.10 Rezension zu: Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus (1959/60) 328
3.3.1.11 Kosmische Liturgie – Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60) 332
3.3.1.12 Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960) 334
3.3.1.13 Die christliche Brüderlichkeit (1960) 337
3.3.1.14 Haus. Haus Gottes (1960) 341
3.3.1.15 Himmel (1960) 342
3.3.1.16 Leib Christi (1961) 344
3.3.1.17 Leichnam (1961) 345
3.3.1.18 Der Tod und das Ende der Zeiten (1961) 346
3.3.1.19 Kirche – Systematisch (1961) 347
3.3.1.20 Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961) 350
3.3.1.21 Rezension zu: Johannes Betz / Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung (1961) 352
3.3.1.22 Rezension zu: Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie (1961) 353
3.3.1.23 Christozentrik in der Verkündigung? (1961) 357
3.3.1.24 Mittler (1962) 363
3.3.1.25 Vom Geist der Brüderlichkeit (1962) 365
3.3.1.26 Freiheit und Gehorsam (1962) 367
3.3.1.27 Kritik an der Kirche? (1962) 369
3.3.1.28 Die Einheit der Nationen (1962) 370
3.3.1.29 Stellvertretung (1962) 372
3.3.1.30 Der Kirchenbegriff und die Frage der Gliedschaft (1963) 375
3.3.1.31 Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964) 379
3.3.1.32 Primat und Episkopat (1964) 381
3.3.1.33 Sühne (1964) 382
3.3.1.34 Brüderlichkeit (1964) 384
3.3.1.35 Zwei Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen (1964/2014) 386
3.3.1.35.1 Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964) 386
3.3.1.35.2 Theologia crucis (1964) 395
3.3.1.36 Vom Sinn des Christseins (1964) 398

3.3.1.37 Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965) 399
3.3.1.38 Das Geschick Jesu und die Kirche (1965) 401
3.3.1.39 Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965) 403
3.3.1.40 Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965) 407
3.3.1.41 Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965) 410
3.3.1.42 Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965) 415
3.3.1.43 Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966) 421
3.3.1.44 Tradition [Lexikonartikel] (1965) 423
3.3.1.45 Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967) 423
3.3.1.46 Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967) 427
3.3.1.47 Das Problem der Transsubstantiation und die Fragen nach dem Sinn der Eucharistie (1967) 431
3.3.1.48 Rezension zu: Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart (1967) 447
3.3.1.49 Karfreitag (1967/69) 451
3.3.1.50 Karsamstag (1967/69) 453
3.3.1.51 Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche, Gütersloh 1965 (1967) 454
3.3.1.52 Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68) 455
3.3.1.53 Einführung in das Christentum (1968) 463
3.3.1.54 Der Priester im Umbruch der Zeit (1969) 478
3.3.1.55 Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen? (1969/70) 485
3.3.1.56 Rezension zu: Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (1970) 488
3.3.1.57 Neuntes Salzburger Forschungsgespräch: Geschichtlichkeit der Theologie (1970) 489
3.3.1.57.1 Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie (1970) 490
3.3.1.57.2 Diskussion zum Beitrag von Thomas Michels: Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie (1970) 498
3.3.1.57.3 Diskussion zum Beitrag von Gustave Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? (1970) 499

3.3.1.58 Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus (1970) 500
3.3.1.59 Das priesterliche Amt (1970) 504
3.3.1.60 Demokratisierung der Kirche? (1970) 505
3.3.1.61 Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971) 509
3.3.1.62 Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970) 510
3.3.1.63 Taufe und Formulierung des Glaubens –
Traditionsbildung und Liturgie (1972) 512
3.3.1.64 Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972) 516
3.3.1.65 Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi
im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972) 525
3.3.1.66 Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972) 530
3.3.1.67 Bischof und Kirche (1972) 531
3.3.1.68 Die Hoffnung des Senfkorns (1972) 532
3.3.1.69 Ökumene am Ort (1973) 534
3.3.1.70 Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973) 537
3.3.1.71 Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (1973) 539
3.3.1.72 Betrachtung am Primiztag (1973) 547
3.3.1.73 Damit das Wort Gottes bleibt (1973) 548
3.3.1.74 Kirche als Ort der Verkündigung (1973) 549
3.3.1.75 Verkündigung von Gott heute (1973) 552
3.3.1.76 Beten in unserer Zeit (1973) 554
3.3.1.77 Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77) 558
3.3.1.78 Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums (1973) …. 563
3.3.1.79 Auferstehung als Sendung (1973) 566
3.3.1.80 Ostern heute (1973) 567
3.3.1.81 Ökumene in der Sackgasse. Anmerkungen zur
Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974) 568
3.3.1.82 Rom und die Kirchen des Ostens nach der
Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974) 570
3.3.1.83 Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974) 572
3.3.1.84 Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? (1975) 579
3.3.1.85 »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus
und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975) 583
3.3.1.86 Gebet und Meditation (1975) 589

3.3.1.87 Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76) 591
3.3.1.88 Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche –
die Einheit von Struktur und Gehalt (1976) 594
3.3.1.89 Die Tochter Zion (1975/77) 599
3.3.1.90 Die Kirche als Heilssakrament (1977) 602
3.3.1.91 Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977) 606
3.3.1.92 Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977) 614
3.3.1.93 Korrespondenz Joseph Ratzinger – Wolfgang Waldstein 1976 623
3.3.1.94 Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977) 629
3.4 Thematisches Zeitfenster: Das II. Vatikanische Konzil
und die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger 630
3.4.1 Am Vorabend des Konzils 630
3.4.1.1 Grundgedanken der eucharistischen
Erneuerung des 20. Jahrhunderts (1960) 630
3.4.1.2 Der eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik (1960) 635
3.4.1.3 Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961) 642
3.4.1.4 Zur Theologie des Konzils (1961) 644
3.4.2 Joseph Ratzinger während des Konzils 645
3.4.2.1 Die Vorbereitung des Konzils 645
3.4.2.1.1 Stellungnahme in Latein zu den von
Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962) 645
3.4.2.1.2 Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der
Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962) 646
3.4.2.2 Joseph Ratzinger als Mitarbeiter während der Sessionen des Konzils 647
3.4.2.2.1 Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962) 647
3.4.2.3 De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille
für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas] (1962) .. 650
3.4.2.3.1 De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta /
Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus
[Entwurf eines neuen Offenbarungs schemas] (1962) 651
3.4.2.3.2 De primatu et collegio episcoporum in
regimine totius ecclesiae (1963) 653
3.4.2.3.3 Considerationes quoad fundamentum theologicum
missionis Ecclesiae (1965) 654

3.4.2.3.4 Die Entwürfe zu den Konzilsreden von Josef Kardinal Frings 656
3.4.3 Das Konzil in den Berichten des Peritus Joseph Ratzinger 658
3.4.3.1 Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963) 658
3.4.3.2 Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963) 662
3.4.3.3 Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64) 664
3.4.3.4 Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964) 664
3.4.3.5 Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) 665
3.4.3.6 Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965) 667
3.4.3.7 Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966) 671
3.4.4 Das Konzil in der Kommentierung durch Joseph Ratzinger 672
3.4.4.1 Kommentare der Konzilstexte 673
3.4.4.1.1 Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ … 673
3.4.4.1.1.1 Einleitung (1965) 673
3.4.4.1.1.2 Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966) 676
3.4.4.1.1.3 Kommentar zu den »Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. General-kongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966) 680
3.4.4.1.1.4 Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969) 681
3.4.4.1.2 Zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum« 682
3.4.4.1.2.1 Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungs-konstitution »Dei Verbum« (1967) 682
3.4.4.1.3 Zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes« 690
3.4.4.1.3.1 Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968) 691
3.4.4.1.3.2 Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967) 692

3.4.4.1.3.3 Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970) .. 693
3.4.4.1.4 Zur Frage der Mission 695
3.4.4.1.4.1 Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967) 695
3.4.4.2 Kommentierung der Konzilsrezeption 702
3.4.4.2.1 Als Professor 702
3.4.4.2.1.1 Weltoffene Kirche? (1966) 715
3.4.4.2.1.2 Der Katholizismus nach dem Konzil (1966) 717
3.4.4.2.1.3 Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69) 727
3.4.4.2.1.4 Erweiterung: Der Katholizismus nach dem Konzil (1969) 730
3.4.4.2.1.5 Glaube, Geschichte und Philosophie (1969) 731
3.4.4.2.1.6 Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71) 733
3.4.4.2.1.7 Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anläßlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970) 736
3.4.4.2.1.8 Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73) 737
3.4.4.2.1.9 Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975) 741
3.4.4.2.1.10 Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976) 744
3.4.4.2.1.11 Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen (1976/82) 746
3.4.4.2.1.12 Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976) 749
3.5 Die Theologie der Liturgie im publizierten Werk Joseph Ratzingers bis zur seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising 750
3.5.1 Zur Entwicklung des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger … 750
3.5.1.1 Spiegelung seiner Wurzeln 750
3.5.1.1.1 Die Heimat 750
3.5.1.1.2 Die Lehrer 751
3.5.1.1.2.1 Allgemein 751
3.5.1.1.2.2 Rückblick auf die Lehrer im besonderen 752

3.5.1.2 Entwicklung und Kontinuität 755
3.5.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie 765
3.5.2.1 Liturgie in ihrem Verhältnis zu Offenbarung und Religionsgeschichte 765
3.5.2.2 Liturgietheologie und Christologie 772
3.5.2.3 Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie 774
3.5.2.4 Katabase und Anabase 774
3.5.2.5 Liturgietheologie und Ekklesiologie 777
3.5.2.6 Der Opferbegriff – Liturgie und Leben 779
3.5.2.7 Liturgietheologie und Pneumatologie 780
3.5.2.8 Die Lehre von der Transsubstantiation 781
3.5.2.9 Musica Sacra 782
3.5.2.10 Die Rezeption des II. Vatikanische Konzils 783
3.5.3 Schluß 785

3.3.1.69 Ökumene am Ort (1973)[3650]

Joseph Ratzinger widmet sich in diesem Beitrag hauptsächlich dem Dialog mit dem Protestantismus. Sein weiterer Kontext ist die stärkere Bedeutung der Ortskirche. Letzteres entwickle sich hin „zu neuer Einseitigkeit“[3651] gegenüber der Zeit vor dem Konzil.

So werde „Ortsökumene“ zu „ein[em[selbständige[n] Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis.“[3652] Ratzinger zeichnet hierbei ein Bild der Entwicklung der Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert mit ihren wechselnden, teils vorantreibenden, teils bremsenden Schwerpunkten auf Ortsebene und jener der Leitung.[3653] Er weist dann auf eine aktuelle Tendenz hin, den Wahrheitsbegriff durch den der Machbarkeit zu ersetzen. Kirche werde zunächst geplant als „Zusammenschluss der »Fortschrittlichen«, die dann freilich selbst die Kirche der Zukunft werden wollen.“[3654] Insofern unterscheidet Ratzinger als Kontext seines Beitrags drei Arten von Ökumene, die zum Teil gegeneinander stünden:

> „Nun steht nicht mehr bloß Institutionen-Ökumenismus gegen »Basis«-Ökumenismus, sondern der Ökumenismus der machbaren Kirche gegen jenen der gestifteten und im Heiligen Geist geschenkten Kirche.“[3655]

Sehr positiv würdigt er die zum Teil schon neu gewährte Kommuniongemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken bereits ihr partielles relatives Weiterbestehen zuvor.[3656] Allerdings führt er dies nicht weiter aus. Thorsten Maaßen kann als Vorbedingung in Ratzingers Denken nur vermuten, „dass deutlich die Gültigkeit der Sakramente ausgesprochen wird und die seelsorglich verantwortete Bereitschaft zum Teilen der Heilsgüter stärker hervortritt als die Notwendigkeit der Abgrenzung.“[3657] In diesem Kontext verweist er auf die damalige Verfolgungssituation in kommunistischen Ländern hin.[3658] Eine gewisse sakramentale communicatio in sacris ist mittlerweile unter gewissen Umständen mit den Ostkirchen möglich.[3659]

3650 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854. Die Erstveröffentlichung erfolgte unter: Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort, in: Cath (M) 27 (1973), 152-165. Der Beitrag wurde in die „Theologische Prinzipienlehre“ aufgenommen. Die JRGS folgen dieser Fassung. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1441 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1457.

3651 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 847.

3652 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 839.

3653 Vgl. Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 839-841.

3654 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 844.

3655 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 844.

3656 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 842.

3657 Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche- Konfession-Religion 56), Göttingen 2011, 237.

3658 Vgl. ebd.

3659 Päpstlicher Rat für die Förderung der Einheit der Christen, Directorium oecumenicum noviter compositum, Nr. 122-128, in: AAS 85 (1993), 1039-1119, hier: 1086-1088.

Generell meint Ratzinger in seinem damaligen Beitrag, daß Ökumene nicht von oben per Dekret geschaffen werden könne, sondern daß die Kirchenleitung das Gute, das unten wächst, aufnehmen und reinigen müsse. Vor Ort müsse man dabei stets auf das Ganze hin orientiert bleiben.[3660]

Konkret würdigt Ratzinger mit Blick auf die ökumenische Gemeinschaft von Taizé eine Ökumene des Gebets,

> „in der der Verzicht auf Kommuniongemeinschaft nichts von seiner Schwere verliert, aber zugleich in seiner Notwendigkeit verstehbar und umgriffen wird von der Gemeinschaft des Gebets, die sich Erhörung nicht selber gibt, aber ihrer angstlos gewiss wird.“[3661]

In diesem Sinne fordert er „positive Alternativen zur Interkommunion“, wie „etwa in Anknüpfung an die altkirchliche Büßer- und Katechumenenliturgie.“[3662] Er deutet dies sehr geistlich unter Verweis auf die Interpretation des Verzichtswortes beim Letzten Abendmahl, wie Origines sie vorlegt, als

> „eine sinnvolle Form liturgischen Handelns, wenn die getrennten Christen, die als getrennte zusammenkommen, dabei bewusst in den Verzicht Jesu eintreten – wenn sie gerade durch das Fasten mit ihm und so miteinander kommunizieren, sich als Büßende mit der stellvertretenden Buße Jesu vereinen und so die »Eucharistie« der Hoffnung begehen.“[3663]

Interessant sind Ratzingers Ausführungen zum Verhältnis von Universal- und Ortskirche, bzw. zum Verständnis dieses Verhältnisses. Die historischen Bemerkungen zum Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus können wir übergehen. Wichtiger ist der Hinweis zur Rezeptionsgeschichte des II. Vaticanums, das von der antiken Kirchenstruktur her gedacht, die „Ortskirche“ wieder stärker würdigen wollte. Manchen Ländern, vor allem jenen mit stark protestantischer Prägung, „blieb diese patristisch-theologische Definition des Begriffs »Ortskirche« fremd“[3664], und sie verbanden damit andere Assoziationen. Es handele sich hier um eine „Transformation des Konzils in andere Überlieferungstypen“, und diese habe „inzwischen in vielfältiger Weise auf die amtliche Selbstdarstellung der Kirche zurück[gewirkt]“.[3665] Dazu führt er kritisch zwei Beispiele aus der Liturgiereform in Deutschland an. In der deutschen amtlichen Fassung des neuen Missale Romanum „ist das

---

3660 Vgl. Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 845.

3661 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 846.

3662 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 846.

3663 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 846. Mit Jeremias deutet Ratzinger dabei das Fasten Jesu im Kontext des Stellvertretungsdienstes für Israel. Vgl. ebd. FN 8.

3664 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 849.

3665 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 849.

Wort »Kirche« weitgehend zurückgetreten“ und durch „»Gemeinde« ersetzt“.[3666] Ratzinger kommentiert recht scharf: Dieser Begriff dominiere so stark,

> „dass auch andere Ausdrücke wie das schöne und traditionsreiche Wort »familia« unbegreiflicherweise mit Gemeinde übersetzt sind: Die vielfältigen Farbtöne des Kirchenbegriffs gehen in dem gleichmäßigen Grau der alleinseligmachenden »Gemeinde« unter.“[3667]

Das zweite Beispiel aus dem Taufritus spart sogar nicht mit Kritik an seiner neuen lateinischen Form:

> „Der in der alten Kirche so bedeutsame Akt der Besiegelung mit dem Kreuz wird im lateinischen Text schon recht farblos folgendermaßen eingeleitet: NN magno gaudio communitas christiana vos excipit. In cuius nomine ego signo vos signo crucis […]. Im deutschen Text ist das blasse, geschichtslose Wort »communitas christiana«, das immerhin noch die Assoziation zu »communio« hin weckt, so übersetzt: »[...] es nimmt euch die *christliche Gemeinde* auf.« Zur Wahl gestellt ist die Lesart: »Die Pfarrgemeinde nimmt euch auf.« Der Täufling wird nach diesem Ritual nicht mehr in die eine, welt- und zeitenumspannende Kirche hineingetauft, sondern in eine Pfarrgemeinde eingegliedert und in ihrem Namen – nur in ihrem – wird er mit dem Kreuz bezeichnet.“[3668]

Später hat er als Erzbischof von München und Freising über diese konkrete Frage der Formulierung im Taufritus eine Auseinandersetzung mit Balthasar Fischer, dem damaligen Liturgieexperten der Deutschen Bischofskonferenz.[3669] Mit einer seiner letzten Amtshandlungen hat er später als Papst im lateinischen Text die Formulierung „communitas christiana“ durch „ecclesia Dei“ ersetzt.[3670]

Ratzinger sorgt sich generell, daß der Gemeindebegriff mehr und mehr den Kirchenbegriff ersetzt. Dabei wendet er sich nicht gegen Gemeindebildung, die er im Gegenteil als persönlichen Halt der Einzelnen für wichtig erachtet, weil dieser hier „die communio ecclesiae als wirkliche communio erfährt“[3671], was früher schon die Bruderschaften geleistet hätten. Er betont aber,

> „solche »Gemeindebildungen« müssen sich selbst in Zuordnung zum Bischof und so in Zuordnung zur Großkirche wissen, in die sie einüben und die sie nicht ersetzen, sondern eröffnen.“[3672]

Abschließend reißt Ratzinger nochmals kurz das Problem der Wahrheitsfrage an und deren Ersetzung durch die Macht des Faktischen, auch mit Blick auf die Interkommunion.[3673] Hier

---

3666 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 849.

3667 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 850.

3668 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 850.

3669 Vgl. Benjamin Leven, Ein alter Konflikt. Die Änderung im Ritus der Kindertaufe und ihre Hintergründe, in: Gottesdienst 18 (2013) 150 u. 152.

3670 Der lateinische Text findet sich in: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Notitiae 49 (2013) 54-56. Auf diese Frage werden wir bei der Behandlung seines Pontifikats zurückkommen.

3671 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 851.

3672 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 851.

3673 Vgl. Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 852.

sieht er eine marxistische Hermeneutik am Werk. Statt ihrer gehörten aber „Logos und Ethos … untrennbar zusammen“,[3674] was man heute auch wieder deutlicher erkenne. So erfahre reines Machen und Verändern schon wieder eine Infragestellung.

Dieser Text ist nicht nur für die konkreten ökumenischen Fragen interessant. Hier stechen sicher die Ökumene des Gebetes und die Ablehnung der Interkommunion hervor. Ratzingers Beitrag ist auch von Bedeutung wegen seiner starken ekklesiologischen Implikationen für den Liturgiebegriff und schließlich wegen seiner deutlichen Kritik an der Liturgiereform.

3.3.1.70 Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973)[3675]

Joseph Ratzinger knüpft in diesem Beitrag zur Amtsfrage am sakramentalen Verständnis des Amtes nach orthodoxer und katholischer Überlieferung an und grenzt dieses gegen Versuche ab, es aus der Vollmacht der Gemeinde abzuleiten. Dabei legt er ein klassisches Sakramentenverständnis zugrunde, das stark pneumatologisch geprägt ist. Der Heilige Geist wirkt unfehlbar auf das Gebet der Kirche hin.[3676] Ratzinger reagiert in dieser Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes ganz offensichtlich auf das Geistverständnis in den Arbeitsthesen, gegen die er hier Stellung bezieht. So steht die von ihm betonte „pneumatische Unverfügbarkeit des Wesentlichen der Kirche“ gegen die vom Arbeitspapier postulierte „pneumatisch[e] Freiheit“[3677] der Amtsbestellung.

Im Zusammenhang mit seiner eigentlichen Stoßrichtung thematisiert Ratzinger anhand der Amtsfrage das Verhältnis von Ritus und Kirche. Hochkirchliche Bewegungen, die sich materialiter der Apostolischen Sukzession versichern wollten, hätten hier bei aller guter Grund-

---

3674 Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 853.

3675 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863. Bei diesem Text handelt es sich um eine Stellungnahme Ratzingers zu einem Memorandum, das 1973 von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute vorgelegt wurde. Die Veröffentlichung erfolgte 1973 in drei verschiedenen Publikationen. Die JRGS nehmen die Erstveröffentlichung nach: Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: Karlheinz Schuh (Hg.), Amt im Widerstreit, Berlin 1973, 37-45. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1441f. und Bibliographische Nachweise, ebd., 1457. Vgl. zu diesem Text und den Reaktionen auf protestantischer Seite: Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers, (Kirche-Konfession-Religion 56), Göttingen 2011, 185-187. Ratzinger war damals Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Vgl. ebd, 185.

3676 „Das Priestertum ist … ein nur vom Heiligen Geist auf das Beten der Kirche hin zu verleihender Dienst, und als solcher ist es Sakrament. Die apostolisch überlieferte Form der Handauflegung drückt dabei auch nach außen sichtbar aus, dass es sich in dem Vorgang nicht um Selbsterfundenes, sondern um Empfangenes handelt, das eben deshalb, weil es empfangen ist, als Stätte der Begegnung mit dem Geschenk des Geistes obwalten kann.“ Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 855.

3677 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 856.

absicht eine Trennung bewirkt[3678] und „das Sakrament auf einen liturgischen und rituellen Formalismus verengt.“[3679] Demgegenüber betont Ratzinger:

> „[D]ie Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist [ist] nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte, sondern sie ist Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der Überlieferung des einen Evangeliums Jesu Christi ist.“[3680]

Ziel Ratzingers ist es herauszustellen, daß es „keine Trennbarkeit des materialen und des formalen Aspekts“[3681] geben könne und der sakramentale Ritus erst im Kontext seiner Ekklesialität vollzogen seine eigentliche Bedeutung erlangen könne. Dies wendet er hier zwar nur auf die Frage der Sukzession durch Handauflegung an, bedeutet der Sache nach aber eine liturgietheologische Prinzipienaussage: Ein sakramentaler Ritus ist Ritus der Kirche oder er ist nichts. Jedenfalls legen dies sehr Formulierungen wie die folgende nahe:

> „Die Handauflegung findet *in* der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nichtig ohne sie; eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung. Das Sakrament ist Sakrament der Kirche und nicht Privatweg in den Ursprung hinein.“[3682]

Der Ursprung wird also prinzipiell und ausschließlich kirchlich vermittelt. Bei dieser Frage begegnen sich Offenbarungs- und Liturgietheologie aufs engste. Es geht um das „Problem des Sakraments“ und „um das Problem des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung, um die Grundentscheidung darüber, wie die Vermittlung von damals und heute geschieht.“[3683] Und um die Zuordnung „von Glaube und Kirche“,[3684] einem Thema, das Ratzinger ja schon seit seiner Promotionsschrift beschäftigt.

Dieses Grundproblem verschärft sich mit Blick auf den eigentlichen Adressaten, den Protestantismus mit seiner „Bestreitung der traditio als solcher“,[3685] und auf dem Hintergrund der bei Ratzinger zentralen altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie. Gerade hier stelle sich die Frage, ob man „das Eigentliche des Wortes und das Eigentliche der Kirche … im Bruch mit der konkreten Kontinuität der bischöflich verfassten und mit den Bischöfen

---

3678 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 859f.

3679 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 860.

3680 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 860.

3681 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 861.

3682 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 861.

3683 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 861.

3684 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 862.

3685 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 862.

Eucharistie feiernden Kirche“[3686] haben könne. Zudem habe die Kirche keine Vollmacht, die Befähigung zur Eucharistie von der Priesterweihe zu trennen.[3687]

Nicht direkt reflektiert wird in diesem Beitrag allerdings die Frage, inwieweit man anhand des außerhalb der communio vollzogenen gültigen Ritus auch wieder auf eine gewisse Ekklesialität rückschließen könnte und dies – vor allem nach dem II. Vatikanischen Konzil – ja durchaus auch tut.[3688] Insofern müßte man hier noch unterscheiden zwischen einem rein material gültigen Ritus und der Eingliederung ins Ganze der Kirche, die eben nicht allein über den Ritus als verselbständigtem Zugang zum Ursprung zu haben ist.

3.3.1.71 Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (1973)[3689]

Joseph Ratzinger beginnt seinen Kommentar zum gleichnamigen Dokument der Internationalen Theologenkommission mit einer Skizzierung des kulturellen und geistesgeschichtlichen Kontextes der Welt. Diesen sieht er durch einen immer stärker werdenden Uniformismus geprägt.[3690] Damit beschreibt er früh das, was wir heute Globalisierung nennen und benennt auch das gleichzeitige Unvollendete dieses Vorgangs, nämlich „[d]ie tiefen Spannungen, die die neue Gesellschaft erzeugt hat“[3691]. Zudem macht Ratzinger die Ausklammerung der Wahrheitsfrage in der Philosophie aus, die Folge eines einseitig verstandenen positiven Wissenschaftsbegriffes sei. Ein gleichzeitiger Vorgang sei die häufige Ersetzung der Wahrheit durch menschliche Praxis. Auf diesem Hintergrund kann er sagen:

> „Es ist begreiflich, dass Theologie als Wissenschaft danach trachtet, sich dieser neuen Grundform anzugleichen, dass auch sie »positiv« werden will und die Wahrheitsfrage aussparen möchte, die nicht unter dem Kanon des Falsifizierbaren einzuorden ist und damit unter Ideologieverdacht steht.“[3692]

3686 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 862.

3687 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863, hier: 862.

3688 Das Ökumenismusdekret leitet gerade von hier (Vgl. UR 15) ja eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft ab.

3689 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210. Bei diesem Beitrag handelt es sich um die Kommentierung, die dem Text der Theologenkommission selbst beigefügt war. Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, in: Internationale Theologenkommission (Hg.), Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 11-16.17 – 51.61-67. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1145 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1163.

3690 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210., hier: 159f.

3691 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 160.

3692 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 160f.

Ratzinger wendet sich deutlich gegen die marxistische Besetzung der Theologie, die eine Folge der gerade erwähnten praktischen Ersetzung der Wahrheitsfrage sei, aber eben auch ihrerseits keine Pluralität gewährleiste. Die hier angedeute Entwicklung schildert er als politisches Kalkül:

> „Solange die von der Confessio her bestimmte Theologie als eigentlich kirchliche Theologie in Geltung ist, muss der von der »Praxis« her bestimmten Theologie durch das Postulat des Pluralismus Raum in der Kirche geschaffen werden. Pluralismus ist hier ein Zwischenstadium, ein taktisches Postulat … zur Durchsetzung eines neuen Weges.“[3693]

Damit ist der Hintergrund gezeichnet, auf dem Ratzinger seine Gedanken entwickelt, die in einigen Punkten auch mit der Liturgietheologie zu tun haben. Das wird gleich zu Beginn deutlich, wo er die Forderung nach theologischer Pluralität „auf dem Konzil“ entstehen sieht und zwar „als Frage nach der Eigenbedeutung der ecclesiae in der Ecclesia“[3694]. Neben die sich daraus praktisch ergebenden weiteren Fragen nach der Zuordnung von Primat und Bischofsamt tritt jene „nach der ortskirchlichen Bestimmtheit der Liturgie.“[3695] Die weiteren Fragen, die sich aus der genannten Grundsatzdiskussion ergeben, müssen wir hier übergehen. Entscheidend ist, daß Ratzinger als entscheidenden Katalysator der theologischen Problemlage „die zunehmende Radikalisierung des auf dem Konzil unklar gebliebenen Begriffs »Ortskirche«“[3696] ausmacht. Der Kirchenbegriff sei in Folge dieser Entwicklung durch jenen der Gemeinde ersetzt worden:

> „Die Gemeinde tritt die Nachfolge der Kirche an. Dann aber gibt sich die Gemeinde selbst ihre Liturgie, ihre Ämter, ihre Theologie und hebt durch ihre Gesamtverantwortung zugleich das Problem des »Laien« auf. Der Unitarismus der Gemeinde kann hier leicht die Konsequenz der totalen Pluralisierung der Kirche werden.“[3697]

Damit sind die Probleme und darunter auch das liturgische nach Ratzingers damaliger Analyse hauptsächlich ekklesiologischer Art. Zeitgleich beklagt er auch in „Ökumene am Ort“ die erwähnte Ersetzung des Begriffes Kirche durch Gemeinde mit Blick auf die deutschsprachige Übersetzung des Römischen Meßbuchs.[3698] Das Thema war ihm also sehr präsent.

3693 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 161.

3694 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 161.

3695 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 161.

3696 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 162.

3697 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 162.

3698 Vgl. Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854, hier: 849.

Da das Dokument der Theologenkommission den Bereich der Liturgie aber (neben einigen anderen) ausdrücklich nicht behandeln will[3699], ist klar, warum Ratzinger selbst in der Folge nur selten darauf zu sprechen kommt, wenn er die Thesen der Kommission kommentiert.

Soteriologisch verdient festgehalten zu werden, daß Ratzinger bei der Darstellung des Geheimnisses Christi wieder eine trinitätstheologische Grundlage wählt, indem er vom „Soh[n]“ spricht, „der selbst gleichsam den Akt des »tendere in ipsum«, den Akt der Rückgabe und Übergabe an den Vater darstellt.“[3700] Dies ist eine Variante seiner Gedanken zum Sohn als „relatio subsistens“[3701], die er schon Jahre zuvor vorgebracht hatte und sich konstant in seinem Denken hält. In diesem Zusammenhang lehnt er die Pluralität der Wahrheit als solche ab und betont „[d]en trinitarische[n] Charakter des christlichen Glaubens“, den er als „die Geschichte hindurch währenden Prozess des Erinnerns durch den Heiligen Geist“ näher bestimmt, „der in das eine Wort Jesu hinein und darin zur Erkenntnis des Vaters führt.“[3702] Es geht also auch in der theologischen Erkenntnis um diese Übergabe an den Vater im Sohn und damit um das, was Ratzinger ansonsten als innere Zielrichtung der hier nicht genannten Liturgie sieht.

Festgehalten werden soll auch, daß Ratzinger sich mit Blick auf die II. These prinzipiell zum Verhältnis beider Testamente äußert. Dabei betont er die aus der Urkirche erwachsene Weise der „»relecture«“ des Alten Testamentes und dabei die Notwendigkeit „einer umfassenden christologischen Auslegung, die von der Gestalt Jesu her das ganze Alte Testament neu liest.“[3703] Diese dürfe freilich nicht „eine naiv-direkte“ und keine „Fixierung in die Buchstäblichkeit“[3704] sein. Dadurch sind bei der Verhältnisbestimmung der beiden Testamente zueinander „jede einfache Identifikation, aber ebenso jede Diskontinuität, die Geschichte in eine Summe von diskontinuierlichen Akten Gottes auflöst“[3705] ausgeschlossen.

3699 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 163.

3700 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 170. Hier spielt er auf die scholastische Definition des Glaubensartikels als „»perceptio veritatis divinae tendens in ipsam«“ an. Ebd. 167. Thomas verwendet sie in: Sth II II 1 6 sc. Vgl. ebd. 167[1].

3701 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636.

3702 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 170.

3703 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 171.

3704 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 177.

3705 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 178.

Damit ist aber nach Ratzinger „eine davidisch-politische Auslegung des Alten Testaments“[3706] nicht mehr möglich und der Weg zu einer „vollmächtige[n] Universalisierung“[3707] durch Jesus eröffnet, die im Übergang zum Griechentum konkret wurde. „Die innere Spannung von ursprünglich semitischem Wort und griechischem Verstehen gehört zur Grundbewegung der neutestamentlichen Botschaft.“[3708] Diese letzte Aussage ist eine konkrete Folge aus Ratzingers dialogischem Offenbarungsverständnis.

Ratzinger konkretisiert im vorliegenden Beitrag die christliche Idee der Vergeistigung, was später auch für seine Liturgietheologie wichtig werden wird. Dabei handelt es sich um eine Lösung vom Buchstaben des Alten Testamentes. Ratzinger bemerkt aber:

> „Die »Vergeistigung«, die mit dem Alten Testament geschieht, ist zugleich »Inkarnation« - Zuordnung alles Einzelnen zu dem Geist, der im Fleische Jesu wohnt.“[3709]

Dies ist eine Absage an jeden Rationalismus bei der Schriftauslegung. Dies muß berücksichtigt werden, wenn Ratzinger später von einer Vergeistigung der Opferidee im Neuen Bund ausgeht.[3710] Schließlich betont Ratzinger die Notwendigkeit, Neues und Altes Testament zusammenzusehen und die Person Jesu auch vom Alten her zu verstehen. Dabei ist ihm das Alte Testament Garant einer grundlegenden ontologischen Sichtweise[3711], die sich mit der heilsgeschichtlichen verbindet:

> „Diese Einheit [von AT und NT, Anm. S.C.], deren Spannung zu bestehen ist, bedeutet demgemäß, dass Jesus und der Schöpfer eins sind, dass das Sein und nicht nur die Geschichte Jesus zugehört: Ontologie gehört wesentlich zu dem auf der Einheit der Testamente beruhenden Glauben.“[3712]

3706 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 172.

3707 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 173.

3708 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 174.

3709 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 175.

3710 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

3711 „Paradoxerweise bedeutet gerade das Festhalten der Kirche am Alten Testament das Festhalten an einer ontologischen Interpretation der Gestalt Jesu Christi. Denn schon bei Marcion führt die Isolierung der Christologie zu dem Versuch, das Heil allein aus der Geschichte, aus dem Werden gegen das Sein zu gewinnen. Marcion macht den zentralen Schritt der urapostolischen Gemeinde rückgängig: Er gibt der jüdischen Exegese des Alten Testaments recht; Jesus ist im Namen des alttestamentlichen Gottes hingerichtet worden – das Alte Testament und sein Gott standen gegen ihn, er steht gegen sie. Er steht gegen die Schöpfung – gegen das Bestehende, gegen die Tatsachen würde man heute sagen.“ Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 176.

3712 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 177. Die Bedeutung der Ontologie in der Christologie betont Ratzinger auch in der von uns nicht behandelten Rezension zu Küngs „Christ sein“. Hier schreibt er: „Wo aber die Seinsfrage ebenso verboten ist wie die Vorstellung einer in der Gemeinschaft des Glaubens eröffneten endgültigen Gewissheit, ist der Zugang zum altkirchlichen Bekenntnis im Voraus versperrt. Denn die Frage nach dem Mensch-Sein und Gott-Sein Jesu ist Frage nach dem Sein; sie ist von der trinitarischen Frage nicht abtrennbar.“ Joseph Ratzinger, Christ sein – plausibel gemacht. Rez. Hans Küng, Christ-

Auch ansonsten verteidigt Ratzinger im vorliegenden Beitrag die Metaphysik. Bei Hegel sieht er durch „die Vorstellung von der Zeitlichkeit des Logos“ nichts anderes als „die Auslieferung der Wahrheit an die Zeit“[3713], wobei sie losgelöst vom Sein vollständig relativiert werde.[3714]

Im Kommentar zu These IV und V bemerkt Ratzinger, daß in Christus die Wahrheit Person sei.

> „Das berechtigt zwar nicht dazu, von einer »Geschichtlichkeit der Wahrheit“ als solcher zu sprechen, aber es bedeutet doch, dass die Wahrheit in einer geschichtlich voranschreitenden Bewegung auf den Menschen zukommt, sich in ihr entfaltet.“[3715]

Daraus folgt aber nach Ratzinger auch, daß die gesamte Geschichte des Glaubens zur Enthüllung der Wahrheit von Bedeutung ist. Er kommt hier wieder und ausführlicher als zuvor[3716] auf das Subjekt des Glaubens zu sprechen:

> „Der Christ glaubt immer mit dem Ganzen der Geschichte, nicht nur synchron, sondern diachron. Letztlich ist der Einheitspunkt seines Glaubens nicht eine bestimmte Zeit (oder ein bestimmtes System), sondern das eine lebendige Subjekt Kirche, das die Zeiten überquert und in sich befasst.“[3717]

Dies ist für Ratzinger eine wichtige hermeneutische Aussage. Sie hat Folgen für die Ekklesiologie, wobei er wesentliche Einsichten Henri de Lubac verdankt.[3718] Dabei geht es Ratzinger um „d[ie] Identität des einen Subjekts Kirche, das als ein einziger geschichtlicher Erfahrungsraum in der Geschichte besteht und in deren Wechsel identisch bleibt.“[3719] Dies beinhaltet einerseits das Maßnehmen am „schon Empfangenen“ und die Offenheit für „die Führung des Geistes morgen“[3720].

---

sein (1975), München 1974, in: JRGS 9/1, 621-637, hier: 626.

3713 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 185.

3714 „Das jeweils Vergangene kann dann als richtig und wahr für die betreffende Periode gelten (etwa die metaphysischen Aussagen der alten Konzilien für die von Sokrates bis Nietzsche reichende metaphysische Periode), wird aber in einer neuen Zeit durch eine neue Wahrheit ersetzt, für die die alte Wahrheit nur den Rang einer Voraussetzung bzw. einer vorausgesetzten Entwicklungsstufe beanspruchen darf.“ Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 185.

3715 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 182.

3716 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972), in: JRGS 9/1, 462-475, hier: 474.

3717 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 183.

3718 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 186[12]. Er verweist auch auf Hans Urs von Balthasar. Ebd. 187[13].

3719 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 183.

3720 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 183.

Wesentlich ist Ratzinger hier die Eucharistie und das gemeinschaftliche Gebet als „Identität der Grunderfahrungen“, durch die geistgewirkt „die Subjekteinheit »Kirche« besteht.“[3721] Dabei sei „in der lebendigen Memoria der Kirche die Einheit der Zeiten“[3722] gegeben. Ratzinger wird hier sehr deutlich und bemerkt,

> „dass Geschichte [des kirchlichen Glaubens, Anm. S.C.] nicht in diskontinuierlichen Sprüngen verläuft, die ein Verständnis des Früheren entweder überhaupt nicht zulassen oder mindestens Identifikation mit dem Damaligen ausschließen und nur noch einer antiquarischen Neugier ihre Gegenstände liefern.“[3723]

Ebenso schließt er aus, dass es „nur ein System unveränderlich fixierter Erkenntnisse gibt, die sich höchstens vermehren können, aber im übrigen gänzlich außerhalb der Geschichte stehen.“[3724]

In diesen Gedanken liegt der Grund, warum Ratzinger sich nachweislich ab 1976 (vgl. Briefwechsel mit Prof. Wolfgang Waldstein) und dann verstärkt als Kardinal und Papst für die erweiterte Zulassung der traditionellen Liturgie einsetzt. Die hier geäußerten Gedanken zur Hermeneutik sind gemeinsam mit dem schon behandelten Development-Begriff bei Newman[3725] der Kern[3726] seiner später berühmt gewordenen Ansprache als Papst zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils.[3727]

Seine Gedanken zur Subjekteinheit der Kirche entfaltet Ratzinger nun noch mit Blick auf These VI, die unseren Kontext direkt betrifft. Dabei zeichnet er nach, wie die Ekklesiologie im Zusammenspiel von Glaube und Sakramenten gewissermaßen aus der Christologie hervorgeht, wodurch alleine garantiert werden kann, daß die gemeinte Subjekteinheit eine ontologische Verankerung hat (auch wenn er dieses Wort hier nicht gebraucht). Dabei muß be-

---

3721 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 184.

3722 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 184.

3723 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 184.

3724 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 184.

3725 Vgl. Joseph Ratzinger, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg / München 1970, passim, hier: 83.

3726 Vgl. auch: „Das Vermittelnde zwischen dem Damals und dem Heute liegt nicht primär in einer wie immer gearteten Denkbemühung, sondern darin, dass das Subjekt des Damaligen auch heute besteht und mit sich selbst identisch geblieben ist, freilich in einem Prozess geistigen Wachsens (oder auch, unter Umständen, geistigen Verfallens).“ Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 183f.

3727 Vgl. Benedetto XVI., Ai Cardinali, agli Archivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 1018-1032. Benedetto XVI., Ai Cardinali, agli Archivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 1018- 1032, hier etwa: 1030.

rücksichtigt werden, daß der Begriff Subjekteinheit ursprünglich der Christologie und hier ihren ontologischen Fragestellungen zugeordnet ist. Ratzinger bemerkt:

> „Wer das Ich des Credo aufnimmt, tritt damit auch in dessen sakramentale Realisierung ein und in die geistige Prägung, die sie gewährt und verlangt. So gibt es schon rein empirisch gemeinsame Grunderfahrungen der mit der Kirche Glaubenden, vom Gottesdienst und vom Gotteswort her, die die Jahrhunderte übergreifen und den Einzelnen in sich aufnehmen; für den Glaubenden aber sind dies nicht bloß menschliche Erfahrungen ähnlich den Erfahrungen, die eine nationale Geschichte konstituieren: Eucharistie vereinigt (wie ähnlich auch der Glaube und die übrigen Sakramente) mit dem einen Herrn, d.h., der Vorgang reicht in eine letzte Tiefe hinunter und vor allem: Er führt, da immer auf den einen damals und heute lebenden Christus bezogen, zugleich in die Gemeinschaft aller derer, die gleichfalls zu ihm hinzugetreten sind. Das Ich Christi löscht nicht die Kirche aus, sondern ruft sie als Einheit hervor.“[3728]

Mit Blick auf diese These der Theologenkommission würdigt Ratzingers besonders das pneumatische Element gottesdienstlichen Handelns und der Verkündigung und damit das Zusammenspiel von Heiligem Geist und Bekenntnis bei der Konstituierung der Kirche.[3729]

Bei der Behandlung von These VII über das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche stellt Joseph Ratzinger die innere Bezogenheit von „AT - NT, NT - Credo“ als „Achse des kirchlichen Glaubens“[3730] heraus. Dabei stellt er „einen grundsätzlichen Vorrang der Schrift“[3731] und die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses heraus, der sich auch darin liturgisch zeige, daß der Wortgottesdienst der Messe außer den Gesangsteilen nur die Heilige Schrift und das Credo beinhalte.

Die Liturgie selbst spiegelt also hier die gerade genannte Verhältnisbestimmung von verkündigtem Wort und kirchlichem Glauben als Antwort. Auch hier zeigt sich Ratzingers prinzipiell dialogischer Zugang zu Offenbarung und Glaube.[3732]

Übrigens nützt er dies für eine kritische Nebenbemerkung aktuell gefeierter Liturgie:

> „Auch Konzilstexte gehören nicht zur eucharistischen Liturgie (umso drastischer wird das Maß der Verkennung von Liturgie sichtbar, das sich in der Willkür heute aufbrechender Leseunsitten zeigt).“[3733]

3728 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 187.

3729 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 188.

3730 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 196.

3731 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 196.

3732 Vgl. auch die Formulierung, wenn er vom „Glaube[n]“ spricht, „der dem Fleisch gewordenen Wort antwortet“. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 209.

3733 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 196f.

Die meisten noch von Ratzinger in diesem Kommentar behandelten Punkte übersteigen den Kontext unserer Untersuchung. Lediglich von Bedeutung ist jener, wo die These der Theologenkommission festhält, daß sich die Kirche nicht mit einer bestimmten Philosophie identifiziere.[3734] Ratzinger erkennt das prinzipielle hermeneutische Problem der Zuordnung von Wort und Sache, das sich u. a. auch am Begriff der Transsubstantiation konkretisiert habe. Dennoch ist ihm „[d]as Wort … die Inkarnation des Gedankens, nicht bloß sein Gefäß, weswegen nicht am Wort vorbei, sondern nur im Eindringen in das Wort und seine Tiefe sich der Gedanke erschließt.“[3735] Eindringen in die Tiefe bedeute die Kontextualisierung der Wortaussage.[3736] Die Frage der Transsubstantiation selbst behandelt er an dieser Stelle freilich nicht, sondern verweist auf die Dissertation seines Schülers Josef Wohlmut.[3737] Allerdings stimmt er der Theologenkommission zu, daß die Kirche vermieden hat, „eine Philosophie zu dogmatisieren“[3738], wobei „der Glaube“ allerdings „ein philosophisches Erbe [verwahrt], das ihm dennoch nichts von seiner Offenheit für das Fortschreiten des philosophischen Denkens nimmt.“[3739] Dies deckt sich mit seiner bisherigen Behandlung der Frage.

Wichtig ist vorliegender Beitrag nicht nur für die eigentliche Frage der Pluralität theologischer Zugänge zu der einen Glaubenswahrheit und ihren offenbarungstheologischen Hintergrund, sondern liturgietheologisch für jene nach der Zuordnung von Glaube und Sakramenten, die die Kirche als neue Subjekteinheit konstituieren. Hintergrund von Ratzingers Denken ist wieder seine christozentrisch verankerte Ekklesiologie.

3734 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 203.

3735 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 204.

3736 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 204 und 206.

3737 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 207[30]. Erschienen ist diese Arbeit als: Josef Wohlmuth: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1-4 der Sessio XIII, Bern 1975.

3738 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 206.

3739 Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 208.

3.3.1.72 Betrachtung am Primiztag (1973)[3740]

Dieser Beitrag ist dem Charakter nach eine Predigt oder ein Predigtvorlage zur Primizmesse.[3741] Das priesterliche Amt beschreibt Joseph Ratzinger hier vom Guten Hirten[3742] her und von dessen Dienst am „Wort und Sakrament“ als „Hauptaufgaben des Priesters“,[3743] und dies vor dem Hintergrund einer Zeit der Krise.[3744] Bemerkenswert ist die sehr traditionelle Einleitung:

> „Noch immer ist der Tag, an dem ein junger Mann zum ersten Mal das Brot dieser Erde in den Leib des Herrn verwandeln darf, ein großes Fest. Noch immer empfinden wir den ersten Segen, den er mit den geweihten Händen spenden darf, als ein kostbares Geschenk. Noch immer ist Priestertum eine Gabe, auf die wir warten und für die wir freudig danken.“[3745]

Die Feier der Eucharistie ist „[d]er tägliche Höhepunkt des priesterlichen Lebens“.[3746] Ratzinger versteht sie hier zunächst wieder vom Mahl her, vom Gottestisch, der Himmel und Erde verbinde und an dem sich als „Gabe Gottes ... Gott selbst“[3747] schenke. Dabei betont er ihren Festcharakter, der sich vom Alltag abhebe. Interessanterweise leitet er ausgerechnet vom Fest zum Opfer über:

> „Das Fest kommt aus dem Opfer. Nur das gestorbene Weizenkorn trägt Frucht. Die Mitte des priesterlichen Lebens ist das Opfer Jesu Christi. Aber dieses Opfer kann nicht gefeiert werden ohne uns. Ohne unser eigenes Mitopfern. Das bedeutet für den Priester, dass er ohne Opfer, ohne die Mühsal des langsam erlernten Verzichts auf sich selbst den Dienst Christi nicht wahrhaft erfüllen kann.“[3748]

Hier ist die existentielle Bedeutung der Eucharistie, der wir in Ratzingers Werk durchgängig begegnen und die zunächst in seiner Promotionsschrift die Ausweitung der eucharistischen Agape ins Leben hinein meinte, zur Dimension des Mitopferns gesteigert. Die sich im Anschluß an seiner Beschäftigung mit Wilhelm Averbecks Studie abzeichnende Aufwertung der anabatischen Linie der Liturgie erfährt hier ihren stärksten Ausdruck: Der Mensch ist nicht nur Empfänger von Gottes Gabe, sondern auch berufen zum Mitopfern.

3740 Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684. Dieser Beitrag Ratzingers ist undatiert und wurde erstmals veröffentlicht als: Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München 1973, 431-437. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 839 und Bibliographische Nachweise, ebd., 853. Der Text ist jedenfalls nach der Reform der Meßliturgie entstanden, da er auf zwei Lesungen und einen Evangelientext verweist. Vgl. ebd., 678.

3741 Vgl. Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 679 und 683.

3742 Vgl. Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 679.

3743 Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 680.

3744 Vgl. Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 681. Und 684, wo die Rede ist von „der dunklen Stunde, der Stunde der Blindheit, in der wir leben“.

3745 Vgl. Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 678.

3746 Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 683.

3747 Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 683.

3748 Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 683.

Bemerkenswert ist, daß bei diesem Mitopfern der Priester hervorgehoben wird, was der traditionellen Theologie eindeutig entspricht. Diesen Aspekt sahen wir bei Ratzingers Rezension von Congars Buch über den Laien etwas nivelliert[3749], aber doch zuvor in Ratzingers Denken (bei einer anderen Primizpredigt) präsent.[3750]

Dieses Mitopfern dser Gläubigen steht aber auch wieder in einem ekklesialen Kontext. Ratzinger kann an seine ausführliche Interpretation des Wortes „für“ der verba testamenti anknüpfen, thematisiert dies hier aber nicht. Der Sache gemäß aber drückt er das dort Gemeinte aus, wenn er sagt: „Wir alle leben gerade auch als Christen voneinander und jede Eucharistiefeier will uns in dieses Füreinander neu hineinrufen.“[3751]

3.3.1.73 Damit das Wort Gottes bleibt (1973)[3752]

Joseph Ratzinger hält diese Predigt in seiner eigenen Primizkirche im Kontext des sich damals schon abzeichnenden Rückgangs an Neupriestern. Die Liturgietheologie kommt hier gewissermaßen nur am Rande vor, sei aber dokumentiert, auch weil sie eine innere Nähe zu zeitgleichen Veröffentlichungen aufweist und auf die Existentialisierung der Liturgie im Leben des Priesters hinausläuft.

Zuerst verdeutlicht dies Ratzinger mit Blick auf den Propheten Ezechiel, der im Exil Babylons die tiefere Dimension seines Priestertums erkannte. Auffallend ist hier die stillschweigend getätigte Gleichsetzung zwischen Ezechiel als Priester des Alten Bundes und dem neutestamentlichen Priestertum:

> „Und er erkennt, dass Priestertum nicht nur bedeutet, im Tempel Liturgie zu feiern, sondern dass es in dieser Stunde zu seinem vollen Anspruch kommt und von ihm verlangt, den Menschen vom Wort Gottes her neuen Sinn und neuen Halt zu geben.“[3753]

Gegen Ende der Predigt kommt Ratzinger dann nochmals auf diesen Themenhintergrund der Tiefenschicht des Priestertums zurück. Es gehe beim Priestertum nicht nur um die Feier

---

3749 Vgl. Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276, hier: 1275.

3750 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10. 07. 1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677, hier: 677.

3751 Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 683.

3752 Joseph Ratzinger, Damit das Wort Gottes bleibt. Primizpredigt für Karl Besler am 8. Juli 1973 (1973), in: JRGS 12, 685-692. Joseph Ratzinger hielt diese Predigt auf den Tag genau 22 Jahre nach seiner eigenen Primiz in der Pfarrkirche St. Oswald zu Traunstein. Dokumentiert war sie nur durch eine Tonbandaufnahme. Die Publikation in den JRGS ist die Erstveröffentlichung. Der Text gibt aber die damaligen Gedanken wieder, sodaß wir ihn unter dem Jahr 1973 führen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 839 und Bibliographische Nachweise, ebd., 853.

3753 Joseph Ratzinger, Damit das Wort Gottes bleibt. Primizpredigt für Karl Besler am 8. Juli 1973 (1973), in: JRGS 12, 685-692, hier: 686.

der Messe, sondern um eine Verantwortung für das Wort Gottes und die Seelen.[3754] „Und nur in diesem Zusammenhang kann Eucharistie gefeiert werden.“[3755]

Interessant ist die folgende Bemerkung, in der Ratzinger nun den Eucharistiebegriff rein soteriologisch auf das Kreuz anwendet. „Die erste Eucharistie, das Kreuzesopfer Jesu Christi, hat den Tod und das Leben des Gottessohnes gekostet, billiger geht das nicht.“[3756]

Wie bereits in seiner „Betrachtung am Primiztag“ kommt er in unmittelbarer Nähe zum Opferbegriff auf das liturgische Fest zu sprechen,[3757] diesmal aber um zu betonen, daß es lebendiger Menschen bedürfe. Hier schließt sich der Kreis: Der Priester ist zu den Menschen gesandt, um sich unter Opfer des Eigenen um ihr Seelenleben zu mühen, und so wird der Rahmen des liturgischen Festes ermöglicht. Liturgie erscheint so als die Feier der Lebendigen um Christi Kreuz. Die existentielle Dimension des Priestertums ist offensichtlich.

3.3.1.74 Kirche als Ort der Verkündigung (1973)[3758]

Mit diesem Beitrag eröffnet Joseph Ratzinger seinen Sammelband „Dogma und Verkündigung“ im Kontext „d[er] Krise des Kirchenbewußtseins.“[3759] Die Kirche erscheine dem heutigen Bewußtsein wegen ihrer normativen Funktion als Hemmnis der Verkündigung. Auf dieser Grundlage möchte Ratzinger erklären, was Verkündigung überhaupt ist.

Zunächst macht er ihre drei alttestamentlichen Wurzeln aus. Eine erste Wurzel der Verkündigung sei „im Bereich der Tora, der Kult- und Lebensordnung Israels“[3760] zu verorten. Der Gottesdienst des Alten Bundes habe die Doppelstruktur von Opfer und „Verkündigung des Gottesrechtes“.[3761] Somit erscheint Verkündigung als Teil der Liturgie, so wie Jahwe selbst sie gestiftet habe.[3762] Ratzinger kommentiert:

3754 Vgl. Joseph Ratzinger, Damit das Wort Gottes bleibt. Primizpredigt für Karl Besler am 8. Juli 1973 (1973), in: JRGS 12, 685-692, hier: 691.

3755 Joseph Ratzinger, Damit das Wort Gottes bleibt. Primizpredigt für Karl Besler am 8. Juli 1973 (1973), in: JRGS 12, 685-692, hier: 691.

3756 Joseph Ratzinger, Damit das Wort Gottes bleibt. Primizpredigt für Karl Besler am 8. Juli 1973 (1973), in: JRGS 12, 685-692, hier: 691.

3757 Vgl. Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 683.

3758 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25. Es handelt sich hierbei um die Erstveröffentlichung des Beitrags. Vgl. ebd., 456.

3759 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 13.

3760 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 13.

3761 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 14.

3762 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 14.

„Verehrung Gottes in Israel hat nie nur kultisch-sakrifikalen Charakter, sie zielt auf den Menschen als Bundespartner; erst in seiner lebendigen Gerechtigkeit erfüllt sich der Dienst Jahwes, wird Kult vollständig.“[3763]

Von hier ergibt sich eine Wechselbeziehung zwischen Gottesdienst und Verkündigung und Gottesdienst und Leben. Die Stoßrichtung Ratzingers geht aber dahin, das Ungenügende des nur äußerlich vollzogenen Gottesdienstes aufzuweisen. Er wird erst wirklich zum Gottesdienst, wenn das Leben des Menschen sich gemäß der Weisung und dem Recht Gottes vollzieht.

Eine zweite Wurzel der Verkündigung sieht Ratzinger im Prophetentum Israels, das sich dem Versagen des Priesterlichen verdanke. Es garantiere den „ursprünglichen Bundesglauben für Israel gegen alle Arten von »Aggiornamento« hart und unnachsichtig“.[3764]

Die dritte Wurzel der Verkündigung sieht Ratzinger schließlich in den Gelübdepsalmen.[3765] Zugrunde liege ihnen zunächst eine sehr anthropomorphe Vorstellung, nämlich, daß Gott retten müsse, um gelobt zu werden. Aber man könne dies auch als Lobpreis Gottes sehen, der sich als mächtig erwiesen habe: „Die Erfahrung von Gottes gütiger Macht drängt zur Verkündigung“.[3766] Diese preisende „Verkündigung greift hier als Danksagung (Eucharistia!) mit Gottesverehrung ineinander.“[3767]

Joseph Ratzinger betont die Bedeutung gerade der dritten Wurzel für die christliche Verkündigung, die Christus mit dem Beter der Psalmen identifiziert habe.[3768] Von daher beschreibt er Gottesverehrung und Verkündigung gemeinsam als „Zuhören bei seiner Eucharistia und das freudige Miteingehen in sie.“[3769] Das alte „anthropomorphe Motiv“ sei erhalten in der

---

[3763] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 14.

[3764] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 14.

[3765] Ratzinger bemerkt, daß er die Kenntnis des Gelübdeschemas den Vorlesungen seines Lehrers Prof. F. Stumm verdanke. Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 15[4]. Ratzinger Charakterisierung der Gelübdepsalmen wird auch in neuerer Literatur angeführt. Siehe etwa: Hubert Tita, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studien zu den Gelübden im Alten Testament (Fribourg Univ. Diss. 2000, Orbis Biblicus et Orientalis 181), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2001, 125.

[3766] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 15.

[3767] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 15.

[3768] Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 15f.

[3769] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 16.

„Versammlung der Menschen“ und deren „Zuhören und Reden von jenem Dankeswort her“.[3770]

Mit dem Neuen Testament sei als erste Umwandlung dieser Grundlage die Universalisierung gegeben, die mit Christus notwendigerweise erfolgt sei.[3771] Nun sei

> „der Augenblick, … wo die ganze Menschheit zu jener Ecclesia, zu jener Versammlung gerufen werden soll, die der Eucharistia Jesu … lauscht.“[3772]

Aus dieser Universalisierung folge notwendigerweise eine ständige Offenheit des Begriffs der Versammlung, eine „Dynamisierung des Ecclesia-Begriffs“[3773], die aber nicht ziellos sei.

Ratzinger unterscheidet von hier zwei Arten der Verkündigung, jene „an die schon Versammelten, die in die Eucharistia Jesu einstimmen und von ihr leben“[3774] und jene missionarische an die anderen.

Die Versammlung selbst definiert Ratzinger auch mithilfe seines ursprünglichen und stets gegenwärtigen theologischen Ansatzes, der Leib-Christi-Theologie. Sie ist „Existenzeinheit all derer, die »ein Leib« geworden sind.“[3775] Dieser „»Leib« ist allein die Stätte seines »Geistes«“ und „das Subjekt des Wortes.“[3776]

Der Rest des Beitrags zielt rein auf die Theologie der Verkündigung.

Die liturgietheologischen Aussagen, die Ratzinger hier tätigt, sind in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Zunächst haben sie wieder einmal das grundsätzliche Zueinander von Liturgie und Leben im Blick, diesmal aber mit seiner alttestamentlichen und hierin auch eindeutig kultischen Wurzel.

Sodann würdigen sie verschiedene Arten der kirchlichen Versammlung, die stets aufeinander bezogen bleiben. Dabei gibt es das Wechselverhältnis vom „inneren Selbstvollzug des

---

3770 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 16.

3771 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 16f.

3772 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 17.

3773 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 18.

3774 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 18.

3775 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 21.

3776 Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 21. Zu Vergeistigung und Inkarnationstheologie: Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 175.

Glaubens“[3777] und einer „ständigen Überschreitung des geschlossenen Kreises“[3778], weil überall Gott einmal für seine Wohltaten gepriesen werden solle, was sich in den alttestamentlichen Gelübdepsalmen angedeutet habe, deren Beter und Erfüller nun Christus sei. Beides ist also vonnöten, aber nicht schlicht austauschbar. Auf die Liturgie übertragen: Die gottesdienstliche Versammlung kann durchaus ihre Arkandisziplin[3779] haben, aber sie darf nie zum sich selbst genügenden Grüppchen werden. In der gottesdienstlichen Versammlung ist das Gotteswort Eintritt in die Eucharistia Jesu, außerhalb dieser Versammlung ist es Ruf in die Ecclesia.

Schließlich ist der Beitrag pneumatologisch interessant, weil der Leib Christi als Stätte des Geistes ausgewiesen wird. Hier deutet sich die christologisch-pneumatologische Interpretation an, die Ratzinger später zu einem Schlüsselbegriff der Liturgietheologie vorlegen wird, dem Gottesdienst in spiritu et veritate (Joh 4,23).[3780]

3.3.1.75 Verkündigung von Gott heute (1973)[3781]

In diesem Beitrag möchte Joseph Ratzinger „einen Leitfaden“[3782] für die Verkündigung bieten. Im Ganzen von „Dogma und Verkündigung“ bereitet er damit unmittelbar den Abschnitt über das Gebet vor. Für unseren Fragenbereich sind nur wenige Punkte interessant, die aber nicht unbedeutend sind. Ratzinger geht für seine Leitlinien vom trinitarischen Taufbekenntnis aus,[3783] um nach der Rede vom Dreifaltigen Gott[3784] eine ganze These Gott als „Schöpfer und Herr[n]“[3785] zu widmen. In dieser These kommt er zwar nicht auf Liturgie zu sprechen, aber da jede Liturgietheologie grundsätzlich in einem starken Wechselverhältnis zum Gottesbild steht,[3786] ist es von Bedeutung, wenn Ratzinger gerade diese Eigenschaften Gottes als selbständige Verkündigungsthese betont. Hier zeigt sich eine besondere schöp-

[3777] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 19.

[3778] Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 19.

[3779] Dieser Begriff muß heute mit Blick auf den historischen Befund allerdings differenziert betrachtet werden. Vgl. die kurze Skizzierung in: Beate Gilles, Durch das Auge der Kamera (Ästhetik – Theologie – Liturgik 16 = Dissertation Bonn 2000), Münster 2000, 97.

[3780] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 56.

[3781] Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118. Es handelt sich hierbei um die Erstveröffentlichung des Beitrags. Vgl. ebd., 456.

[3782] Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 101.

[3783] Vgl. Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 101.

[3784] Vgl. Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 101-104.

[3785] Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 104.

fungstheologische Fundierung seines theologischen Ansatzes. Dies ist insofern von Bedeutung, als die traditionellen scholastischen Herleitungen der gottesdienstlichen Theologie immer auf schöpfungstheologischen Aussagen gründeten, die ein prinzipielles Verhältnis der Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer zum Ausdruck bringen, dem das Geschöpf in der religio entspricht. Sehr oft wird kontemporäre Liturgietheologie als radikale Entgegensetzung zu diesem Ansatz verstanden, indem man sie allein vom Heilswerk Christi und damit katabatisch herleitet. Auch, wenn wie gesagt, bei Ratzinger hier von Liturgie nicht die Rede ist, hat es dennoch für sie eine grundlegende Bedeutung, wenn er die innere Zuordnung von Schöpfung und Erlösung betont und gerade in diesem Punkt jede Vereinseitigung ablehnt.[3787]

Im Zusammenhang mit der Logostheologie kommt Ratzinger dann kurz auf das Gebet zu sprechen. Indem der Logos „ein Subjekt“ sei, das „in Beziehung zu mir“[3788] stehe, erwarte er eine menschliche Antwort auf seine Anrede. So kann er sagen: „In der Benennung Gottes als »Logos« ist der eigentliche Grund für die christliche Theologie des Gebetes bloßgelegt.“[3789] Dieser kurze Gedanke ist wichtig, da bei Ratzinger der Begriff des logosgemäßen Gottesdienstes bis hin zum konkreten liturgischen Ausdruck, also der menschlichen Rede, zentral werden wird.

Interessant für den prinzipiellen theologischen Zugang Ratzingers ist auch die fünfte These seiner Leitlinien zur Verkündigung, die die Einheit von alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung situiert. Hier zeigt sich eine ausgesprochen deutliche heilsgeschichtliche Kontinuität in einer Zeit, die dies oft genug in Frage stellte. In diesem Zusammenhang macht Ratzinger die folgende Bemerkung:

> „Der paulinische Kampf um die Freiheit vom Gesetz hat hier in manchen Teilen der christlichen Überlieferung, gegen seine ursprüngliche Bedeutung, den Blick für die Einheit der Testamente zu sehr verstellt. Das Gesetz ist nicht (wie es bei Luther beispielsweise mitunter scheint) Ausdruck des Gottes, der

---

3786 Zur wechselseitigen Abhängigkeit von Gottesbild und Liturgietheologie siehe: Friedemann Oettinger, Gottesbild und Gottesdienst. Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi (Arbeiten zur Pastoraltheologie 17), Göttingen 1979, 11-15.

3787 „Auf die eine und andere Weise taucht in der christlichen Geschichte immer wieder die Versuchung Marcions auf, Schöpfung und Erlösung gegeneinander auszuspielen. Bald geschieht es so, daß der gekreuzigte Erlöser verneint wird zugunsten einer angeblich reinen, dionysischen Natur, der man sich ungehemmt vermählen, in deren unverstellte Fülle man zurückkehren will. Bald geschieht es so, daß der Schöpfer geschmäht und Erlösung nur durch die totale Veränderung der Wirklichkeit erwartet wird, die man als »das Bestehende« verteufelt und diskreditiert. Demgegenüber weiß christlicher Glaube um die Einheit von Vater und Sohn, von Schöpfer und Erlöser. Das bedeutet, daß die Welt zwar verwandelt werden muß, aber nicht verneint werden darf.“ Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 106.

3788 Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 108.

3789 Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 108.

> sich selbst widerspricht und als sein eigener Feind auftritt. Sondern beides zusammen, Gesetz und Evangelium, offenbart den einen Gott.“[3790]

Diese Aussage hat natürlich auch Implikationen für die Zuordnung von Gesetz und Evangelium im Bereich der Liturgietheologie. Hier war Ratzinger ja noch bei seinen Vorträgen in der Benediktinerinnenabtei Eibingen sehr auf Luthers Protest zugegangen. Durch seine Beschäftigung mit der protestantischen Liturgietheologie mithilfe des Werkes von Wilhelm Averbeck hat sich hier eine Neuorientierung ergeben, die auch im vorliegenden Beitrag klar erkennbar und ins Prinzipielle erhoben ist.

Ein letzter Punkt, der für die Liturgietheologie im weiteren Sinne von Interesse ist, betrifft eine Aussage in der sechsten These Ratzingers. Hier sieht er die Verkündigung des Herrn in einer Linie mit der prophetischen Tradition des Alten Testamentes und betont dies anhand von Markus 12,1-12 sehr stark:

> „Es scheint mir wichtig zu sagen, daß Jesus mit diesem Text in die Tradition der prophetischen Rede von Gott eintritt und sie allerdings dann neu aktualisiert. Obgleich er der Sohn ist, fängt er nicht vom Nullpunkt an, sondern spricht im Gefüge der Überlieferung, die er schöpferisch fortführt und an ihr Ziel bringt.“[3791]

Dies steht in Kontinuität zu früheren Aussagen, wo er im Bereich der Kulttheologie Jesus als den neuen Mose interpretiert.[3792]

Somit ist dieser Beitrag vor allem für den allgemeinen theologischen Rahmen Ratzingers von Bedeutung, der notwendigerweise auch seiner Liturgietheologie zugrunde liegt.

3.3.1.76 Beten in unserer Zeit (1973)[3793]

Selbstverständlich soll die Unterscheidung von Gebet und Liturgie nicht in Frage gestellt werden, wenn wir diesen Beitrag Joseph Ratzingers in unsere Untersuchung einbeziehen. Da liturgisches Beten aber immer auch Beten ist, scheint diese Einbeziehung gerechtfertigt.

[3790] Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 111f.

[3791] Joseph Ratzinger, Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118, hier: 115.

[3792] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151. und Joseph Ratzinger, Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407, hier: 403.

[3793] Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829. Dieser Beitrag wurde erstmals veröffentlicht als: Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 119-132. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 948 und Bibliographische Nachweise, ebd., 958.

Ratzinger stellt im vorliegenden Beitrag die Frage nach dem Sinn des Gebetes angesichts einer durch und durch naturwissenschaftlichen Weltsicht,[3794] in der „allein die humane und humanisierende Aktion wirklicher Gottesdienst, nur der Dienst am Menschen wahre Religion sei“.[3795]

Ratzinger nimmt hier eine Ergänzung zum ersten, auch für „Dogma und Verkündigung“ verfaßten Beitrag vor, indem er betont, daß schon nach dem Alten Testament Gottesverehrung auch auf den Menschen ziele und nie nur kultisch sei.[3796] Im vorliegenden Beitrag kommt er nun einer möglichen Vereinseitigung zuvor, indem er die auf Gott zielende Richtung der Gottesverehrung aufarbeitet und letztere gerade nicht auf Menschendienst reduziert wissen will. Beide Aspekte finden sich also bei Ratzinger gleichursprünglich.

In seinem status quaestionis verweist Ratzinger dann ausdrücklich auf die enge Verbindung der Bejahung bzw. Verneinung des Gebetes zum jeweiligen Weltbild, weil sich hier die Sicht einer gewissen Kausalkette zeige, die man entweder für möglich oder für unmöglich halte.[3797] In Wirklichkeit stünden bei der Frage des Gebetes das mechanische und das personale Weltbild gegeneinander.[3798] Die Vorstellung, daß „der Grund der Welt Geist ist“[3799] eröffne Gebet als „Mitte des menschlichen Selbstvollzugs“.[3800]

Erster Bezugspunkt des Gebetes ist interessanterweise wieder ein schöpfungstheologischer, womit wir nun noch einen ausdrücklichen Hinweis haben, daß auch bei Ratzinger Schöpfungstheologie und Liturgietheologie ganz klassisch aufeinander bezogen sind. Dabei integriert er den Liebesbegriff und verhindert dadurch eine zu einseitig veräußerlichte Sicht von Schöpfung als reiner Dominanz:

> „Beten heißt anerkennen, dass es eine schöpferische Liebe gibt, von der auch jeder Einzelne lebt und die jedem Einzelnen zugänglich ist. Eine schöpferische Liebe, aus der die Welt kommt und die, weil ewig, jedem Einzelnen gleichzeitig ist.“[3801]

Dies entfaltet Ratzinger dann gewissermaßen in seiner Beschreibung des konkreten Weges zum Gebet, bei der er beim Bittgebet als seiner urtümlichsten Form anknüpft, die auch

---

3794 Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 817.

3795 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 818.

3796 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 14.

3797 Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 818.

3798 Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 819.

3799 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 819.

3800 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 819.

3801 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 819.

Jesus vermittelt habe und mit der im Kyrie auch die Messe beginne.[3802] Dies entspricht insofern seinem obigem Gedanke, weil gerade im Bittgebet die geschöpfliche Ausgangssituation des Menschen deutlich wird:

> „Wenn wir wirklich Kyrie eleison sagen, wenn wir wirklich aus der Tiefe unserer Armseligkeit aufrufen zu Gott, ist es Anerkennung dessen, was wir sind, was er ist, ist es Anbetung seiner Herrlichkeit.“[3803]

Im Bittgebet sieht Ratzinger den täglichen Ansatzpunkt unseres Betens, das sich dann „über sich hinaus“[3804] entwickle. Das Kyrie der Messe mit seiner Betonung der „Not des Tages“ jedes einzelnen führe über das „Oremus des Priesters“ zur „»Collecta«, die das Zufällige des Tages, das Zufällige des Einzelnen abstreift … und das gemeinsame Gebet der Gemeinde formt: das, worum wirklich alle bitten können“.[3805] Was das Kyrie betrifft, so ist er hier wie zuvor[3806] von der damaligen Fachmeinung geprägt.[3807] Die Deutung der Collecta als eines Gebetes, das allen gerecht werden müsse, die den Gottesdienst feiern, erinnert an Guardini.[3808]

In einem weiteren Schritt weist Ratzinger auf den existentiellen und reinigenden Aspekt des Bittgebets hin. Insofern wir unsere Wirklichkeit „in Gebet umwandeln“[3809] und mit Gott konfrontieren, würde sie gereinigt.[3810] Dies gelte auch für das Verstummen.[3811] Der Gebrauch fester Gebetsformeln diene dabei der Objektivierung unseres Gebetes, der „Expropriation …, die wahres Beten seinem Wesen nach sein muss“,[3812] wodurch aus dem Gebet auch Anbetung werde.[3813] Das Gloria deutet er, ähnlich wie in seinem Predigtvorschlag zur eucharistischen Anbetung,[3814] in diesem Sinne, als Ausdruck höchster Liebe. Im „gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam“ drücke sich „das eigentliche Wesen von

[3802] Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 820f. Auch in seinem Predigtvorschlag zur Anbetung knüpft Ratzinger am Bittgebet an. Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 791.

[3803] Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 821.

[3804] Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 822.

[3805] Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 822.

[3806] Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 792.

[3807] Die heutige Erkenntnis gibt Helmut Hoping wie folgt wieder: „Das *Kyrie* fand im 6. Jahrhundert Eingang in die römische Messliturgie. Es hat seinen Ursprung in den älteren Christuslitaneien des Ostens.“ Helmut Hoping, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien ^{2}2015,139.

[3808] Vgl. seine Darstellung liturgischen Betens und des Stils der Liturgie anhand der Orationen. Vgl.: Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{20}1997, 20f. und 41f.

[3809] Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 822.

[3810] Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 823.

[3811] Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 828f.

[3812] Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 824.

[3813] Vgl. Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 825.

[3814] Vgl. Joseph Ratzinger, Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796, hier: 794.

Liebe … aus“[3815], mit der „man jemand nicht mehr wegen etwas, sondern wegen seiner selbst liebt.“[3816] Hier sieht Ratzinger zugleich höchste Verwirklichung von Freiheit: „Anbetung ist Freiheit aus der Wurzel wahrer Freiheit: der Freiheit von sich selbst.“[3817] Und in diesem Sinne „[ist] Gebet … letztlich Einübung ins Eschaton.“[3818]

Vom Gedanken des Eschaton her gelingt ihm zudem eine christologische Vertiefung der bisherigen Gedanken. Dieses Eschaton sei „der verherrlichte Christus als Stätte eines neuen Menschen“[3819]. Hier wendet Ratzinger also wieder seine Leib-Christi-Theologie an, die ja genau durch das Moment der anbetenden und liebenden (letztlich synonymen) Übergabe an den Vater gekennzeichnet ist. In diesem Sinne sagt er mit Blick auf die Inkarnation Jesu und den Hebräerbrief (10,5ff):

> „Diese Leibwerdung, d.h. das Verfügbarsein seiner ganzen Existenz, ist fortan das Opfer an Gott überhaupt und der umfassende Ort allen Gebetes … Christliches Beten … ist Eintreten in diesen Akt der Inkarnation, Zur-Verfügung-Stellen des »Leibes«, d.h. der irdischen Existenz für den universalen Willen Gottes in dem, der Ausdruck dieses Willens ist.“[3820]

Ratzinger gelingt also in diesem kleinen Beitrag ein gewaltiger Bogen von der Schöpfungstheologie hin zum Eschaton über die Bewegung des Gebetes.

Statt Expropriation spricht er gegen Ende vom „Exodus wirklichen Betens“,[3821] wodurch ein österliches Moment die inkarnatorische Sicht ergänzt. Die erinnert zugleich an seine früheren Gedanken, mit denen er das Pascha als Form christlicher Existenz beschreibt.[3822] Das Paschamotiv ist im vorliegenden Beitrag auch präsent, wenn das Gebet „im Namen Jesu“ mit Blick auf Johannes 16, 23f. als „ein Gebet im Angesicht und unter der Voraussetzung des Kreuzes“[3823] gedeutet und mit Blick auf Lukas 11, 13 pneumatologisch vertieft wird.

3815 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 825.

3816 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 825.

3817 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 826.

3818 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 826.

3819 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 827.

3820 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 827.

3821 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 828.

3822 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 462f.

3823 Joseph Ratzinger, Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829, hier: 823.

3.3.1.77 Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77)[3824]

Überarbeitete Fassungen von Aufsätzen geben in besonderer Weise Aufschluß über die Denkentwicklung des Autors. Deswegen werden wir zunächst die Fassung der Erstveröffentlichung des vorliegenden Beitrags von 1973 behandeln, um die Änderungen von 1977 anschließend zu berücksichtigen.

Joseph Ratzinger entwirft diesen Beitrag auf dem Hintergrund Problemstellung, die er in der Form der damaligen sententia communis der Theologen nachweisbar seit seinem Vortrag beim Klerusverband 1969 kritisch hinterfragt, nämlich des Verhältnisses christlicher Kulttheologie zu allgemein religiösen Vorstellungen.[3825] Konkret geht es um den Sinn des Kirchbaus angesichts der theologischen These, der Tod Jesu bedeute das Ende der Unterscheidung von sakral und profan, sodaß ein funktionaler Mehrzweckbau doch eigentlich angemessener sei.[3826]

In diesem Zusammenhang erwähnt er wieder das Beispiel des Postulates säkularer Kathedralen in Solschenizyns Roman „Der erste Kreis der Hölle“, das wir schon gesehen haben[3827] und das ihn offensichtlich nachhaltig geprägt hat. Dies verbindet er mit einem leidenschaftlichen Plädoyer Josef Piepers für das Sakrale.[3828]

Nach dieser Problembeschreibung sucht Ratzinger eine Antwort von der Heiligen Schrift her. Darin zeichnet er wesentliche Gedanken der Ersetzung des alttestamentlichen Tempelkultes durch Christus, wie wir sie schon oft bei ihm gesehen haben. Dies wird ihm zum Maßstab, um die Frage der Entsakralisierung zu beurteilen.[3829]

Richtig sei, daß keine Kirche mehr in derselben Art und Weise sakral sei wie der alttestamentliche Tempel, dessen Sakralität die Person Jesu ersetzt habe. Hier reagiert Ratzinger aber gegen eine überzogene Deutung: „Aber das heißt nun doch auch umgekehrt nicht, daß

3824 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: JRGS 8/2, 1203-12013. Die Erstveröffentlichung erschien als: Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274. Der Beitrag wurde für die Auflage von 1977 erweitert. Die JRGS übernehmen diese letzte Fassung. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1446 und Bibliographische Nachweise, Ebd, 1461.

3825 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 391.

3826 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 269.

3827 Vgl. Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 105.

3828 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 270.

3829 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 271.

jetzt die nackte Profanität an die Stelle der bisherigen Sakralität getreten wäre.“[3830] Zwar gehe es um die in der Orante versinnbildete radikale Liebe Jesu in ihren zwei Richtungen, zum Vater und zu den Menschen. Ratzinger übernimmt hier seine schon zuvor vorgelegte Deutung.[3831] Aber dies interpretiert er nun streng christologisch. Es gehe beim neuen Tempel, der der Herr sei um

> „*Gottes* Liebe … – weil in ihm das Wesen Gott in das Wesen Mensch eintritt und bis in den Abgrund des Todes hinein sich ihm verbindet.“[3832]

Diese Liebe fordere „den Mitvollzug“.[3833]

Es ist offensichtlich, daß Ratzinger hier den Begriff des Sakralen an der Heiligkeit Gottes festmacht, die zugleich die sich in Jesus offenbarende Liebe ist und die wir mitzuvollziehen berufen sind. Das bedeutet aber auch gewissermaßen einen Mitvollzug von Heiligkeit bzw. einen Mitvollzug der Liebe im Raum der Heiligkeit.

Für diese Interpretation spricht, daß Ratzinger vom Mitvollzug wieder zur Frage des Kirchengebäudes überleitet. Dieses charakterisiert er als einen Ort der Versammlung zur Eucharistie, von der die Gemeinde Leben empfange. In der Eucharistie

> „erinnert sich die Gemeinde jenes zentralen Vorgangs von Kreuz und Auferstehung und empfängt im Erinnern Gegenwart. Sie muss sich versammeln: zum Erinnern, zum Geschenk der Gegenwart.“[3834]

Das bedeutet, wenn wir es mit den vorherigen Gedanken verbinden, daß die Gemeinde in der Anamnese von Tod unf Auferstehung des Herrn Zutritt zum ihm, zum neuen Tempel erlangt und von daher Leben empfängt.

Die Versammlung müsse aber rein äußerlich auch Sammlung ermöglichen.[3835] Hier sieht Ratzinger nun einen deutliches verbindendes Element zwischen religionsgeschichtlicher und christlicher Sakralität, denn hier sei offenkundig, „wie leicht sich dieses theologisch-Zentrale mit den urmenschlichen Antrieben verbindet, die zu allen Zeiten zu »Sakralbau-

---

3830 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 272.

3831 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 232.

3832 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 272.

3833 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 272.

3834 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 273.

3835 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 273.

ten« geführt haben“.[3836] In diesem Sinne müsse auch der christliche Sakralbau der Sammlung „auf den Herrn hin“ dienen und „ausdrücken, daß es *darin* Gegenwart Gottes, Einfall des Ewigen in die Zeit gibt.“[3837] Christliches Kirchengebäude weise auf die Versammlung als heiliger Ort der Gegenwart Gottes hin und mache diese möglich. Davon leite sich aber auch eine Sakralität des Gebäudes selbst her. Es mache dieses Gebäude „auf eine neue, nämlich christliche Weise »sakral«, der Ehrfurcht wert und der Liebe.“[3838]

Konkret leitet Ratzinger noch folgendes für das Kirchengebäude ab. Außer der Versammlung müsse es auch der Taufe und, davon abgeleitet, der Buße dienen.[3839] Schließlich müsse die Kirche offen sein für die Beter, die „im Kirchen*raum* die *lebendige* Kirche verkörpern“.[3840]

Ratzinger gelingt es in diesem Beitrag, das Neue des christlichen Kultes, das bei ihm immer zentral war, mit den allgemein, anthropologisch notwendigen Koordinaten der Religionsgeschichte zu verbinden, die er zugleich theologisch fundiert im Verweis auf die Heiligkeit Gottes. Dies ist eine gewisse Entwicklung in Ratzingers Denken selbst. Bei der Behandlung von „Haus Gottes“ war die Stoßrichtung noch eher, die Kirchengebäude eindeutig von religionsgeschichtlichen Vorstellungen freizuhalten.[3841] Inhaltlich hat er seine Position nicht sehr verändert, sehr wohl aber deren Stoßrichtung. Das Gebäude ist immer noch hingeordnet auf den eigentlichen Tempel, Christus, zu dessen Gedächtnis sich die Kirche versammelt. Eine gewisse Änderung können wir aber darin sehen, daß er auch dem Gebäude als solches eine gewisse Sakralität zuerkennt.

Schauen wir uns nun die Überarbeitung dieses Beitrags aus dem Jahr 1977 an. Die Veränderungen bestehen aus Hinzufügungen. Hier wendet sich Ratzinger zunächst der Frage zu, was „Entkultung“ bzw. „Vergeistigung“[3842] im christlichen Sinne eigentlich bedeute. Er definiert diese Begriffe sehr dicht als „Zueignung des Geistes der Geschichte an das Fleisch

---

3836 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 273.

3837 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 273.

3838 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 273.

3839 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 273f.

3840 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 274.

3841 Er spricht hier von ihnen *nur* als einer „einer äußeren Vorbedingung für die Gemeindeversammlung“. Joseph Ratzinger, Haus. Haus Gottes (1960), in: JRGS 8/1, 284-285, hier 285.

3842 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

Jesu Christi“,[3843] also von einem inkarnationstheologischen Zugang her, den er sofort mit der Pneumatologie verbindet, das sich bei ihm auch später häufig findet: „Der Herr ist der Geist.“[3844] (2 Kor 3,17).

Ratzinger kommt auf dieser Grundlage in all den Schriften, die wir bislang von ihm mit Blick auf seine Liturgietheologie befragt haben hier erstmals ausdrücklich auf eine Interpretation von Johannes 4, 23. Vorbereitet war dies freilich zum Teil schon zuvor.[3845] Im vorliegenden Beitrag kommentiert er:

> „Geist und Wahrheit, die nach Johannes 4 der Raum der christlichen Anbetung anstelle des alten Tempels sind, sind nicht Ausdruck eines philosophischen Programms im Sinn der allegorischen Umdeutung veralteter Religionen, wie die spätantike Philosophie sie versucht – sie verweisen im Mund des johanneischen Christus auf den, der von sich sagt: Ich bin die Wahrheit. Die christliche Vergeistigung ist zugleich Inkarnation.“[3846]

Das II. Konzil von Nicäa habe einen

> „im Westen viel zu wenig beachteten Sieg über das platonische Missverständnis des Christlichen bedeutet, indem es das Paradox einer Vergeistigung festhält, die Fleischwerdung ist.“[3847]

Dies sei die kirchliche Antwort, nicht nur auf den Bilderstreit, sondern auch auf den reformatorischen Bildersturm und auch die Entsakralisierungsfrage insgesamt, die nichts anderes sei als das alttestamentliche Bilderverbot.[3848]

Liturgie, so können wir folgern, vollzieht sich im pneumatischen Raum des inkarnierten und verherrlichten Christus. Vergeistigung ist also alles andere als eine rationalistische Auflösung kultischer Vollzüge. Sogar von den Versuchen der Allegorese Philos von Alexandrien grenzt Ratzinger hier diesen Begriff ab.

Allerdings bedeutet Vergeistigung der Liturgie oder des Opferbegriffs auch, daß man ihn nicht vom Buchstaben her als rein äußeres, materielles Ritual verstehen kann – nach der Logik der Tieropfer.

In einer zweiten Einfügung stellt Ratzinger, auch mit Blick auf die Urkirche, die hypothetische Frage, ob man die Eucharistie nicht besser auch heute noch in normalen Häusern

---

3843 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

3844 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

3845 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 13-25, hier: 21. Zu Vergeistigung und Inkarnationstheologie: Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 175.

3846 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

3847 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

3848 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

feiern würde.[3849] Er warnt „vor einem Archäologismus …, der merkwürdig mit manchen Typen von Progressismus verschwistert ist.“[3850] Von dort kommt er auf das offenbarungstheologische Thema von Schrift und Überlieferung, wie es uns schon in seinem Vortrag vor dem Klerusverband begegnet war[3851] und das wir hier nicht zu wiederholen brauchen.

Interessant ist ein weiterer Hinweis. In der Mahnrede des Paulus im Ersten Korintherbrief (11,17-33) sieht Ratzinger schon eine wichtige Unterscheidung geistiger Art: „Die Versammlung, die Kirche darstellen will, muss ganz vom Gedächtnis des Herrn durchprägt sein, sie muss »sakral« sein – könnte man sagen.“[3852] Dabei beruft er sich auch auf die Studien Jungmanns, der gezeigt habe, daß sich von hier her die Liturgie „aus dem jüdischen Mutterboden heraus[löst]“[3853] und bis zur Reformation nie mehr Herrenmahl, sondern Eucharistie genannt wurde.

Hier rückt Ratzinger nun endgültig von der Herleitung der Eucharistie aus dem Mahl und den damit verbundenen Thesen zur Grundgestalt der Messe ab. Paulus, so formuliert er recht scharf, habe hier „gegen alle Mahlseligkeit hart und entschieden“[3854], das Wort von der Verkündigung des Todes gesprochen. Und er fügt hinzu:

> „Er verweist auf die Realität, die in der Eucharistie dargestellt wird, auf den gekreuzigten Herrn. Das Kreuz ist aufgerichtet, wo die Worte dieser Danksagung gesprochen werden. Und damit ein Raum der Ehrfurcht, der sich von selbst auch räumliche Gestalt schafft, sowie die äußeren Bedingungen dafür gegeben sind.“[3855]

Einmal mehr wendet sich Ratzinger gegen die Mentalität der Gruppe oder des geschlossenen Kreises. Mit Verweis auf Erik Peterson betont er, daß die frühen Christen sich gerade nicht in die Logik „der privaten Kultvereinigungen“[3856] einfügen wollten, sondern ihren Anspruch am Imperium Romanum selbst orientierten. Von da sieht er in der Hinwendung zur Basilika „einen inneren Grund“[3857] und hierin die Grundlage der späteren Kathedralen.

In einer weiteren Einfügung führt Ratzinger die Gedanken zu den Kirchen als Ort des Gebets weiter aus. Augustinus habe mit seinem Verbot der Totenmähler ganz im Sinne der pau-

---

3849 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1208.

3850 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1209.

3851 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 395f.

3852 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1209.

3853 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

3854 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

3855 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

3856 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

3857 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

linischen Linie und der Tempelreinigung Jesu[3858] „eine der Grundvoraussetzungen für die Gebetskirchen des Mittelalters und der katholischen Neuzeit geschaffen."[3859]

Ratzinger zeigt dabei auch das Spezifische des Gebetes in der Kirche:

> „Wer in der Kirche betet, betet ja nicht zu Gott im Allgemeinen, sondern zu dem Gott, der durch Jesus uns immerfort das Wort der Eucharistie und das Wort der erhörungsgewissen Bitte in den Mund legt. Wer *in* der Kirche betet, betet immer *mit* der Kirche, nicht allein. Die betenden Kirchen sind das neue Geschenk, das die Kirche, ihr Glaube der Menschheit gemacht hat. … [I]ch halte diese betenden Kirchen wirklich auch rein menschlich für eins vom Kostbarsten, was christlicher Geist hervorgebracht hat."[3860]

Auch hier hat Ratzinger zwar nicht seine prinzipiellen Gedanken und Zugänge, wohl aber die Stoßrichtung seiner Darstellung gegenüber früher geändert. Noch in „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz" hat er eher vor Mißverständnissen des Gebets in der Kirche gewarnt.[3861] Die Linie des historischen Zugangs ist aber gleich geblieben, d.h. im Gebet in der Kirche, speziell vor dem Tabernakel eröffne sich der Gott, der in der Heilsgeschichte sich uns erschlossen hat,[3862] also nicht die Gottheit im allgemeinen.[3863]

Interessant ist auch die Linie des kontinuierlichen Wachsens, die Ratzinger nun mit Blick auf die historische Frömmigkeitsentwicklung betont.

3.3.1.78 Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums (1973)[3864]

Joseph Ratzinger weist in einer Anmerkung selbst darauf hin, daß es sich bei diesem Text um den Hauptteil eines Briefes an einen mit ihm befreundeten Kunsthistoriker handelt.[3865] Hier äußert er auch die Absicht, „[d]ie Gedanken des ersten Teils … in einem Beitrag, der demnächst in »Erbe und Auftrag« erscheinen soll, weiter entfalten und begründen" zu wollen. Dazu ist es wohl nicht gekommen, stattdessen hat Ratzinger offensichtlich diese Gedanken in seiner Überarbeitung des Beitrags „Vom Sinn des Kirchbaus" 1977 berücksichtigt.

3858 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1212.

3859 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1211.

3860 Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1212.

3861 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 213.

3862 Vgl. „Anbetung ist in Wahrheit bezogen auf den Herrn, der durch sein geschichtliches Leben und Leiden »Brot« für uns geworden ist, d.h. der durch seine Fleischwerdung und Todeshingabe der für uns Offene geworden ist." Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 214

3863 Vgl. im vorliegenden Beitrag: Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1212.

3864 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279. Die Auflage von 1977 übernimmt diesen Text nicht mehr.

3865 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 275. Die Anmerkung ist nur durch ein * markiert und nicht nummeriert.

In diesem ersten Teil geht es um die Frage der Grundgestalt der Messe, die der Adressat wohl eindeutig vom Abendmahl herleitet. Ratzinger äußert „gewisse Bedenken dagegen …, die Gestalt der liturgischen Feier und gar die Grundform des Kirchenbaues zu direkt und zu ausschließlich vom Abendmahl her zu konstruieren.“[3866] Damit fügt sich der Text in seine Neupositionierung ein, die ab der Rezension des Buches von Schillebeeckx deutlich nachweisbar ist[3867] und hiermit nochmals ganz ausdrücklich wird.

Direkten Bezug nimmt Ratzinger auf die Arbeiten von Heinz Schürmann[3868] und Jean-Jacques von Allmen.[3869] Schürmann zeige, daß das Letzte Abendmahl christliche Liturgie noch in einem alttestamentlichen Kontext vollziehe und „die durch Kreuz und Auferstehung gegebene Lostrennung der Kirche aus dem alttestamentlichen Gottesvolk … auch liturgisch noch nicht vollzogen“[3870] sei.

Ratzinger betont den Charakter der Eucharistie als das Eigentlich von Christus gestiftete und zur Wiederholung aufgetragene Neue.[3871] Durch die eucharistische Anamnese sieht er eine Schwerpunktverlagerung „in Richtung auf eine Dominanz des Wortes …, die sich in der Benennung des Ganzen als Eucharistie (also vom Wort her) deutlich ausspricht.“[3872] Er bemerkt, daß „mit dem Abendmahl Jesu zwar die Basis, aber noch nicht die Form der christlichen Liturgie gegeben war.“[3873] Die Trennung von Liturgie und Agape zur apostolischen Zeit sei normativ. Die Studien von von Allmen führten ihre „zwingenden theologischen und menschlichen Gründe“[3874] an.

3866 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 275.

3867 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

3868 Dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß, hat er sich bereits zur Freisinger Zeit mit Schürmann auseinandergesetzt, aber noch nicht eindeutig Stellung bezogen. Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 179.

3869 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

3870 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 275.

3871 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 275.

3872 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

3873 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

3874 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

Ratzinger beläßt es nicht bei diesen Argumenten und historischen Verweisen, sondern leitet auch zum Opfercharakter über, indem er nochmals daran ansetzt, was eigentlich vom Herrn gestiftet worden sei. Dies betreffe nicht nur einen liturgischen Vollzug,

> „sondern auch jene Realitäten selbst, die die Deckung des liturgischen Wortes Jesu durch die Wirklichkeit seines Tuns und Leidens darstellen: Kreuz und Auferstehung.“[3875]

In diesem Wort von der Währung und ihrer Deckung greift er ein Denkschema auf, das er bereits zuvor angewandt hatte, hier allerdings, um das Verhältnis von Brüderlichkeit und „Tischgemeinschaft“ zu beschreiben. Die „die Tischgemeinschaft der Gläubigen mit dem auferstandenen Herrn“[3876] sei die Deckung des Wortes Brüderlichkeit. Ab dem vorliegenden Beitrag faßt Ratzinger nun die liturgischen Worte als Währung und das Paschamysterium Christi als ihre Deckung, und dieses Motiv wird bei ihm konstant bleiben.

Interessant ist auch, daß mit dieser Überleitung zum Opfer und zur Auferstehung sich gleichzeitig die geistliche Dimension der Liturgie hin zu Gott eröffnet. Das, was er eben als Deckung dargestellt hat, „sprengt noch einmal jede bloße Abendmahlsargumentation und reißt nun übermächtig die Vertikale als wesentliche Dimension des Gottesdienstes auf.“[3877] Dies müßten sowohl die Liturgie selbst als auch die liturgische Kunst zum Ausdruck bringen.[3878]

Auch in diesem Beitrag wendet sich Ratzinger gegen die Mentalität der geschlossenen Gruppe bei der Eucharistiefeier, die der Adressat wohl mit Blick auf den häuslichen Charakter der urkirchlichen Feier postuliert. Bei der Eucharistie sei „die Idee der Häuslichkeit … von Anfang an radikal und energisch durchschnitten worden.“[3879] Hier verweist er auf die Studien Petersons wie auch in der späteren Überarbeitung von „Vom Sinn des Kirchbaus“ mit den Konsequenzen, die ebenfalls dort zur Sprache kommen. Einen kleinen Unterschied bietet die hier vorliegende frühere Fassung dieses Gedankens allerdings mit Blick auf die Tempelreinigung. Während sie im Beitrag von 1977 hauptsächlich unter dem Aspekt der „Stätte des Gebetes“ erscheint,[3880] geht er im vorliegenden Text noch etwas ausführlicher darauf ein. Sie habe sicher „kreuzestheologische, pneumatologische und universalisierende

[3875] Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

[3876] Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102.

[3877] Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

[3878] Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

[3879] Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 277.

[3880] Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1212.

Bedeutung“,[3881] dennoch müsse man hierin auch „das Moment der Reinigung von Dingen, die durchaus auf den Gottesdienst bezogen waren, aber trotzdem seiner Würde im Wege standen“[3882] mitberücksichtigen. Abschließend kommt er – wie auch in der überarbeiteten Fassung von „Vom Sinn des Kirchbaus“ – auf den Kampf Augustins gegen die Totenmähler zu sprechen.[3883]

3.3.1.79 Auferstehung als Sendung (1973)[3884]

In diesem Beitrag betrachtet Joseph Ratzinger die Wirklichkeit des auferstandenen Herrn, dem man nicht mehr gewissermaßen privat begegnen und berühren könne wie vor seinem Kreuz,[3885] sondern der durch Tod und Auferstehung offen für alle stehe. „Berühren heißt nun Anbeten und bedeutet Sendung.“[3886]

Mit Blick auf das Emmausevangelium kommt Ratzinger auf die Liturgie zu sprechen. Ihre „Zweiheit von Wort und Sakrament ist die Weise, wie man den Auferstandenen treffen kann“.[3887] Dies verbindet er mit dem Begriff der „Liebe, die mit Gastmahl hält“[3888] und zur Fortsetzung des Weges rufe. Hier taucht also wieder die bei Ratzinger in verschieden Varianten mittlerweile klassisch gewordene zweifache Liebe auf: die Feier der Eucharistie und die Liebe im Alltag und dies konkret als Begegnung mit dem auferstandenen Herrn.

3881 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 278.

3882 Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 278.

3883 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 278.

3884 Joseph Ratzinger, Auferstehung als Sendung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 345-348. Die Erstveröffentlichung erfolgte in Tageszeitungen, die nicht näher spezifiziert werden (vgl. ebd., 451), weswegen wir das Jahr 1973 als Publikationsdatum angeben.

3885 Vgl. Joseph Ratzinger, Auferstehung als Sendung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 345-348, hier: 346.

3886 Joseph Ratzinger, Auferstehung als Sendung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 345-348, hier: 347.

3887 Joseph Ratzinger, Auferstehung als Sendung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 345-348, hier: 347f.

3888 Joseph Ratzinger, Auferstehung als Sendung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 345-348, hier: 348.

3.3.1.80 Ostern heute (1973)[3889]

Dieser Beitrag Joseph Ratzingers ist deswegen interessant, weil er sich hierin auch zum Verhältnis des Christentums zur Religionsgeschichte äußert, das, wie wir oft gesehen haben, den direkten Hintergrund vieler liturgietheologischer Thesen bildet. Das Osterfest gliedert Ratzinger hier in die Religionsgeschichte ein, um schließlich das Neue herauszustellen. Wichtig ist nun seine prinzipielle Bemerkung:

> „Man kann, wie mir scheint, das spezifisch Christliche hier wie allgemein nur verstehen, wenn man auf diese seine Verwobenheit mit dem Ganzen des menschlichen Suchens nach Gott und nach dem Heil des Menschen, nach Erlösung achtet. Das Christliche ist nicht, wie uns die dialektische Theologie einreden wollte, ein jäher, paradoxer Sprung; es ist eingebettet in den großen Zusammenhang der menschlichen Geschichte und nimmt ihn in sich auf, so daß verwandelt auch das Alte fortbesteht und sein Recht im größeren Ganzen des neuen Zusammenhangs durchaus behält.“[3890]

Nachdem Ratzinger sich zumindest seit „Der Priester im Umbruch“ in diese Richtung bewegt hat, fügt er nun das Neue des Christentums gewissermaßen organisch in das Suchen der Religionsgeschichte ein. Aus der Religionsgeschichte leitet er mit Blick auf die naturreligiöse Grundlage (und insofern der ersten Schicht) des Osterfestes das Prinzip ab, daß aus dem Tod Leben komme,[3891] ja „daß die Welt aus dem Opfer kommt.“[3892] Diese allgemeine Einsicht verbindet er mit der alttestamentlichen Bedeutung des Osterfestes als Gründungsfest Israels.[3893] Das Kosmische werde hier integriert in das Geschichtliche.[3894] Bei all diesen Stufen des vorchristlichen Verständnisses bemerkt er jeweils deren zwar verwandelte, aber bleibende Aktualität.[3895]

Dieser Beitrag ist, obwohl von Liturgie nicht die Rede ist, der stärkste Kontrapunkt zu Ratzingers früheren Versuchen, den christlichen Gottesdienst mit Blick auf die Religionsgeschichte als „die Negation all dieser Kulte“[3896] zu fassen. Zwar wird der direkte Vergleichs-

---

3889 Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355. Die Erstveröffentlichung erfolgte auch hier in Tageszeitungen, die nicht näher spezifiziert werden (vgl. ebd., 451), weswegen wir das Jahr 1973 als Publikationsdatum angeben. Dieser Beitrag ist beeinflußt von der Evolutionstheorie von Pierre Teilhard de Chardin SJ. Vgl. Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 354.

3890 Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 350.

3891 Vgl. Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 350f.

3892 Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 351.

3893 Vgl. Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 352.

3894 Vgl. Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 352.

3895 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355, hier: 352.

3896 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 175.

punkt dieses früheren Textes, nämlich die Darbringung von Dingen, nicht aufgehoben. Allerdings ist die ganze Stoßrichtung nun, das Neue des Christlichen, das Ratzinger selbstverständlich nach wie vor hervorhebt, in das Suchen der Religionsgeschichte zu integrieren. Damit liegt dieser Beitrag auch auf der Linie von „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“ und „Beten in unserer Zeit“ mit ihren jeweils anthropologischen Begründungen der Sakramente bzw. des Gebetes.

3.3.1.81 Ökumene in der Sackgasse. Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974)[3897]

Dieser Beitrag Joseph Ratzingers entstand im selben zeitlichen Rahmen wie „Ökumene am Ort“[3898] und die „Bemerkungen zur Frage der apostolischen Sukzession“[3899]. Er ist auch wegen seiner prinzipiellen Beurteilung der theologiegeschichtlichen Situation innerhalb der Katholischen Kirche von Bedeutung. Ratzinger macht „ein Stadium schwerwiegender innerer Spannungen und Gärungen“[3900] im Leben der Kirche aus. Das Lehramt reagiere trotz des Wunsches der Gläubigen nach klaren Entscheidungen kaum auf diese Situation. Ratzinger sieht den Grund dafür letztlich in der Handhabung der Modernismuskrise, ohne dieses Wort zu nennen und die heute vor Verurteilungen zurückschrecken lasse.[3901]

Das Hauptthema des Beitrags ist ekklesiologischer Natur, worauf wir nicht eingehen können. Im Text spiegelt sich die Auseinandersetzung innerhalb der deutschen Kirche um die Zeitschrift „Publik“[3902] mit ihrer starken Polarisierung. Ratzinger wird sehr deutlich, was die Konzilsrezeption betrifft, die sich vom Konzil selbst so weit entfernt habe, daß es vergessen sei:

3897 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874. Die Erstveröffentlichung erfolgte unter: Joseph Ratzinger, Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung »Mysterium Ecclesiae«, in: IkaZ 3 (1974), 56-63 und im: OR (D) Nr. 33 vom 16.08.1074, 6-7. Der jetzige Titel wurde dem Beitrag bei der Aufnahme in die „Theologische Prinzipienlehre“ beigefügt. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 1442 und Bibliographische Nachweise, ebd.: 1457.

3898 Vgl. Joseph Ratzinger, Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854.

3899 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863.

3900 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 864.

3901 Wörtlich schreibt er: „Das Ressentiment, das durch allerlei Fehlentscheidungen wie überhaupt durch eine gar zu eng gewordene Handhabung der kirchlichen Disziplin im letzten Halbjahrhundert aufgebaut worden ist, steckt wie eine tief nach innen wirkende Eiterbeule im kirchlichen Bewusstsein; es hat eine Allergie gegen Verurteilungen geschaffen, die von dieser Waffe viel eher noch eine Vermehrung des Übels als seine Besserung erwarten lässt. Das ist der Grund, weshalb trotz dramatischer Spannungen, die bis zur Leugnung eines persönlichen, hörenden und antwortenden Gottes und also wirklich bis zum Mark des Christlichen reichen, nach dem Konzil die Maxime Johannes‘ XXIII. grundsätzlich leitend geblieben ist: lieber die Mittel der Barmherzigkeit als die der Verurteilung anzuwenden.“ Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 864f.

3902 Vgl. Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 868.

> „Es wird sichtbar, wie vollständig das Zweite Vatikanische Konzil heute in seinem sachlichen Gehalt vergessen ist und welch veränderte Bewusstseinslage sich in der Christenheit ausgebildet hat.“[3903]

In bezug auf die Liturgietheologie würdigt Ratzinger in „Mysterium Ecclesiae“

> „ökumenisch kostbare Formulierungen über Sakrament und Wort im priesterlichen Dienst, über den trinitarischen Charakter der Eucharistie und über Eucharistie als Vollzug kirchlicher Gemeinschaft.“[3904]

Als „*de[n]* neuralgischen Punkt des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs“[3905] bezeichnet er die Bindung der Eucharistie an das als lebenslänglich verstandene Priesteramt. Hier lesen wir die Bemerkung zum schon angesprochenen, 1973 von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute publizierten Memorandum, es habe das Problem „in einem kühnen Schritt wegzuoperieren versucht“.[3906] Er äußert sich auch hier ablehnend dazu.

In diesem Kontext sieht Ratzinger es als eine enge Interpretation des Textes, wollte man „daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass damit den evangelischen Kirchen das Priestertum und mit ihm die Eucharistie abgesprochen sei.“[3907] Er stellt dabei durchaus den Lehrdissens zwischen Katholischer Kirche und Orthodoxie einerseits und Protestantismus andererseits heraus und verweist auf den theologischen Dialog. Auffallend ist die Nennung von evangelischen „Kirchen“ und eine Bemerkung, mit der Ratzinger eine enge Interpretation relativieren will, wenn er sagt:

> „[D]ass die evangelischen Christen, die an die Gegenwart des Herrrn glauben, seiner Gegenwart auch teilhaftig werden, ist mit der hier wieder ins Gedächtnis gerufenen katholischen Lehre ganz und gar nicht verneint.“[3908]

Er führt dies jedoch nicht weiter aus, und so bleibt diese Bemerkung letztlich unbestimmt.[3909] In diesem Kontext ist sie aber am ehesten mit den Aussagen des Ökumenismusdekrets des II. Vaticanums zum protestantischen Abendmahl zu verstehen (vgl. UR 22). Ein größerer Rahmen theologischen Versuchs scheint nicht behauptet.

3903 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 869.

3904 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 872.

3905 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 872f.

3906 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 873.

3907 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 873.

3908 Joseph Ratzinger, Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874, hier: 873.

3909 Zur Frage der Wertschätzung des evangelischen Abendmahles bei Ratzinger siehe: Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche-Konfession-Religion 56), Göttingen 2011, 340f.

Zu würdigen ist bei diesem Text die klare Benennung innerkatholischer nachkonziliarer Probleme bei gleichzeitiger ökumenischer Offenheit.

3.3.1.82 Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974)[3910]

In diesem Beitrag analysiert Joseph Ratzinger anhand der offiziellen Dokumente zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat zwischen 1958 bis 1970 den Akt der Aufhebung der Anatheme vom 7. Dezember 1965, also einen Tag vor dem feierlichen Abschluß des II. Vatikanischen Konzils.[3911] Ratzinger zeichnet darin die Geschehnisse dieser Jahre nach und deutet sie. Sie verfolgten das ferne Ziel der Wiederherstellung der communio[3912] und darin gemäß altkirchlicher Ekklesiologie eingeschlossen die „Kommuniongemeinschaft“[3913]. Der Akt der Aufhebung der Anatheme bewirke dies aber nach dem Willen der Beteiligten noch nicht.[3914] Es gehe um das Wachsen der Liebe.[3915] Ratzinger bemerkt hier eine „Trennung von Theologie und Liebe, von Dogma, Kult Recht einerseits und von Liebe andererseits“.[3916] Ist diese Liebe theologisch oder human zu verstehen?[3917]

Es ist klar, daß Ratzinger von seiner eigenen theologischen Herkunft aus dem Kontext der frühkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie, wo die Liebe liturgisch verankert war, genau so fragen muß.

Anhand der Texte weist er nach, daß es sich um die „»Wiederherstellung der Liebe«“, d.h. der „Liebesgemeinschaft von Bischofsitz zu Bischofsitz“[3918] handelt und er kommentiert:

[3910] Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773. Dieser Beitrag ist ein Vortrag Joseph Ratzingers beim ersten ekklesiologischen Kolloquium vom 1. bis 7. April 1974 in Wien, das von der Stiftung Pro Oriente mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy und dem Päpstlichen Sekretariat für die Einheit der Christen veranstaltet wurde. Die Erstveröffentlichung erfolgte u.a. als: Joseph Ratzinger, Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen, in: IkaZ 3 (1974), 289-303. Der Text wurde später auch in die „Theologische Prinzipienlehre“ aufgenommen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1440 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1456.

[3911] Diese Dokumente sind gesammelt in: Τόμος Ἀγάπης / Tomos agapis, Vatican – Phanar (1958-1970), Rome/Istanbul 1971.

[3912] Vgl. Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 756.

[3913] Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 760.

[3914] Vgl. Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 761f.

[3915] Vgl. Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 761.

[3916] Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 762.

[3917] Vgl. Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 762.

[3918] Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 763.

> „Diese ekklesiale Agape ist nicht schon Kommuniongemeinschaft, trägt aber die Dynamik dazu in sich; sie ist als eine reale ekklesiale Verbindung anzusehen, die Kirchen als Kirchen verbindet.“[3919]

Als Mittel auf dem Weg zum vollständigen Ziel der Kommuniongemeinschaft sieht Ratzinger mit Blick auf die Dokumente die „Reinigung des Gedächtnisses“[3920] und damit „Verzeihung“.[3921] Jeder der Vertragspartner handele hier für seine Jurisdiktionsstruktur.[3922] Er vergleicht diese Vorgänge mit dem Völkerrecht, wo es auch „eine rückwirkende Nichtigkeitserklärung eines Vertrags“[3923] geben könne, bzw. mit nachträglichen gesamtkirchlichen Änderungen der Klassifizierung von Synoden und Konzilien.[3924]

In seiner abschließenden Würdigung sieht Ratzinger die Aufhebung der Anatheme und den Austausch der Pax zusammen und würdigt dies wie folgt:

> „Das Symbol der Spaltung ist durch das Symbol der Liebe ersetzt. Die Kommuniongemeinschaft ist freilich nicht wiederhergestellt. Aber nachdem der »Dialog der Liebe« ein erstes Ziel erreicht hat, ist »theologischer Dialog« verlangt … Agape und Bruderkuss sind an sich Terminus und Ritus der eucharistischen Einheit. Wo Agape als ekklesiale Realität ist, muss sie zu eucharistischer Agape werden.“[3925]

Dazu diene die weitere „»Gesundung des Gedächtnisses«“.[3926]

Dieser Beitrag ist bedeutsam, weil er Ratzingers eucharistische Ekklesiologie aus der Spiegelung der zerbrochenen kirchlichen Einheit zeigt. Die Annäherung geschieht hier durch Schritte, die eine wirklich ekklesiale Liebe zum Ausdruck bringen, also nicht bloß menschlich-diplomatische Höflichkeit meinen. Zugleich gibt es aber noch keine Kommuniongemeinschaft. Dies ist eigentlich eine Anomalie, die allerdings nicht das neue Erkalten der Liebe erfordert, wohl aber die weitere Reinigung des Gedächtnisses durch Taten der Liebe und durch theologischen Dialog.

3919 Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 763.

3920 Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 764.

3921 Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 765.

3922 Vgl. Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 767.

3923 Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 765.

3924 Vgl. Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 765.

3925 Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 772f.

3926 Joseph Ratzinger, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 773.

3.3.1.83 Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974)[3927]

Joseph Ratzinger beginnt diesen Beitrag mit einem Blick auf die Diskussionen um die Musica sacra nach dem II. Vaticanum. Konkreter Ausgangspunkt ist ihm die Bemerkung des Konzilskommentars von Rahner/Vorgrimmler zu Sacrosanctum Concilium, wo die Autoren feststellen, die kunstvolle Kirchenmusik stünde per se gegen das Wesen der Liturgie und das oberste Prinzip der Liturgiereform. Der Streit geht also um Sacrosanctum Concilium 114 (vgl. 112), wobei Rahner/Vorgrimmler behaupten, die hier gemeinte Pflege des thesaurus musicae sacrae könne auch außerhalb der Liturgie erfolgen. Innerhalb der Liturgie sei sie gegen die actuosa participatio gerichtet.[3928] In der Liturgie dürfe es demgemäß nur „Gebrauchsmusik“[3929] geben.

Ratzinger konzediert, daß es in der Liturgiekonstitution durchaus eine Spannung zwischen den genannten Elementen gebe,[3930] zugleich aber hebt er die Frage auf die prinzipielle Ebene des Verhältnisses zwischen dem Konzil selbst und seiner Umsetzung,[3931] das durch einen Prozeß gekennzeichnet sei, den er nach folgendem Schema beschreibt:

> „In der konziliaren Debatte vollzieht sich die Sensibilisierung für ein bisher nicht in dieser Schärfe namhaft gemachtes Problem …; im Gegeneinander von Fachleuten und Seelsorgern entsteht ein Übergewicht des pastoralen Anliegens … Der Text selbst wahrt im Ringen um die Einstimmigkeit eine schwierige Balance, wird aber dann doch von der neuen Sensibilität für die eine Seite der Frage her gelesen, und so wird aus der Balance ein sehr handliches Rezept.“[3932]

Nach der Darstellung dieses Schemas, das die Differenzierung der konziliaren Debatte positiv würdigt und die Vereinseitigung nachkonziliarer Interpretation beklagt, wendet sich Ratzinger wieder dem eigentlichen Problem zu, nämlich der Unterordnung von Kunst unter den Gebrauch:

> „In den Jahren, die seitdem verflossen sind, ist nun freilich die erschreckende Verarmung immer düsterer spürbar geworden, die entsteht, wo man dem Zwecklos-Schönen in der Kirche die Tür weist und sich statt dessen ausschließlich dem »Gebrauch« unterordnet.“[3933]

3927 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526. Diesen Beitrag verfaßte Joseph Ratzinger für die Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg. Seine Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: Franz Fleckenstein (Hg.), Gloria Deo – Pax hominibus. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg, Regensburg 1974, 39-62. Er wurde später in „Das Fest des Glaubens“ aufgenommen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 735 und Bibliographische Nachweise, ebd., 742.

3928 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 501.

3929 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 502.

3930 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 502.

3931 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 503.

3932 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 503.

3933 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 503.

In diesem Zusammenhang spricht er vom „Frösteln, das einem die glanzlos gewordene nachkonziliare Liturgie einjagt“ und „d[er] Langeweile, die sie mit ihrer Lust zum Banalen wie mit ihrer künstlerischen Anspruchslosigkeit auslöst“.[3934] Dies ist wohl seine bislang schärfste Kritik an der Reform selbst.

Im folgenden sucht Ratzinger eine Antwort auf das ursprüngliche Problem. Die theologische Reflexion darüber sei eher bescheiden. Offenbarungstheologisch interessant ist dann die Bemerkung, die Antwort müsse „innerhalb der geschichtlichen Identität des Christlichen, d.h. im Raum der Überlieferung gesucht werden“[3935], weil sowohl die Liturgie als auch die Musica sacra geschichtlich gewachsen seien. Beides betont er also hier als Wirklichkeiten, die dem einen Subjekt Kirche mit Blick auf ihre Geschichtlichkeit zukommen.

In einer weiteren Beschreibung des Problemhorizonts bietet Ratzinger von der Musik her eine Skizze der Entwicklung seit der Liturgischen Bewegung hin zu einer Liturgietheologie her, die „die einheitsgründende Macht gemeinsamen Hörens, gemeinsamen Staunens, gemeinsamen Angerührtseins in einer dem Wort entzogenen Tiefe nicht mehr“[3936] kennt.

Im eigentlichen Hauptteil des Beitrags will Ratzinger seiner vorherigen Analyse gemäß die Stellung der Theologie zur Musica sacra mit Blick auf die Geschichte der Kirche darstellen. Bezugspunkt dieser Darstellung ist die Lehre des hl. Thomas von Aquin.[3937] Der Aquinate behandele den besagten Themenbereich im Kontext der Tugend der religio[3938] und führt dazu, wie üblich, Gegenargumente an, die Ratzinger kommentiert: Die von Thomas erwähnte Ablehnung der Musica Sacra durch Hieronymus in der Überlieferung des Decretum Gratiani beweist nach Ratzinger zumindest die Existenz einer kunstvollen Kirchenmusik zu seiner Zeit.[3939] Das Argument, Papst Gregor der Große habe das Psallieren auf „niedere Kleriker, Subdiakone und notfalls Minoristen“[3940] beschränkt, stellt er nur dar. Das stärkste Argument liege in Kol 3, 16, wobei die geistlichen Gesänge auf das Gebet der mens, also das innere Beten, gedeutet würden.[3941]

3934 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 503.

3935 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 504.

3936 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 505.

3937 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 505. Er beginnt deswegen mit Thomas, weil „die Größe seines Werkes gerade auch darin besteht, dass es eine Spiegelung aller wesentlichen Kräfte der Überlieferung bietet.“ Ebd.

3938 Ratzinger bezieht sich, wie aus Fußnote 13 (ebd., 506) ersichtlich, auf: STh II II 91 1 und 2.

3939 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 507.

3940 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 507.

3941 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 507f.

Ratzinger bemerkt zudem, Thomas überliefere die Ablehung der Instrumentalmusik durch die frühere Kirche. In dieser Ablehnung würde häufig nicht erkannt, daß die Kirche des Altertums sich hier einerseits in „Kontinuität … mit dem Frühjudentum“[3942] befinde und darin auch die Ablehnung des Tempelkultes zum Ausdruck komme, wobei „kirchliche Liturgie praktisch zunächst nur in Verlängerung der synagogalen Liturgie, nicht des Tempelkultes entwickelt werden konnte.“[3943] Dies sei deshalb notwendig gewesen, weil „es im christlichen Kult … um einen Bruch“[3944] mit dem alttestamentlichen Tempel gehe.

Hier knüpft Ratzinger also wieder an seine alte Überzeugung über die Neuheit des Christlichen an, um sie aber sogleich auch vor Mißverständnissen zu schützen und zu ergänzen. Daß er sich dieser Mißverständnisse mittlerweile sehr bewußt ist, haben verschiedene Beiträge seit dem Vortrag vor dem Klerusverband gezeigt. Ratzinger formuliert nun also die vorsichtige Anfrage, ob von Joh 2, 13-22 her nicht auch etwas vom Tempel „durch die christologische Transformation hindurch“[3945] im christlichen Kult bleiben mußte. Diese Frage an dieser Stelle zu formulieren, heißt, sie umgehend zu bejahen.

Ratzingers Hauptbezugspunkt ist übrigens ganz bewußt Thomas von Aquin, weil die bei ihm bezeugte Tradition die diese Auseinandersetzungen als jene der frühen Kirche erweise. Der Aquinate verbinde die Frage der Instrumentalmusik auf einer prinzipiellen Ebene „mit der Problematik von Gesetz und Evangelium“.[3946] Dadurch wird deutlich, daß Ratzinger bei Thomas den eigentlichen status quaestionis voll erfaßt sieht. Thomas stehe in der platonischen Vätertradition, bei der das sinnliche Gesetz dem geistigen Evangelium entgegengesetzt würde und Instrumentalmusik dem Sinnlichen zugeordnet sei.[3947]

Ratzinger kommt von hier auf die Begegnung zwischen „jüdische[m] Glaube[n] mit philosophischer Frömmigkeit“[3948] im Bereich der antiken Diaspora und der zeitgleich wachsenden Bedeutung der Synagoge in Palästina zu sprechen, die beide eine „Vergeistigung“ des Kultes bewirkten.[3949] Bei Thomas sei aufgrund der Traditionszeugen (wie etwa Augustinus), die auf dieser Vergeistigung insistierten, der Blick auf eine systematische Darstellung der Musica sacra verstellt gewesen. Sie werde vielmehr hier bereits pädagogisch-funktional ver-

[3942] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 508.
[3943] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 508f.
[3944] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 511.
[3945] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 512.
[3946] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 509.
[3947] Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 509.
[3948] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 509.
[3949] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 510.

standen, wenngleich Thomas auch das Material für eine gute Aufarbeitung der Musica Sacra biete.[3950]

Einen zweiten Problemhorizont, ebenfalls von der antiken Philosophie herrührend, macht Ratzinger in einer Anwendung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus, und zwar dann, wenn sie zum Ausdruck bringen wolle, daß Gott durch das äußere Lob nicht affiziert würde.[3951] In der Konsequenz des aristotelischen Denkens führe hier sogar Gebet zur Identifizierung „mit Ich-Pflege", d.h. „mit der Pflege dessen, was die Götter am meisten lieben: der Vernunft."[3952] Heute falle man wieder in solche Vorstellungen zurück, „und so bleibt über der Theorie der Liturgie ein rationalistischer Schatten."[3953]

Indem er auf das erste Problem, also die Frage der Vergeistigung antworten will, ergänzt Ratzinger, daß „die Verchristlichung des Alten Testaments nicht einfach Vergeistigung", sondern auch „Inkarnierung"[3954] bedeute.

Mit seinen Einwänden stellt Ratzinger die Legitimität der Begegnung von frühem Christentum mit dem Platonismus keineswegs prinzipiell in Frage, wenn er auch die diesbezüglichen Übertreibung mancher Väter bemängelt.[3955] Diesen Übertreibungen gegenüber antwortet er mit dem eigentlichen Prinzip christlicher Vergeistigung gemäß 2 Kor 3,17, dem verklärten Herrn:

> „Der Herr ist »der Geist« gerade als der, dessen Leib nicht in der Verwesung bleibt (Ps 15,9 f. LXX = Apg 2,26), sondern von der Lebensmacht des Geistes ergriffen wurde. Die Christologie markiert den zentralen Unterschied zur platonischen Vergeistigungslehre; ihr Hintergrund aber ist die Theologie der Schöpfung, deren innere Einheit durch die Christologie nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird."[3956]

In der Überarbeitung von „Vom Sinn des Kirchbaus" 1977 wird er genau diesen Punkt wieder aufgreifen,[3957] d.h. er hat sich in diesen Jahren intensiv mit dem ganzen Themenbereich beschäftigt. Wenn wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften mitberücksichtigen, dann hat Ratzinger die Bedeutung dieser neuen Akzentuierung ganz konkret in der Erarbeitung seiner Christologie im Zusammenhang mit der christlichen Relecture des Alten Testamentes erkannt.[3958]

3950 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 513f.

3951 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 515.

3952 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 515.

3953 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 515.

3954 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 510.

3955 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 510.

3956 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 511.

3957 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1207.

3958 Die Regensburger Vorlesungsmitschrift bezeugt: „die Vergeistigung des AT, wie Jesus sie vornimmt, ... Freigabe in sein Gottesverhältnis und in seinen Gehorsam hinein. Anders gesagt: Die christliche Spiritualisierung ist eine Inka-

Die soeben angeführten Zeilen sind in ihrer Dichte für Ratzingers Liturgietheologie von enormer Bedeutung. Sie zeigen heilsgeschichtlich die innere Verhältnisbestimmung der beiden Testamente zueinander. In der Frage dieser Verhältnisbestimmung sieht Ratzinger die eigentliche Kernfrage des christlichen Kultes.[3959] Diese führt ihn aber eigentlich zurück in die ganze Kontroverse um den Bilderstreit, den er heute neu aufkommen sieht.[3960] Die soeben angeführten Zeilen jedenfalls betonen auch die Kongruenz zwischen Schöpfung und Erlösung und ihre innere Verwiesenheit aufeinander. Christologie vergeistigt also die Schöpfungstheologie. In der Christologie ist auch eine starke pneumatologische Spur zu bemerken. Dies führt zum christlichen Prinzip von Vergeistigung, mit dem man auch die Philosophie beurteilen kann. Die anthropologische Grundlage ist dadurch in der pneumatischen Christologie zugleich ganz aufgehoben und in ihrem Eigenwert nicht aufgelöst.

Es geht Ratzinger um „Vergeistigung“ als „Aufnehmen der Schöpfung in die Seinsart des Heiligen Geistes …, wie es im gekreuzigten und auferstandenen Christus vorvollzogen ist.“[3961]

Den Problemhorizont arbeitet Ratzinger konkret mit Blick „auf zwei innerchristliche Quellen“ auf, nämlich „d[ie] lebendig[e] liturgisch[e] Erfahrung“[3962] sowie die von den Psalmen her vermittelte Theologie. In diesem Sinne verweise auch Thomas auf Psalm 33, 2-4[3963]. Ratzinger kommentiert:

> „Freude am Herrn erscheint hier als etwas Sinnvolles und Schönes; das Frohwerden im gemeinsamen Lobpreis auf ihn und das Innewerden seiner Lobwürdigkeit im festlichen Musizieren rechtfertigt sich selbst jenseits aller Theorien. Mit dem Aufnehmen dieses Psalmworts spricht Thomas sachlich ein Ja zur Freude, die sich ausdrückt, die als ausgedrückte eint – auch und gerade die mit einbeziehend, die »hören«; ihr Ausdruck aber erscheint als eine Präsenz der Herrlichkeit, die Gott ist: dieser Herrlichkeit respondierend nimmt sie *selbst* an ihr teil.“[3964]

---

rnierung. ... (I)hr Bezugspunkt ist nicht eine Philosophie, sondern eine Person, der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83f.

3959 Dies ist aus folgender Problemstellung ersichtlich: „Bedeutet die faktische Anknüpfung der Urkirche allein an die Synagoge einen definitiven und streng grundsätzlich zu nehmenden Bruch mit der Idee des Priesterlichen oder muss, durch die christologische Transformation hindurch, auch das wahre Erbe des Tempels weitergehen? Dies ist eins der Beispiele, an denen greifbar wird, wie wenig das Problem der richtigen Verhältnisbestimmung der Testamente endgültig ausgestanden ist.“ Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 512.

3960 „Dass diese Entscheidung [sc. für die bildliche Darstellung, Anm. S.C.] in der nachkonziliaren katholischen Kirche weitgehend in Frage gestellt und die Bildlosigkeit als das einzig Mögliche propagiert wird, entspringt derselben Einstellung, die »eigentliche Kirchenmusik« aus dem Gottesdienst entfernen will; es zeigt zugleich, wie nah die Fragen von damals und heute beisammen liegen, wenn man durch die Oberfläche hindurch auf die Wurzeln vordringt.“ Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 512f..

3961 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 519f.

3962 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 516.

3963 In: STh II 91 1 und in seinem Psalmenkommentar zu Ps 33, 1-4. Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 516[31].

3964 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 516.

Konkret sieht er hier den alttestamentlichen Topos der Verherrlichung, der innerhalb des Alten Testaments in der Schöpfungstheologie begründet sei. Ratzinger regt an, dieses Motiv „christologisch (Christus als die uns zugängliche Herrlichkeit Gottes) und pneumatologisch (Pneuma spricht, seufzt, dankt in uns) zu vertiefen.“[3965]

Dies verbindet er mit dem Thema des kosmischen Lobs. Die Psalmen lobten den Schöpfer und brächten zugleich die Klage des Menschen zum Ausdruck. Dies alles bringt er wiederum in eine christologische Synthese: „»Verherrlichung« ist der zentrale Grund, weshalb christliche Liturgie kosmische Liturgie sein, das Christusmysterium gleichsam mit den Stimmen der Schöpfung instrumentieren muss.“[3966]

Mit diesem Motiv der Verherrlichung, das er als eigentlichen Grund der Kirchenmusik ausgemacht hat und bei Thomas bereits angesprochen findet bringt er noch einige andere Gedanken des Aquinaten in Zusammenhang: Musik steigere die Ehrfurcht.[3967] Durch das Gotteslob steige der Mensch zu Gott empor und verwandele ihn.[3968] „Wer die verwandelnde Macht großer Liturgie, großer Kunst, großer Musik je erfahren hat, weiß dies.“[3969] Gerade diese letzte Bemerkung ist interessant, insofern der Begriff der Verwandlung hier nicht zuerst *theologisch* grundgelegt ist. Neuere Liturgietheologie ist geneigt, Verwandlung als gewissermaßen theologische Bewegung der Eucharistie zu fassen, keineswegs aber ihrer wie auch immer gearteten Form oder ihrem Ausdruck zuzusprechen, oft genau im Sinne des von Ratzinger eingangs beklagten Rationalismus.

Im vorliegenden Beitrag kommt Ratzinger aber auch auf sehr konkrete Punkte. Das Prinzip der Vergeistigung, dessen Übertreibung er ablehnt, hält er an sich aufrecht und sieht in ihm einen Maßstab, Musik nach ihrer Kultfähigkeit zu hinterfragen, was auch Konsequenzen für die Inkulturation habe. Ekstatische Musik sei ausgeschlossen.[3970] „Die Vergeistigung der Sinne ist die wahre Vergeistigung des Geistes.“[3971] Im Zusammenhang mit der Inkulturationsfrage kritisiert er, daß man zwar eine Öffnung der Kirche anderen Kulturen gegenüber begrüßt habe, aber „vergessen zu haben scheint, dass auch die Länder Europas eine Musik-

[3965] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 517.
[3966] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 517.
[3967] Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 519.
[3968] Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 517f.
[3969] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 518.
[3970] Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 520.
[3971] Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 520.

überlieferung aufzuweisen haben …, die aus dem Herzen der Kirche und ihres Glaubens selbst gewachsen ist.“[3972]

Bemerkenswert ist, daß Ratzinger auch das von Thomas vorgetragene Traditionsargument des Vorrangs der Vokalmusik würdigt, obwohl er sich als Musikliebhaber sichtlich irgendwie dagegen sträubt.[3973] Seine Würdigung erfolgt aus ekklesiologisch-offenbarungstheologischen Gründen: „Andererseits schiene es mir doch bedenklich, eine so lang verwurzelte Überlieferung als völlig gegenstandslos beiseite zu schieben.“[3974] Einen inneren Sachgrund sieht er im logos incarnatus. Dessen Liturgie müsse „in einer spezifischen Weise wort-orientiert“[3975] sein. Dabei setzt er sich aber ab vom „banalen Rationalismus der Nachkonzilszeit“[3976].

In seiner eigenen Schlußsynthese fordert Ratzinger eine Liturgie, die allen Gläubigen offen stehen müsse. „[D]ass Einfache ist aber nicht das Billige. Es gibt die Einfachheit des Banalen und es gibt die Einfachheit, die Ausdruck der Reife ist.“[3977] Gefordert sei zudem keineswegs die Uniformität.[3978]

Er beklagt mit Blick auf die actuosa participatio „ein[e] fatal[e] Verengung“.[3979] Er sei, eventuell beeinflußt durch die Liturgiekonstitution (SC 28 und 30), identifiziert worden als „äußere Aktivität“, wogegen Ratzinger „Hören …, geistliches Mitvollziehen“[3980] als mit dem liturgietheologischen Grundprinzip völlig konform anführt.[3981]

Dieser Beitrag ist für Ratzingers Liturgietheologie von großer Bedeutung. Neben seinem eigentlichen Anliegen, einer theologischen Begründung der Musica sacra, thematisiert er die Frage des Verhältnisses beider Testamente zueinander als Grundproblem aktueller Liturgietheologie. Er selbst wendet die christologische relecture des Alten Testamentes mit der in ihr enthaltenen Pneumatologie konsequent auf die Liturgie an. Zudem gibt der Beitrag Hin-

---

3972 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 526.

3973 So betont er etwa das historische Mißverständnis, auf dem es beruht. Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 508 und 521.

3974 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 521.

3975 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 521.

3976 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 522.

3977 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 523.

3978 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 518. „Merkwürdigerweise hat der nachkonziliare Pluralismus sich wenigstens in einem Punkt uniformierend erwiesen: dass er eine bestimmte Höhe des Ausdrucks nicht mehr gestatten will.“ Ebd.

3979 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 524.

3980 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 524.

3981 Das Hören als liturgischen Akt besonders herausgestellt hat, in Ergänzung zu Äußerungen von Guardini über das Schauen, Johannes Overath. Vgl. Johannes Overath, Bestimmungen der Konzilskonstitution, in: Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik (2 Bände), Kassel/Basel/Tours/London 1976, 388.

weise für eine systematische Erfassung der Kulttheologie Ratzingers, die viele theologische Gebiete miteinander verbindet.

3.3.1.84 Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? (1975)[3982]

Joseph Ratzinger bemerkt kritisch zu der ihm im Titel vorgegebenen Fragestellung, daß diese vielmehr auf das bleibend Konstitutive des Glaubens angesichts der kulturellen Krise des Verständnisses von Tradition zielen müsse.[3983] Damit ist dieser Beitrag einerseits im Kontext seiner Erörterungen über die Traditionskrise zu sehen, wie er sie bereits in „Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung“[3984] ausgeführt hat. Andererseits entwickelt Ratzinger seine Gedanken in der Auseinandersetzung mit der durch Hegel in Gang gesetzten philosophischen Entwicklung, das Sein und davon abhängig die Wahrheit immer mehr mit der Zeit zu identifizieren und damit Wahrheit zu relativieren.[3985] Ratzinger verortet in diesem philosophischen Problem die entscheidende Grundfrage des ihm gestellten Themas und konkretisiert sie in Richtung der Metaphysik:

> „Gibt es im Wandel der geschichtlichen Zeiten eine erkennbare Identität des Menschen mit sich selbst? Gibt es eine menschliche »Natur«? Gibt es die Wahrheit, die unbeschadet ihrer geschichtlichen Vermittlung in aller Geschichte wahr *bleibt*, weil sie wahr *ist*? Die Frage der Hermeneutik ist letztlich die ontologische Frage als Frage nach der Einheit der Wahrheit in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Offenbarungen.“[3986]

In einem weiteren Ansatzpunkt des vorliegenden Beitrags widmet sich Ratzinger den von Heinrich Schlier ausgemachten Bekenntnistypen bei der Herausbildung des Credo.[3987] Diese Linien zeichnet Ratzinger nach. Dabei geht es um die Verbindung des nominalen Seinsbe-

---

3982 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69. Dieser Beitrag erschien zuerst in der Festschrift zum 65. Geburtstag von Johann Auer und wurde später in die „Theologische Prinzipienlehre“ aufgenommen. Ursprünglich wurde er als Vortrag zu einer Tagung des ökumenischen Gesprächskreises am 9. und 10. April 1973 gehalten. Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv?, in: Heribert Roßmann (Hg.), Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer zum 65. Geburtstag, Regensburg 1975, 11-19. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 9/2, 1143 und Bibliographische Nachweise, ebd., 1161.

3983 Vgl. Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 54f.

3984 Vgl. Joseph Ratzinger, Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung (1974), in: JRGS 9/1, 476-497. (Von uns nicht behandelt).

3985 Vgl. Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 55. Hier ergeben sich auch Querverbindungen zur marxistischen Ideologie. Vgl. Ebd. 56. Ähnlich in: Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 185.

3986 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 56f.

3987 Siehe dazu die Darstellung von Thomas Stübinger zur Dogmenentwicklung bei Schlier. Vgl. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 79-89, vor allem: 88f. Stübinger verweist auf Parallelen in den Jesus-Büchern von Papst Benedikt XVI. Dieser bewege sich „auf der Spur Schliers, allerdings ohne diesen ausdrücklich zu erwähnen“. Ebd., 88[161]. Vorliegender Beitrag belegt, daß sich Ratzinger schon seit langem mit dem diesbezüglichen Denken Schliers ausdrücklich vertraut gemacht hat.

kenntnisses mit dem heilgeschichtlichen. Dies expliziert er mit kulttheologischen Gedanken:

> „In dem Maß, in dem für das nominale Bekenntnis der Sohn-Gottes-Titel bestimmend wird, tritt auch das Wissen um die Präexistenz Jesu hervor, der als Sohn immer schon beim Vater ist. Im selben Maß wird Menschwerdung als Heilsereignis von Gott her erkannt, bis sie schließlich in Hebr 10, 5-10 förmlich als Wortgeschehen, als Gebetsgeschehen zwischen Vater und Sohn ausgelegt und so mit der Kreuzestheologie zusammengeschlossen wird … Inkarnation ist worthafte Annahme des Kreuzesleibes im pneumatischen Gespräch von Vater und Sohn. Die Ausweitung des verbalen, heilsgeschichtlichen Bekenntnisses hinter das Kreuz zurück ins Leben Jesu und die Ausweitung des nominalen, substantivischen Bekenntnisses in die Sohnschaftsaussagen hinein treffen sich und verschmelzen ineinander.“[3988]

Diese Synthese verbindet nicht nur die beiden Bekenntnistypen, sondern verankert auch Kreuzes- und Inkarnationstheologie im liebenden innertrinitarischen Austausch.

Von daher kommt er auf die Kontroverse von Pierre Benoît und Oscar Cullmann über das Verhältnis von christologisch-heilsgeschichtlichem und trinitarisch-metaphysischem Glaubensbekenntnis zu sprechen. Gegen Cullmann hat Benoît und in seiner Folge Henri de Lubac Letzteres betont, das auch „die Einheit der Testamente“[3989] aufweise. Ratzinger bemerkt des weiteren im Anschluß an de Lubac, daß allein die trinitarische Struktur das Credo den Glaubensakt als „Übertragung der eigenen Existenz an den trinitarischen Gott“[3990] ermögliche und so das Glaubensbekenntnis davor bewahre, zu einer Ansammlung von zu glaubenden Einzelaussagen zu werden. „[D]er Glaube ist demnach ein einziger, wie der dreieinige Gott einer ist.“[3991] Ratzinger verortet in dieses Bekenntnis zu dem einen Gott auch die sich an Israel richtende ethische Forderung, die er aber nun universalisiert sieht.[3992]

Ein weiterer Gedanke von Henri de Lubac führt Ratzinger wie in „Die Einheit des Glaubens“[3993] wieder zu seiner kommunialen Sicht des Credo. Dabei macht er die communio des dreifaltigen Gottes als Seinsgrund aus und bemerkt:

> „Von da aus lässt sich nun verstehen, wieso die Einheit des Objekts [des Glaubens, Anm. S.C.] auch die des Subjekts einschließt: Trinitarischer Glaube ist communio, trinitarisch glauben heißt: communio werden. … Das Ich des Credo schließt also den Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen Ich ein.“[3994]

[3988] Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 60.

[3989] Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 61.

[3990] Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 61.

[3991] Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 62.

[3992] Vgl. Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 62f.

[3993] Vgl. Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 184.

[3994] Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 63.

Genau hier sieht er nun die Lösung des eingangs formulierten philosophischen Problems. Mit Rückgriff auf die augustinische Memoria-Lehre erkennt er das neue „transtemporale Subjekt, die communio Ecclesiae“ als „Vermittlung zwischen Sein und Zeit.“[3995] Von da her erscheint auch das Gedächtnis als Grundakt christlichen Glaubens.[3996] Hier knüpft er wiederum an Gedanken aus seinem Beitrag „Die Einheit des Glaubens“ an.[3997]

Ratzinger sieht in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, die Memoria-Lehre mit Blick auf das Johannesevangelium biblisch zu begründen. Bei der Perikope der Tempelreinigung zeige sich

> „so etwas wie eine erkenntnistheoretische Reflexion … Christliches Glauben und Erkennen besteht demnach in dem Gefüge: der Schrift und dem Wort Jesu (Altes Testament + Neues Testament) in der pneumatischen Erinnerung der Jüngergemeinschaft glauben.“[3998]

Dabei erscheint der Geist als „Träge[r] der Erinnerung“[3999].

Der Blick auf das eine Subjekt des Glaubens als „Einheitspunkt der Inhalte“ verbiete eine „Umschmelzung von Wahrheit in Zeit“.[4000]

Ratzinger formuliert auf dieser Grundlage die Eingangfrage in jene um, „ob jenes Gedenken noch gelebt werden kann, durch welches die Kirche Kirche wird und ohne das sie ins Wesenlose zerfällt“ und beantwortet sie mit Blick auf die Liturgie: „[D]ie Eucharistiefeier, der Vollzug der Sakramente, des Wortes, sind Elemente dieser Identität“ gleichwie deren „Grundgestalt“[4001] die apostolische Sukzession ist.

Dies expliziert er im Gegenentwurf zu den damals von einigen Theologen geforderten Kurzformeln des Glaubens, die er als Schreibtischprodukt entlarvt, das nicht Ausdruck lebendigen kirchlichen Lebens sein könne. Hier wird seine Kritik sehr deutlich:

> „Auch ohne ausführliche Analysen dürfte einsichtig sein, dass auf dem Holzweg ist, wer Christentum von Formeln – vom Schreibtisch – her aufbauen will. Es gehört zu den Krankheiten der Kirche von heute, dass sie ihre Erneuerung weitgehend auf diese und ähnliche Weisen versucht. Nichts Lebendiges ist so entstanden, natürlich auch die Kirche selber nicht.“[4002]

3995 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 64.

3996 Vgl. Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 64.

3997 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission (1973), in: JRGS 9/1, 159-210, hier: 175.

3998 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 65f.

3999 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 66.

4000 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 64.

4001 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 65.

4002 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 67.

Seine Antwort auf diese kirchliche Krankheit gründet in der Logostheologie, die er dem künstlichen Schreibtischwort gegenüberstellt. Die Kirche

> „ist entstanden, weil jemand sein Wort gelebt und gelitten hat; durch seinen Tod hindurch ist sein Wort als das Wort überhaupt, als der Sinn allen Seins, der Logos begriffen worden.“[4003]

So ist auch die Übernahme des Wortes in der Kirche nach Ratzinger letztlich organisch. Das Glaubensbekenntnis verdanke seinen Ursprung dem gelebten Katechumenat: „Das Leben erschloss das Wort, und das Wort formte das Leben.“[4004] Wenn er dabei die Wortflut der Formelversuche als „Inflation ungedeckter Worte“[4005] sieht, zeigt dies, daß er das Glaubensbekenntnis als solches als durch den Logos und den Lebensvollzug der Kirche gedeckt sieht. So ist verständlich, warum er mit Nachdruck eine Erneuerung des Katechumenates als Einübung in den lebendigen Glauben fordert.[4006]

In „Die christliche Brüderlichkeit“ hat er „das Wort“ als „Währung des Geistes“[4007] bezeichnet, also auch dort einen Wechselbezug von Wort und Geist erkannt. Hier nun bemerkt er:

> „Die Formeln leben von der Logik, die sie trägt, die Logik aber lebt vom Logos, von dem Sinn, der sich ohne das Mitgehen des Lebens nicht erschließt – er ist an den »Zirkel« der communio gebunden, der nur im Ineinander von Denken und Leben betreten werden kann.“[4008]

Das Leben der kirchlichen Communio garantiert also letztlich gemäß Ratzingers Darstellung die pneumatische Vermittlung des Logos. So wird deutlich, wenn er als bleibend wesentlich für das Christliche festhält:

> „Was also ist »heute« für den christlichen Glauben konstitutiv? Nun, eben das, was ihn überhaupt konstituiert: das Bekenntnis zum dreieinigen Gott in der Communio der Kirche, in deren feierndem Gedenken die Mitte der Heilsgeschichte – Tod und Auferstehung des Herrn – Gegenwart ist.“[4009]

Hier versteht Ratzinger also die Eucharistiefeier als kirchliche Memoria des Paschamysteriums Christi als des Zentrums der Heilsgeschichte und liegt damit auf der Linie der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (vgl. SC 6), ohne ausdrücklich darauf zu verweisen.

Dabei macht er eine Dynamik aus, die auf das Leben des Dreifaltigen Gottes ausgerichtet ist, womit er an das Moment der existentiellen Übergabe anknüpft. Das sich in der Euchari-

---

4003 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 67.

4004 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 67.

4005 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 67.

4006 Vgl. Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 69.

4007 Joseph Ratzinger, Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104, hier: 102.

4008 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 68.

4009 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 68.

stie vollziehende Zentrum der Kirche zielt darauf, den Gläubigen in die göttliche Liebe einzugliedern über „den Weg“, der „der Logos [ist]“. Ratzinger bemerkt dazu:

> „Dieser Weg heißt Tod und Auferstehung; der trinitarischen communio entspricht die sakramental-reale communio des Lebens aus dem Glauben, für die der Mensch in Tod und Auferstehung seiner Bekehrung gereinigt wird.“[4010]

Dies ist letztlich wieder eine Variation des Zusammenhangs von Glaube und Sakrament, Eucharistie und Leben, wie er uns in Ratzingers Promotionsschrift begegnet, bereichert durch den Rückgriff auf die Logostheologie.

3.3.1.85 »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975)[4011]

Dieser Beitrag Joseph Ratzinger zum Mainzer Domjubiläum 1975 gliedert sich in drei Teile. Zunächst stellt er den Schriftbefund bezüglich der Tempeltheologie dar, dann die Entwicklung hin zum christlichen Kirchengebäude und schließlich legt er Folgerungen für die Gegenwart vor.

Der Schriftbefund wird von Anfang an im Sinne der christlichen relecture des Alten Testamentes vorgelegt, wie er nach einigen vorbereitenden Arbeiten ganz deutlich in „Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik“ hervortrat. Es geht darum, zu zeigen, wie

> „die Hoffnung des Alten Bundes sich im Angesicht des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus verwandelt und vertieft.“[4012]

Wesentlicher Zugang ist Ratzinger diesmal das Wort von den lebendigen Steinen im Ersten Petrusbrief,[4013] dessen alttestamentliche Wurzeln er seiner Hermeneutik gemäß mit Blick auf die Nathansprophetie von 2 Sam 7, 5.11 aufweisen will. Hier zeige sich bereits ein „Umbruch in der religiösen Geschichte der Menschheit“[4014], der erst nach der Passion Jesu

---

4010 Joseph Ratzinger, Was ist für den christlichen Glauben konstitutiv? (1975), in: JRGS 9/1, 54-69, hier: 68.

4011 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461. Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag Joseph Ratzingers zum 1000jährigen Weihejubiläum des Mainzer Doms 1975. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«, in: Walter Seidel (Hg.), Kirche aus lebendigen Steinen, Mainz 1975, 30-48. Er wurde später in „Ein neues Lied für den Herrn“ aufgenommen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 734 und Bibliographische Nachweise, ebd., 741.

4012 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 443.

4013 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 443-445.

4014 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 446.

vollends klar wurde: „Den Bau Gottes führt Gott selber auf.“[4015] Und es wird ein Bau aus Menschen sein, hier konkret im davidischen Königtum benannt.[4016] Dies deutet Ratzinger ganz konkret auf die Kirche, die sich menschlicher Machbarkeit entziehe.[4017]

Diese alttestamentliche Wurzel deutet Ratzinger nun in Verbindung mit der Perikope von der Tempelreinigung, die von Anfang an ja für seine Liturgietheologie von großer Bedeutung ist. Unter Bezugnahme auf Joh 4,23 sieht Ratzinger auch hier auf der Linie seiner früheren Deutungen[4018] im Sinne der messianischen Kultreform.[4019] Dabei betont er nun auch den universalisierenden Charakter dieser Geste Jesu. Das hatte er bereits in seinem Brief an den Architekten angesprochen, aber dort nur kurz erwähnt.[4020] Ausgehend vom „Vorhof der Völker“ vermittelt Ratzinger nun diesen Gedanken inhaltlich.

Unter Verweis auf das Deutewort von Joh 2,18 ist die Tempelreinigung „Todesprophetie“ und „Verheißung seiner Auferstehung“.[4021] Diese Formulierungen, die Ratzinger auch in „Der Geist der Liturgie“[4022] der Sache nach[4023] beibehalten wird, fallen in den von uns untersuchten publizierten Beiträgen hier zum ersten Mal.[4024] Dies bringt er mithilfe des Motivs der gegen Jesus gerichteten Anklage, er werde den Tempel auflösen, in Verbindung mit der Stephanusrede, die er bereits in einem früheren Beitrag theologisch ausgewertet hatte.[4025] Die Synthese dieser Deutung lautet:

> „Der gekreuzigte Leib Jesu Christi, der seine Hände ausbreitet auf die ganze Welt hin (vgl. Joh 12,32), ist die Stätte, in der sich Gott und Mensch begegnen. … Der Auferstandene ist … der Quell des Geistes, durch den Anbetung in Geist und Wahrheit möglich wird.“[4026]

4015 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 446.

4016 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 446.

4017 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 460f.

4018 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 145 und Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 158.

4019 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 448.

4020 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 278.

4021 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 449.

4022 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 55.

4023 Hier heißt es „Kreuzesprophetie“. Ebd.

4024 Wenn wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gelten lassen, so deuten sie darauf hin, daß Ratzinger sich dies im Rahmen seiner Regensburger Christologievorlesung von 1970/71 erarbeitet hat. Vgl.: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 86, J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49-51.

4025 Vgl. Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450f.

4026 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 450.

Nun ist „der geistige Tempel … nicht mehr spirituelle Floskel, sondern mit Leib und Blut bezahlte Wirklichkeit.“[4027]

Im vorliegenden Beitrag wird gegenüber früheren Texten, die dieser Thematik gewidmet sind, die Pneumatologie stärker betont. Sie wird mit Verweis auf Joh 4 zugleich mit einer Schriftstelle verbunden, die für die christliche Liturgietheologie eine der grundlegenden ist, aber heute durchgängig dazu angeführt wird, um den Bruch mit dem fleischlichen Tempelkult zu verdeutlichen. Ratzinger geht hier einen deutlich anderen Weg, in der Linie seiner pneumatologischen Christologie.

Aus dieser Perspektive heraus fragt Joseph Ratzinger konkret angesichts des Domjubiläums nach der Legitimität steinerner christlicher Kirchengebäude. Mit Blick auf die auch nach dem Tode Jesu fortdauernde Tempelfrömmigkeit der Apostel bemerkt er „Kontinuität und Bruch in einem“;[4028] sie gehen zwar zum Tempel zur Stunde des Gebetes, gedenken aber des wahren Abendopfers. Weiter führt er an, daß sich aus diesem Grund die Apostel nur im quasi synagogalen Teil des Tempels, der Halle Salomons, aufhielten. Die eigentliche Wende zeige sich in der unterschiedlichen Gebetsrichtung zum Judentum, wozu Ratzinger sich auf die bekannten Studien von Erik Peterson[4029] bezieht.

Im publizierten Werk Ratzingers stoßen wir im Verlauf unserer Untersuchung also erstmals auf die Frage der Gebetsrichtung. Deren Symbolik faßt er hier kosmisch als auf die Sonne gerichtet, die wiederum auf den Auferstandenen verweise.[4030] Die „Ostung“ sei aus dieser Symbolik heraus „über Jahrhunderte hin zum Grundgesetz des christlichen Kirchenbaus geworden“ und „Ausdruck der Allgegenwart der versammelnden Macht des Herrn“.[4031] Diese Formulierung könnte eine mögliche Anspielung auf die Ubiquitätslehre Luthers sein, mit der Ratzinger sich ja zuvor durchaus auseinandergesetzt hatte, um eventuell zu Recht bestehende Anliegen des Reformators ins katholische Denken zu integrieren.[4032]

Ratzinger bemerkt des weiteren, daß die frühe Kirche „nicht das Ende heiliger Räume“[4033] propagiert habe. Mit Blick auf die Kirchengeschichte des Eusebius stellt er schlicht fest:

4027 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 450f.

4028 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 451.

4029 Erik Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg 1959.

4030 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 453.

4031 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 453.

4032 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 284.

„Als Konstantin sein Toleranzedikt für die Christen verkündete, hatte der Kirchenbau bereits seinen festen Typus gefunden.“[4034]

Aber selbst angesichts dieses historischen Faktums fragt Ratzinger nochmals nach seiner Legitimität. Über die Gründe für christliche Kirchenbauten in der Antike „wird wohl immer gestritten werden.“[4035] Er selbst jedenfalls schließt sich der Theorie an, „die die früheste Gestalt der christlichen Basilika aus der Theologie der Märtyrer erklärt.“[4036] Demnach würde die Adaptierung der für den Kaiserkult vorgesehenen Basilika zu einem christlichen Kultort auch die Ablehnung des Kaiserkultes bis hin zum Martyrium zum Ausdruck bringen.[4037] Die Lebenshingabe der frühen Christen „ist gleichsam in diesen Raum eingelassen.“[4038] Die Basilika werde Ausdruck des neuen Kultes, in dem „Gott sich durch die Passion der Seinigen sein lebendiges Haus baut und gerade so auch den Stein in seinen Dienst nimmt.“[4039] Bezugspunkt des Sakralbaus sei nun „nicht die Torarolle, sondern der lebendige Herr“[4040]. Wiederum wird deutlich, wie stark Ratzingers Liturgietheologie von der Christologie her bestimmt ist. Ausdrücklich bemerkt er: „Das christologische Moment … tritt gleichsam in die Raumgestalt ein.“[4041]

Als weitere Prinzipien christlichen Kirchenbaus benennt Ratzinger sodann die Inkarnation und die Verherrlichung, womit er sachlich an seine Regensburger Ausführungen zur Musica sacra aus dem Vorjahr anknüpft.[4042] Die Vorstellung habe sich mehr und mehr entwickelt, „dass gerade Gottes Fleischwerdung sein Eintreten in die Materie war“, die selbst nun

---

4033 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 453.

4034 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 453.

4035 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 454.

4036 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 454. Ratzinger bezieht sich hier in FN 11 auf Bernhard Kötting, Die Gestaltung des Kultraumes in der frühen Kirche, in: ders. Ecclesia peregrinans II, Münster 1988, 186-198 sowie auf Louis Bouyer, Architecture et liturgie, Paris 1991.

4037 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 454.

4038 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 454.

4039 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 454f.

4040 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 455.

4041 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 455.

4042 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 517.

„Gefäß des Wortes werden soll“.[4043] Daraus entstehe „Verherrlichung“ als „Versuch, die Erde bis in den Stein hinein zum Lobpreis zu machen und so die kommende Welt vorwegzunehmen.“[4044]

Verherrlichung beruht also nach Ratzingers hier vorgelegten Sicht auf einer inkarnationstheologischen Grundlage und beinhaltet eine eschatologische Perspektive. Sie verbindet somit gewissermaßen exitus Gottes mit dem reditus der Schöpfung.

Die Folgerungen für die Gegenwart sind zunächst sehr geprägt von Gedanken, die eigentlich im weiteren Sinne wieder der Entweltlichungstheologie Ratzingers zuzuordnen sind: Wo der Geist fehle, nützten die Steine nichts.[4045]

Ratzinger kommt auch auf die Frage des Rangs verschiedener Kirchen zu sprechen. Prinzipiell seien sie gleichwertig, „wo Menschen sich durch den Herrn versammeln lassen, wo er ihnen in Wort und Sakrament seine Gegenwart gewährt“. Sie seien getragen von der universalisierenden „Verheißung des »Obergemachs«, des Abendmahlssaales“.[4046]

Liturgietheologie wird hier also bestimmt von der Versammlung durch den Herrn und von Wort und Sakrament.

Manches Kirchengebäude hätte größere Bedeutung „auf einer zweiten Ebene“, die aber „nicht belanglos“ sei, nämlich „von der Geschichte des Glaubens und Betens, die sich in ihm niedergeschlagen hat.“[4047] Hier ist der Ort der Kirche, deren Jubiläum gefeiert wird:

> „Oder muss es uns nicht bewegen zu wissen, dass der Bischof von Mainz in seinem Dom vor tausend Jahren dieselben Wandlungsworte gesprochen und im Grundstock dasselbe Missale benutzt hat wie sein Nachfolger heute?“[4048]

Bedeutsam ist diese Bemerkung aus zweierlei Gründen. Zunächst zeigt sie, daß sich der liturgietheologische Ansatz der „Versammlung“ bei Ratzinger harmonisch mit der klassi-

---

4043 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 455.

4044 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 455.

4045 „Der Geist ist nicht durch Geld und nicht durch Geschichte zu ersetzen. Wo der Geist nicht baut, werden die Steine stumm. Wo der Geist nicht lebendig ist, nicht wirkt und waltet, werden Dome zu Museen, zu Gedenkstätten der Vergangenheit, deren Schönheit traurig macht, weil sie tot ist.“ Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 456. Er spricht auch von „Verweltlichung“ und damit verbunden von der Gefahr „institutioneller Fixierung des Glaubens“. Ebd. 459.

4046 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 456.

4047 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 457.

4048 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 457.

schen Liturgietheologie verbindet, in der der Zelebrant und sein Aussprechen der Wandlungsworte der Messe wesentlich sind. Zudem ist bemerkenswert, daß Ratzinger wohl zu diesem Zeitpunkt die prinzipielle rituelle Identität des nach dem Konzil reformierten Missales mit dem traditionellen sieht. Eine gewisse Einschränkung sind dabei allerdings die Worte „im Grundstock".

Erst jetzt kommt Ratzinger auf den verschiedenen Rang, den Kirchengebäude haben aufgrund ihrer „Stellung in der Ordnung der lebendigen Versammlung, welche die Kirche ist."[4049] Ausdrücklich spricht er auch von „d[er] apostolische[n] Ordnung der Versammlung".[4050]

Das zeigt, wie sein Begriff der „Versammlung" nicht allein von der konkret versammelten Gemeinde her zu fassen ist, sondern diese stets transzendiert auf die gesamte Wirklichkeit von Kirche hin. Letztlich ist hier seine Liturgietheologie wieder strikt ekklesiologisch geprägt.

Kirchengebäude haben auch die Aufgabe, Heimat zu bieten, was Ratzinger eigens[4051] – auch mit Blick auf die Fremden im Land[4052] – erwähnt. Dies erfordert von jedem das „Übersteigen des Eigenen", was er mit der „Passionstheologie"[4053] in Verbindung bringt. Auch hier zeigt sich wieder ein sehr existentielles Liturgieverständnis.

Abschließend kommt Ratzinger nochmals auf das Zusammenspiel von Inkarnation und Vergeistigung zurück, was zeigt, wie sehr er die Zentralität dieses Problems erkennt. Beide Wirklichkeiten erheben gewissermaßen einen gegenseitigen Anspruch aufeinander. Das Prinzip wird klar betont: Vergeistigung im christlichen Sinne sei „zugleich eine Inkarnation".[4054] Gegen die Gefahr einer zu großen Einwurzelung in die Welt, die er schon an anderer Stelle als Grenze der Inkarnationstheologie ausgemacht hatte, betont er aber, daß man die weltliche Wirklichkeit taufen müsse,[4055] ohne zu vergessen, „dass Taufe ein Todessakra-

---

4049 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 457. Er führt dies konkret aus am Beispiel der Kathedralen und der Päpstlichen Basiliken.

4050 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 458.

4051 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 458.

4052 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 459.

4053 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 459.

4054 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 459.

ment ist“.[4056] So vervollständigt sich das Prinzip hin zu einer unauflösbaren Wechselbeziehung: „Vergeistigen heißt christlich Inkarnieren, aber Inkarnieren heißt vergeistigen“,[4057] und dies wiederum in eschatologischer Perspektive. Hier hat auch die Schönheit ihren Ort. „Die Schönheit des Doms steht nicht in Widerspruch zur Kreuzestheologie, sondern ist deren Frucht.“[4058]

Dieser Beitrag ist für die Systematisierung der Liturgietheologie von Joseph Ratzinger von Bedeutung. Wiederum geht es um die innere Zuordnung der beiden Testamente. Zugleich geht es um das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie und die Herleitung der Liturgietheologie von einer pneumatischen Christologie, die gewissermaßen eine Synthese beider christologischer Ansätze darstellt. Dies bleibt bei Ratzinger aber keine theologische Spekulation, sondern führt zu einem existentiellen Liturgieverständnis.

3.3.1.86 Gebet und Meditation (1975)[4059]

In diesem kurzen Beitrag wählt Joseph Ratzinger mit dem Verweis auf Grenzsituationen einen anthropologisch-religionsgeschichtlichen Einstieg zum Thema des Gebets,[4060] um es dann in seinem christlichen Rahmen des Alltäglichen zu skizzieren.[4061]

Vor Gott läutere sich die eigene Not und öffne sich die Existenz auch zu den anderen hin. Das Gebet sei das Mittel der existentiellen Verwandlung, das „das Miteinander und das Gegeneinander in Gott hineinhält und so umwandelt.“[4062] Neben dem hier in seinem innersten Wert beschriebenen Bittgebet wendet sich Ratzinger auch dem Dank zu, den er ebenfalls anthropologisch als „Urdrang des Dankens“[4063] verortet.

Generell macht Ratzinger zwei Irrtümer in bezug auf das Gebet aus, die einander entgegengesetzt sind. Der eine basiere auf einem „etwas *akademischen Gottesbegriff*“[4064] und gehe

4055 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 459.

4056 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 460.

4057 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 460.

4058 Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 461.

4059 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation, in: Walter Rupp (Hg.), beten–leben–meditieren, Würzburg 1975, 76-81. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 949 und Bibliographische Nachweise, ebd., 959.

4060 Vgl. Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 846.

4061 Vgl. Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 847.

4062 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 847.

4063 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 847.

4064 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 848.

an der Realität des Menschen vorbei, indem er im Unkonkreten verbleibe; der andere sei in seiner Konkretheit zu banal.

Zwar sucht Ratzinger die anthropologische Verortung des Gebetes, wendet sich aber zugleich gegen seine anthropologische Auflösung ins Zwischenmenschliche, indem er auf einige mit der Liturgiereform verbundenen Probleme zu sprechen kommt. Nicht ohne Humor zeichnet er gewissermaßen Kindergebet von Erwachsenen nach:

> „[W]enn es dabei bleibt, dass die Gesundheit des Teddybären, die gute Note am nächsten Tag und der glückliche Ausgang einer Prügelei die Gebetsinhalte sind, dann überholt sich ein solches Beten sehr schnell und sinkt ins Leere ab. In modernen Orationen, Motivmessen und besonders in Fürbitten, diesem üppig wuchernden Schrebergartenfeld der liturgischen Reform, findet man sachlich genau dasselbe: Das rücksichtsvolle Verhalten im Verkehr, der gute Erfolg der Adveniat-Kollekte, die Fairness der unterschiedlichen Gruppen in einer Pfarrei sind nicht Gegenstand des Gebetes, sondern der moralischen Ermahnung, die man nicht an Gott, sondern an die Gemeinde richten soll.“[4065]

Ratzinger spielt hier sowohl auf die amtliche Liturgiereform an, wenn er etwa Orationen nennt, als auch auf Literatur, die sie begleitete. Verbreitet waren zum Beispiel die Sammlung von Motivmessen von Alfred Schilling,[4066] die den Gottesdienst versuchten, unter ein spezifisches Thema zu stellen, einem Bemühen, wovon noch jahrelang die Gestaltung von Jugendmessen geprägt war.

Statt einer solchen Banalisierung sei laut Lk 11,23 und Joh 16,24 die Bitte um die Gabe des Heiligen Geistes und die Freude Kern des christlichen Betens, das aber durchaus am Alltag ansetzen müsse. Dabei sollte es allerdings von „jene[r] innere[n] Dynamik“ geprägt sein, die „auf das wahrhaft gottgemäße Beten“[4067] gerichtet sei. Diese Formulierung erinnert an den einen gottförmigen Menschen Christus, den Ratzinger als Träger des Opfers und des neuen Kultes in seiner Promotionsschrift herausgestellt hat.[4068] Allerdings wird im vorliegenden Text die christologische Mitte des Gebetes nicht angesprochen. Stattdessen betont Ratzinger das gottgemäße Gebet, das besonders für die Liturgie gelten müsse, die er klassisch als „das Gebet der Kirche als Kirche“[4069] definiert.

Ratzinger schließt mit der Betonung des hörenden Aspektes beim Gebet.[4070] Gebet erscheint hier als Dialog und als Prozeß, der eigenes Sprechen verbindet mit dem, was man im Hören,

---

4065 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 848.

4066 Vgl. Alfred Schilling, Motivmessen.Thematische Messformulare für jeden Tag Band 1 und 2, Essen 1970.

4067 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 848.

4068 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283.

4069 Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 849.

4070 Vgl. Joseph Ratzinger, Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849, hier: 849.

auch durch die Liturgie empfangen hat und der auf die „Bekanntschaft mit Gott“, d.h. auf die Freude als Geistesfrucht ziele.

Es handelt sich hier um einen im besten Sinne des Wortes einfachen Text, der Menschlichkeit beim Beten als existentiellen Vollzug wahrt und zur Gottgemäßheit ermutigen will.

3.3.1.87 Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76)[4071]

Seinen Diskussionsbeitrag zum Beruf des Kirchenmusikers faßt Joseph Ratzinger in vier Thesen, die faktisch einen Kommentar zu Artikel 112 der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils sind, in dem es eingangs heißt:

> „Die überlieferte Musik der Gesamtkirche stellt einen Reichtum von unschätzbarem Wert dar, ausgezeichnet unter allen übrigen künstlerischen Ausdrucksformen vor allem deshalb, weil sie als der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie ausmacht.“

Ratzinger bezieht sich vor allem auf die letzte Aussage dieses Textes. Zum Hintergrund gerade dieses Artikels der Liturgiekonstitution müssen wir festhalten, daß Sacrosanctum Concilium mit dieser Aussage das Verständnis von Musica Sacra als ancilla liturgiae überwunden hat.[4072]

Ratzinger befindet sich hier im selben Kontext, mit dem er sich kurz zuvor schon in seiner Bewertung des Kommentars zur Liturgiekonstitution von Rahner und Vorgrimmler beschäftigt hatte.[4073] Dieses Thema scheint ihm also besonders wichtig zu sein. Er präzisiert im vorliegenden Text, daß die betreffende Konzilsaussage Musica sacra nicht als einen Wesensbestandteil und damit nicht als ein „Gültigkeitserfordernis“[4074] für jeden liturgischen Vollzug definiere, wohl aber müsse sie also solche „notwendig im Gesamthandeln der Kirche prä-

---

4071 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610. Bei diesem Text handelt es sich um ein Statement, das Joseph Ratzinger am 22. Mai 1975 bei einer Diskussion aus Anlaß der Hundertjahrfeier der Kirchenmusikschule Regensburg vorgelegt hat. Es wurde erstmals veröffentlicht als: Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst, in: Franz Fleckenstein (Hg.), Kirchenmusik im Gespräch. Ansprachen, Reden, Grußworte, Diskussionsbeiträge zur 100-Jahrfeier der Kirchenmusikschule Regensburg vom 21.-27.5.1975 (Schriftenreihe des Allgemeinen Cäcilienverbandes für die Länder der deutschen Sprache 12), Bonn 1976, 24-27. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 735f und Bibliographische Nachweise, ebd.: 743.

4072 Vgl. dazu: Johannes Overath, Die liturgisch-musikalischen Neuerungen des II. Vatikanischen Konzils, in: Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Kassel/Basel/Tours/London 1976, 370-380, hier: 378; Joseph Andreas Jungmann, Einleitung und Kommentar zu Sacrosanctum Concilium, in: LThK^2.E 1 (1966), 10-109, hier: 95f.

4073 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526, hier: 501-505.

4074 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 607.

sent sein.“[4075] Er begründet dies mit einem sehr klassischen Liturgieverständnis, das letztlich auch anabatisch ist, denn es „würde ... Kirche einen integrierenden Bestandteil ihres Auftrags zur Verherrlichung Gottes unterlassen, wenn Kirchenmusik insgesamt und im Ganzen aufhören würde.“[4076] Sie ist „die dem Menschen erschlossene und zugeeignete Gebärde der Verherrlichung, als Einbeziehung der Schöpfung in Verherrlichung“.[4077] Kirchenmusik wird hier also eindeutig latreutisch verstanden, als Lob der Schöpfung.

Ratzinger begründet dies des weiteren mit dem Verweis auf „die Kontinuität“ kirchlichen „Betens mit dem Beten Israels“[4078] und einem seiner Wesenselemente, dem Gesang der Psalmen. Auch hier zeigt sich seine Entwicklung, Alten und Neuen Bund kulttheologisch nicht mehr auseinanderzudividieren.[4079] Das Beten Israels sei das Beten Jesu.

Ausdrücklich beruft sich Ratzinger also „hier auf eine schöpfungs- und bundestheologische Begründung der Kirchenmusik“.[4080] Interessant ist aber, daß er dies nun mit der Entwicklung im Frühjudentum und im frühen Christentum in Zusammenhang bringt, die irdische und himmlische Liturgie immer mehr in eins sieht. Wird dieser Ansatz vielfach im Sinne eines katabatischen Liturgieverständnisses betont, sodaß die sich dem Menschen zuneigende Öffnung des Himmels seine Teilhabe am himmlischen Gottesdienst ermögliche, so interpretiert dies Ratzinger klassisch im Sinn des platonischen Teilhabegedankens und wiederum anabatisch, wenn er auch über dieses Verständnis ausdrücklich sagt: „[D]ie Grundrichtung der Aussage bleibt dieselbe.“[4081]

In der zweiten These definiert Ratzinger die Musica sacra gemäß ihrem zweifachen Wesen als „ein[en] liturgische[n]“ und „ein[en] musikalische[n] Akt.“[4082] Dadurch beschreibt er die „inner[e] Verbindung der zwei Wesenheiten Musik und Liturgie“[4083] und sieht sowohl im

---

4075 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 607.

4076 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 607.

4077 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 607.

4078 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 607.

4079 Von Kontinuität und Bruch sprach er differenziert in: Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 451.

4080 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 607.

4081 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 608.

4082 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 608.

4083 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 608.

Ästhetizismus, der Musica sacra auf Musik reduziere, als auch in der Reduzierung der Musik „in einer rein pastoralliturgischen Lösung“ auf ein bloßes „Mittel liturgischen Handelns“[4084] letztlich eine falsche Verhältnisbestimmung von Musik und Liturgie, die deren innere Bezogenheit aufeinander sogar auflöse. Liturgie ihrerseits begünstige vielmehr die Musik auch „in ihrem Selbersein“[4085] und Musik wiederum sei ihrem Wesen nach auch offen auf die Anbetung hin.[4086]

Die dritte These faßt von daher den Beruf des Kirchenmusikers als sowohl liturgisch wie auch pastoral. Bei der Erklärung der Ausführung der Musica sacra als eines liturgischen Dienstes sieht Ratzinger in der zum Teil überlieferten Beschränkung derselben auf Kleriker einen Reflex „der vorhin abgelehnten Funktionalisierung von Musik ins Bloß-Liturgische hinein“ beziehungsweise jener Vorstellung, „liturgischen Handelns, bei dem der Ganzheit der Kirche der Subjektcharakter in der Liturgie abgesprochen und auf die Kleriker zurückgezogen wird.“[4087]

Bedeutsam ist hier vor allem die Betonung der Kirche als ganzer als des eigentlichen Trägers von Liturgie, die selbstverständlich die participatio actuosa der konkreten Gemeinde einschließt. Man kann hier allerdings einwenden, daß Ratzinger zu schnell von der Beschränkung einer Teilausführung von Liturgie auf den Klerus auf die Leugnung der Kirche als Subjektes der Liturgie schließt. Die spezifische Bedeutung der klerikalen Weihestufen unterhalb des Sakramentes wird jedenfalls an dieser Stelle nicht thematisiert.[4088]

Aufgrund der inneren Verbindung, die Ratzinger zwischen Liturgie und Musik sieht, kann er den Beruf des Kirchenmusikers andererseits aber auch „als eine Form pastoralen und auch priesterlichen Dienstes“ und als „eine Weise des Apostolats“[4089] sehen.

4084 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 608.

4085 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 608.

4086 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 608f.

4087 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 609.

4088 Vgl. etwa die differenzierte Sicht dieses Punktes, wie sie zuletzt von Papst Pius XII vorgelegt worden war. Vgl. Pius XII., Enzyklika Musicae sacrae disciplina, in: AAS 48 (1956), 5-25, hier: 23. Die klassische Verhältnisbestimmung zeigt sich übrigens auch noch nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution, wenn etwa 1965 keine geringere Instanz als der Liturgierat, der die Reform durchführte eine Anfrage, ob Frauen als Lektoren erlaubt seien, mit der Begründung negativ beantwortet, daß es sich beim Amt des Lektors um ein *munus liturgicum* handele. Vgl. Dubia, in: Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia, Notititiae 1 (1965), 136-189, hier:139f.

4089 Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 609.

In seiner letzten These[4090] verlangt Ratzinger schließlich ausdrücklich eine wirkliche musikalische Befähigung des Kirchenmusikers, und dies nicht nur für herausragende Orte wie Dome und Stiftskirchen.[4091]

Dieser Beitrag ist sowohl für die Verhältnisbestimmung von Liturgie und Musica sacra, wie aber auch für die Interpretation der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums von Bedeutung.

3.3.1.88 Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976)[4092]

Mit diesem Beitrag möchte Joseph Ratzinger „eine Besinnung“[4093] vorlegen, die aufweist, wie sich bei der Frage des Taufsakramentes die Fragen nach dem Glaubensakt und nach der Kirchengliedschaft eng berühren.

Interessant ist für unseren Kontext die Methodologie, die der Autor hier ausdrücklich wählt und als generell für die Sakramententheologie angemessen vorstellt, nämlich „nahe am gottesdienstlichen Geschehen zu bleiben.“[4094] Liturgie wird ihm hier also zu einem wirklichen locus theologicus. Die Stoßrichtung seiner Aussage drückt aus, daß sich die Sakramententheologie vom konkreten sakramentalen Vollzug nicht zu sehr entfernen dürfe.

Dennoch beginnt Ratzinger exkursartig mit einigen prinzipiellen Erwägungen zur Bedeutung der Sakramente, für die er auch auf seinen früheren Vortrag bei den Salzburger Hochschulwochen verweist.[4095] Aber auch hier zeigen sich durchaus neue Reflexionen. So setzt er diesmal nicht bei den Ursakramenten der Menschheitsgeschichte an, sondern bei der den christlichen Sakramenten eigentümlichen „Zweiheit von Wort und Materie“.[4096] Diese sei „kennzeichnend … für den christlichen Gottesdienst, für die Struktur des christlichen

---

4090 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 609f.

4091 „Der Kirchenmusiker bedarf gerade in Gemeinden mit geringen Mitteln authentischer musikalischer Qualität, um das unter den gegebenen Verhältnissen Mögliche und Würdige, auch musikalisch Würdige, zu erkennen und zu verwirklichen.“ Joseph Ratzinger, Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610, hier: 610.

4092 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515. Diesen Beitrag verfaßte Ratzinger für Communio. Er wurde später in die Theologische Prinzipienlehre aufgenommen. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt, in: IkaZ Communio 5 (1976), 218-234. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 942 und Bibliographische Nachweise, ebd.: 955.

4093 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 495.

4094 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 496.

4095 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214.

4096 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 496.

Gottesverhältnisses überhaupt.“[4097] In diesen Bemerkungen spiegeln sich Ratzingers frühere Gedanken zur Bedeutung des Wortes in der Liturgie und in der Kirche überhaupt.[4098] Sie werden nun auf die christliche Existenz hin gedeutet.

Die Bedeutung der Materie in der Liturgie interpretiert Ratzinger schöpfungstheologisch und gegen die neuzeitliche Position nach Descartes mit seiner Unterscheidung von res cogitans und res extensa als „Hereinnehmen des Kosmos … in die Gottesbeziehung“[4099] und zwar mit Blick auf seine eigene Umgestaltung. Materie werde zum Ausdruck von Religion.[4100]

Demgegenüber habe das Wort seine Bedeutung in „d[er] Hineinnahme des Kosmos in die Geschichte“.[4101]

Kosmos und Geschichte sind also die beiden Hauptkoordinaten, die Ratzinger hier mit Blick auf den Sakramentenbegriff, aber auch auf Liturgie überhaupt, hervorhebt. Dies ist auch prinzipiell der Rahmen seines bereits angeführten Beitrags zu den Salzburger Hochschulwochen über die Sakramente. Diesmal ergänzt Ratzinger aber noch ausdrücklich die Bedeutung der Zeit, denn mit der Geschichtlichkeit werde zugleich die „Gemeinschaftlichkeit“ des Glaubens „und seine zeitüberspannende Kraft“[4102] ausgesagt. Ratzinger faßt zusammen, daß somit über Materie und Wort Raum und Zeit in den Gottesdienst und die christliche Existenz eingehen[4103] und „Kosmos und Geschichte“ zum „Ort unserer Gottesbegegnung“[4104] werden.

4097 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 496.

4098 Vgl. die Bedeutung des Wortes schon in Ratzingers früher eucharistischer Ekklesiologie: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

4099 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 497.

4100 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 497.

4101 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 497.

4102 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 498.

4103 „So kann man auch sagen, dass das Wort in unsere Gottesbeziehung den Faktor Zeit einträgt, wie das materielle Element den kosmischen Raum darin einbringt.“ Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 498.

4104 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 498.

Zudem bemerkt er, daß sich über den Begriff der Geschichtlichkeit das Ich gegenüber dem Anderen öffne und in einen Traditionszusammenhang stelle. Über die Rolle des Wortes findet Ratzinger somit eine letztlich heilsgeschichtliche Begründung von Tradition.[4105]

Interessant ist wiederum eine Sichtweise, die sich nun bei Ratzinger eindeutig etabliert hat und deren Entwicklung wir bereits zuvor nachgezeichnet haben. Das Christentum stellt keinen reinen Bruch mit der Religionsgeschichte dar, in der er auch den Alten Bund einschließt. Vielmehr ist es deren Reinigung und in gewisser Weise auch Vollendung.[4106] Dies ist umso bedeutender, als Ratzinger sich hier im großen Kontext von Wort und Sakrament bewegt, jenen Begriffen, die er zuvor als die Grundkoordinaten des christlichen Gottesdienstes wie auch des Gottesverhältnisses herausgestellt hat. Also auch in bezug auf den Kult kann es keinen reinen Bruch geben.

Die entscheidende religionsgeschichtliche Vermittlung von Kosmos und Geschichte von der Vorstellung anderer Religionen hin zum Christentum ist christologisch zu denken, nämlich von der Logostheologie und von der Inkarnationslehre her:

> „Ihre letzte Vertiefung und Begründung erfährt die vom Alten Testament, von seinem Schöpfungs- und Geschichtsglauben herkommenden Doppelstruktur des Sakraments aus Wort und Element in der Christologie, in dem Wort, das Fleisch wurde, in dem Erlöser, der zugleich der Schöpfungsmittler ist. So ist die Materialität und die Geschichtlichkeit des sakramentalen Gottesdienstes immer zugleich ein christologisches Bekenntnis.“[4107]

Bei der näheren Behandlung der Taufe kommt Ratzinger, ausgehend von der konkreten Taufformel, die eine „Namensgemeinschaft mit Gott“[4108] schenke, wieder auf ein Motiv zu sprechen[4109], das wir bei ihm bereits seit seiner Behandlung der christlichen Brüderlichkeit kontinuierlich finden, der Teilhabe an der Sohnschaft[4110] und, wie er es besonders in der „Einführung in das Christentum“ entwickelt, durch die Teilhabe am Beten des Sohnes.[4111] Hier sehen wir wieder deutlich die christologische Grundlage von Ratzingers Liturgietheo-

---

4105 Zur Tradition bemerkt er mit Verweis auf Josef Pieper: „Der Mensch ohne Tradition, ohne den Zusammenhang lebendiger Geschichte ist wurzellos und versucht eine Autonomie, die zu seinem Wesen in Widerspruch steht.“ Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 498.

4106 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 498.

4107 Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 498f.

4108 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 501.

4109 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 500f.

4110 Vgl. „»Sohn im Sohne«“. Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 71 und 74. Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 148.

4111 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 209.

logie, die die ganze Existenz umfaßt[4112] und sich zudem sofort ekklesiologisch weitet: „Eintreten in diese Sohnschaft ist Eintreten in die große Familie derer, die mit uns Sohn sind.“[4113] Letztlich zeigt sich hier von der biblischen Erfassung des Betens Jesu und seiner Sohnesexistenz her eine Variante der Christus-totus-Lehre.[4114] Dabei ist „die ekklesiale Dimension der Taufe“, um die es hier ja zunächst geht, „durch Christus in den Gottesbegriff miteinbezogen.“[4115]

Christliche Existenz, so können wir mit Blick auf den vorliegenden Text nochmals betonen, erschließt sich also vom Beten Jesu her und ist damit ihrem Kern nach liturgisch bestimmt. Das biblische Beten Jesu wird auf den Linien von Chalzedon erschlossen.[4116]

Christliche Existenz ist eine neue Weise des Seins, die an seinem Namen teilhat, d.h. an der Radikalität der Liebe seines Todes- und Auferstehungsgeheimnisses.[4117] Auch hier finden wir letztlich wieder die innige existentielle Verquickung von Liturgie und Leben über den Begriff der Liebe und im Kontext der Leib-Christi-Lehre, wie sie, freilich ganz anders hergeleitet, in seiner Promotionsschrift so dominant ist.

Dies alles vertieft Ratzinger mit Blick auf die ursprüngliche dialogische Gestalt der Taufspendung, bei der „[d]as Glaubensbekenntnis … Teil des Sakraments gewesen“[4118] sei, was aber unseren Kontext übersteigt.[4119]

Bei der Behandlung des Katechumenats, das Ratzinger als einen „integrierende[n] Bestandteil des Sakraments“[4120] der Taufe sieht, würdigt er, daß der Taufritus die Stationen des

---

4112 „Beten bedeutet dann nicht nur die gelegentliche Rezitation von Formeln, sondern das innere Offenstehen des Menschen für Gott, so dass er alle seine Entscheidungen im Zuhören auf ihn fällt“. Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 501.

4113 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 501.

4114 „Auf Christus zugehen, bedeutet immer auch auf alle die zugehen, die er alle zu einem einzigen Leib machen wollte.“ Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 501. Er spricht hier auch ausdrücklich vom „ganzen Christus, Haupt und Glieder[n]“. Ebd.

4115 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 501.

4116 „Dass er Sohn ist, heißt vor allem, daß er ein Betender ist. Dass er im Grund seiner Existenz immer, auch wo er unter den Menschen wirkt oder wo er ruht, auf den lebendigen Gott hin offensteht, immer in ihn hineinhört, immer sein Dasein als Austausch mit ihm setzt und so allenthalben aus dieser Tiefe lebt.“ Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 500f.

4117 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 502f. Besonders das Wasser deutet er als Symbol dieser Wirklichkeit. Vgl. ebd., 510.

4118 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 503.

4119 Hier wendet er sich auch deutlich gegen die Versuche vor allem Karl Rahners, Kurzformeln des Glaubens zu formulieren. Vgl.: Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 504.

4120 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 505.

Katechumenats in sich vereint hat, positiv, weil damit „die Taufspendung nach wie vor über sich hinaus[deutet]“.[4121] Er beklagt aber in der Abtrennung von faktischem Katechumenat und Taufe die „Ritualisierung des Sakraments“ und zugleich die „Doktrinalisierung des Wortes“,[4122] also den Auseinanderfall der beiden Dinge, die er eingangs als stets aufeinander bezogen betont hatte. Einzelheiten müssen wir auch hier übergehen. Es ist allerdings schön und soll kurz festgehalten werden, wie geistlich und theologisch zugleich Ratzinger einzelne Katechumenatsriten deutet. Das Salz als ursprüngliches Zeichen der „Gastfreundschaft der Christen“ interpretiert er etwa über seine Bedeutung als Zeichen der Weisheit bis hin zu seiner Opfersymbolik und zeichnet damit am liturgischen Ritus die christliche Existenz nach, die wiederum von Sakrament und Ethos bestimmt ist. Kurz faßt er dann zusammen: „Die christliche Gastfreundschaft führt in die Kreuzesgemeinschaft hinein und freilich gerade so zum Geschmack der Wahrheit.“[4123]

Bei der näheren Zuordnung von Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche bringt Ratzinger nochmals auf den Punkt, was als leitende Gedanken die bisherigen Ausführungen beständig begleitet, daß nämlich Glaube nur in seiner kirchlichen Form auch wirklich christlich und die Liturgie der eigentliche Grund kirchlichen Lebens sei, den die Kirche nur empfangen könne.[4124] Hier wird also die Kirchlichkeit der Liturgie selbst stark betont.

In einem Annex zur Kindertaufe entwickelt Ratzinger ein weiteres Mal seine Theologie der Stellvertretung, die er bei diesem Sakrament konkret durch Eltern und Paten gegeben sieht. Dies führt ihn aber zur grundsätzlichen Aussage: „Stellvertretung ist nicht eine theologische Konstruktion, sondern das Grundgeschick des Menschen.“[4125] Sie habe den Charakter der Antizipation.[4126] Es handelt sich um „de[n] Beginn unseres Lebens im Leben des Anderen“.[4127] Von hier kritisiert er scharf den neuen Ritus der Kindertaufe,[4128] der genau dies

[4121] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 505.

[4122] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 505.

[4123] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 506.

[4124] „Ein Glaube, der nicht konkret Aufgenommenwerden in die Kirche wäre, wäre kein christlicher Glaube. Das Aufgenommenwerden in die glaubende Gemeinschaft ist ein Teil des Glaubens selbst … Diese glaubende Gemeinschaft wiederum ist sakramentale Gemeinschaft, das heißt, sie lebt von dem, was sie nicht selber gibt; sie lebt vom Gottesdienst, in dem sie sich selbst empfängt.“ Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 511f.

[4125] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 513.

[4126] Vgl. ebd.

[4127] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 514.

[4128] Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 514[13].

nicht mehr erkennen lasse und zudem die alten Katechumenatsriten stark zurückgedrängt habe: „Unbestreitbar hat der Ritus in seiner neuen Form an unmittelbarer Verständlichkeit gewonnen, aber um einen zu hohen Preis.“[4129]

Der vorliegende Text ist von hoher Bedeutung, weil er ein weiteres Mal die innige Verflechtung von Christologie und Ekklesiologie bei Ratzinger im liturgischen Kontext aufweist. Zudem wird wiederum deutlich, wie eng Sakrament und Ethos, Liturgie und Leben in seinem Verständnis aneinander gebunden sind.

3.3.1.89 Die Tochter Zion (1975/77)[4130]

Joseph Ratzinger behandelt in diesen zu einem kleinen Buch vereinten drei Vorträgen einige Grundfragen der Mariologie im Wissen, daß dieser Zweig theologischer Forschung seit mehrere Jahren ein Schattendasein führt.[4131] Selbstverständlich ist dies nicht der Ort, zusammenhängende liturgietheologische Gedankengänge zu entwickeln. Das vorliegende Buch ist vielmehr für unsere Untersuchung wegen einiger hier deutlich hervortretender Aspekte des allgemeinen hermeneutischen Rahmens der Theologie Ratzingers interessant, die wiederum auch für seine Kulttheologie entscheidend sind. Diese Aspekte betreffen hauptsächlich die Fragen nach der inneren Zuordnung der beiden Testamente und damit sein Schriftverständnis überhaupt und nach dem Zusammenhang der verschiedenen theologischen Traktate, beinhalten aber auch Einzelfragen.

Auf der Suche nach der biblischen theologischen Verortung der Mariologie im weitesten Sinne kommt Ratzinger immer wieder auf die typologische Lesart der Heiligen Schrift zu sprechen. Sehr deutlich formuliert er etwa:

> „Das ganze Neue Testament gründet im Alten, will nichts anderes sein als eine neue Lektüre des Alten Testaments im Licht dessen, was mit und durch Jesus von Nazareth geschehen ist.“[4132]

Konkret kann sich eine solche Lektüre der Heiligen Schrift „vom Neuen Testament zurücklesend ins Alte, oder auch umgekehrt: vom Alten Testament langsam vortastend ins Neue“[4133] vollziehen, bzw. sollten eigentlich „beide Wege sich gegenseitig verbinden und

---

4129 Vgl. Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 514[13].

4130 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990. Wie im Vorwort vermerkt, handelt es sich bei diesem Buch um die Drucklegung dreier Vorträge zur Einführung in die Mariologie, die Joseph Ratzinger 1975 in Puchberg bei Linz gehalten hat. Vgl. ebd., 7.

4131 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 7.

4132 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 29.

4133 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 11.

durchdringen“.[4134] Vor allem aber geht es Ratzinger hier um die „Einheit der Testamente“.[4135]

Diese typologische Lesart, die beide Testamente aufeinander bezogen sieht, führt ihn zur zweiten Erkenntnis allgemeiner Art. Sie garantiere das rechte Verhältnis der theologischen Traktate zueinander. Diese Einheit sei nämlich ganz konkret

> „die Voraussetzung dafür, daß Schöpfungs- und Gnadenlehre intakt bleiben. In der Neuzeit aber hat der Verlust der typologischen Exegese (des Zusammenhangs der einen Geschichte in den vielen Geschichten) faktisch zur Trennung der Testamente geführt und durch eine Isolierung der Gnadenlehre zugleich auch die Schöpfungslehre zusehends bedroht.“[4136]

Gerade die Gnadenlehre ist auch für Fragen kulttheologischer Art von eminenter Bedeutung. Ohne auf nähere Details eingehen zu können, sei festgehalten, daß Ratzinger hier im Kontext der Mariologie „die Frau“ schöpfungs- und gnadentheologisch würdigt.[4137] Mit Blick auf die Gnadenlehre wendet er sich auch gegen

> „eine Vorstellung von der Alleinwirksamkeit Gottes, die die Kreatur zum Mummenschanz macht und damit gerade auch den Gott der Bibel verkennt, den dies kennzeichnet, daß er der Schöpfer und der Gott des Bundes ist – der Gott, dem die Strafe an der Geliebten, ihre Verstoßung, selbst zur Passion der Liebe, zum Kreuz wird, das von den Vätern nicht umsonst als Hochzeitsgeschehen gedeutet wurde.“[4138]

Es geht also hier um einen aktiv-antwortenden Part des Menschen beim Heilsgeschehen, konkret beim Kreuz, aber dann, so können wir folgern, logischerweise auch beim Gedächtnis der Heilstat in der Liturgie.

Ratzinger wendet sich gerade von der typologischen Lesart der Heiligen Schrift gegen die Dialektische Theologie und betont: „Typologie als Form der Auslegung schließt Analogie, Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit, Einheit in der Geschiedenheit ein.“[4139]

Einheit der Testamente kann dann sehr wohl auch Entwicklung bedeuten und muß es sogar. Prinzipiell ist das Alte Testament ja nicht in sich abgeschlossen. Ratzinger beschreibt „alle … Linien des Alten Testaments“ als „unvollendet und offen“[4140]; sie erhellen sich erst im

---

4134 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 11

4135 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 30. Zur Bedeutung der Einheit der Testamente für die Mariologie Ratzingers siehe: Rainer Hangler, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (Ratzinger -Studien 9), Regensburg 2016, vor allem: 79-85.

4136 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 31.

4137 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 26f.

4138 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 27.

4139 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 62.

4140 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 22.

Neuen Testament. So hält er auch hier wieder an der Neuheit des christlichen Kultes fest,[4141] isoliert sie aber nicht von ihrer Grundlegung im Alten Testament. Was er hier mit Blick auf die Mariologie theoretisch begründet, sahen wir zuvor als eine Entwicklung seines eigenen Denkens, Alten und Neuen Bund immer mehr aufeinander zu beziehen. Ratzinger wird bis zum „Geist der Liturgie“ auch und gerade mit Blick auf die Kulttheologie den Linien des Alten Testamentes nachgehen, um ihre eigentliche Erhellung im Neuen Testament darzulegen.[4142]

Eine schöne Transformation alttestamentlicher Kulttheologie findet sich in Ratzingers Deutung der virtus altissimi in der Verkündigungsperikope:

> „Das zweite Bild – «Kraft des Höchsten wird dich überschatten» – gehört der Kulttheologie Israels zu; es verweist auf die Wolke, die den Tempel überschattet und damit Gegenwart Gottes anzeigt. Maria erscheint als das heilige Zelt, über dem Gottes verborgene Gegenwart wirksam wird.“[4143]

Hatten wir im fast zeitgleichen Beitrag Ratzingers über die Taufe gesehen, wie ihm Liturgie zu einem echten locus theologicus wird,[4144] so faßt er im vorliegenden Beitrag Theologie nun liturgisch und interpretiert in diesem Sinne die Verkündigung eines Dogmas als „Verherrlichung“.[4145] Dazu bemerkt er:

> „Was der Osten in der Weise der Liturgie, des Hymnus, des Ritus tut, geschah im Westen in der Weise der Dogmatisierung, die sozusagen feierlichste Form von Hymnologie sein wollte und auch primär so, als Verehrungsakt verstanden werden muß. Das unterscheidet die beiden letzten marianischen Dogmen in gewisser Hinsicht von früheren Formen kirchlicher Bekenntnisbildung, obgleich der doxologische Charakter dabei immer mehr oder weniger akzentuiert im Spiele war.“[4146]

Unter den Präzisierungen, die Ratzinger in diesem Werk vornimmt,[4147] findet sich auch das Eingeständnis eines Umdenkens in einem die konkrete Liturgie betreffenden Punkt. Mit der starken christologischen Stoßrichtung der Liturgischen Bewegung habe auch er sich zuvor gegen die marianische Deutung der alttestamentlichen Weisheit gewandt, wie sie die Liturgie in ihrer Leseordnung seit jeher vornimmt. „Nach jahrelanger entschiedener Zustimmung

---

4141 „Es beginnt ein neuer Weg, in dessen Mitte nicht mehr der Tempel, sondern die Einfachheit Jesu Christi steht. *Er* ist nun der wahre Tempel, das Zelt der Begegnung.“ Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 40.

4142 Vgl. etwa den dritten Abschnitt des Ersten Kapitels dieses Buches, der überschrieben ist mit: „Vom Alten zum Neuen Testament: Die vom biblischen Glauben bestimmte Grundgestalt christlicher Liturgie“. Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 49-61.

4143 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 42.

4144 Vgl. etwa:Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 496.

4145 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 73.

4146 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 73f.

4147 Die bekannteste ist jene zur Jungfrauengeburt. Vgl. Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 50[9].

zu dieser Sicht wird mir immer deutlicher, daß sie in Wirklichkeit das Spezifische der Weisheitstexte verkennt."[4148]

Einen weiteren Hinweis zur theologischen Entwicklung Ratzingers können wir schließlich noch diesem Buch entnehmen. Seine Gedanken zur Sohnschaft, denen wir bereits zuvor fast zeitgleich begegnet sind[4149], haben zumindest eine gewisse inhaltliche Nähe zu jenen von Hans Urs von Balthasar, auf den er im vorliegenden Beitrag ausdrücklich verweist.[4150]

3.3.1.90 Die Kirche als Heilssakrament (1977)[4151]

Joseph Ratzinger zeichnet in diesem Beitrag zunächst nach, wie es zur Anwendung des Begriffes Sakrament auf die Kirche in der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium gekommen war,[4152] um dann festzustellen, daß in der Konzilsrezeption dieser Begriff hinter jenem des Volkes Gottes faktisch keine Rolle spiele, obwohl er die eigentliche Deutung zu Volk Gottes bieten würde.[4153] Es geht ihm um die rechte „Verarbeitung des konziliaren Erbes".[4154]

Interessant ist die prinzipielle Begründung Ratzingers für die Anwendung des Begriffes Sakrament auf die Kirche. Dieser Begriff schenke den Einzelsakramenten gewissermaßen ihre tragende Mitte. Sie selbst wiesen aus sich heraus zurück „auf das Sakrament der Einheit", wie der hl. Cyprian die Kirche bezeichne. Die Kirche selbst aber stehe nicht isoliert von

---

4148 Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 24.

4149 Vgl. „Dass er Sohn ist, heißt vor allem, daß er ein Betender ist. Dass er im Grund seiner Existenz immer, auch wo er unter den Menschen wirkt oder wo er ruht, auf den lebendigen Gott hin offensteht, immer in ihn hineinhört, immer sein Dasein als Austausch mit ihm setzt und so allenthalben aus dieser Tiefe lebt." Joseph Ratzinger, Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515, hier: 500f. Vgl. auch: ebd. 498f.

4150 „Hans Urs von Balthasar hat diesen Zusammenhang aus der Logik des Menschseins und aus der Logik der Inkarnation … tiefer begründet. Wenn hier der Sohn wahrhaftig inkarniert ist, dann reicht dies Geschehen eben wirklich bis ins «Fleisch» hinein und umgekehrt: Das «Fleisch» reicht, weil der Mensch nur Einer und ein Ganzer ist, bis in die Personmitte des Logos hinein. Menschwerdung bedeutet in der unaufhebbaren Wesensunterschiedenheit von Gott und Mensch konkrete Lebenseinheit; sie wirkt sich im Menschsein Jesu so aus, daß sein ganzes Leben hineintritt in den Sohnesaustausch mit dem Vater, Denken und Existieren von ihm her und auf ihn hin zu ist." Joseph Ratzinger, Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg [4]1990, 48. Ratzinger verweist (Ebd., 49[8]) auf: Hans Urs von Balthasar, Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, in: Wilhelm Sandfuchs, Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg 1975, 39-49.

4151 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257. Dem Beitrag liegt eine Ringvorlesung zugrunde, die Joseph Ratzinger im Studienjahr 1976/77 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten gehalten hat. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Kirche als Heilssakrament, in: Johann Reikerstorfer (Hg.), Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche, Wien 1977, 59-70). Er wurde unter Hinzufügung des Demonstrativpronomens im Titel in die „Theologische Prinzipienlehre" aufgenommen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1433 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1451. Dieser Text Ratzingers kann auch als eine Kommentierung zu Aussagen des II. Vaticanums verstanden werden. Wir folgen jedoch den JRGS, die ihn nicht in die Konzilsbände, sondern in jene über die Ekklesiologie Ratzingers aufgenommen haben.

4152 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 244f.

4153 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 245f.

4154 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 257.

ihrem Herrn da. Ratzinger beschreibt so das eigentliche christologische Fundament, um das es geht:

> „Alle Sakramente, d.h. alle grundlegenden gottesdienstlichen Handlungen der Kirche, haben christologische Struktur; sie sind Vermittlung dessen, der Gottes sichtbares Wort ist und damit überhaupt das christliche Sakrament gegründet hat.“[4155]

Diese wenigen Zeilen sind wichtig, weil die den christologischen Vorrang vor jenem der Ekklesiologie betonen. Zuweilen kann man bei Ratzinger aufgrund der starken Leib-Christi-Lehre nicht immer eindeutig zuordnen, ob sich seine Liturgietheologie mehr von der Ekklesiologie oder mehr von der Christologie herleitet. Hier wird nun ein eindeutiger christologischer Primat benannt. Darin eingeschlossen ist zugleich eine Betonung der Logostheologie.

Für Ratzingers prinzipielle theologische Hermeneutik ist bedeutsam, daß er in der inhaltlichen Erklärung des soeben herausgestellten theologischen Grundes der Einzelsakramente zugleich aufzuweisen sucht, wie der Trienter Sakramentenbegriff selbst offen sei hin zu den Aussagen des II. Vaticanums.[4156] Dies schließt in der Sicht Ratzingers einen Bruch zwischen beiden Konzilien aus, wie er zuweilen behauptet wurde. Mit Blick auf das Einzelsakrament, wie es der Catechismus Romanus beschreibt, bemerkt Ratzinger die Notwendigkeit von Vollmacht; diese könne nicht als solche in den Dingen oder in den sie vollziehenden Einzelmenschen liegen, sondern:

> „Das heilige Zeichen verlangt die gottesdienstliche Handlung und die gottesdienstliche Handlung verlangt die Gemeinschaft, in der sie lebt und die die Vollmacht zu solchem Handeln verkörpert.“[4157]

Hiermit wendet sich der Autor gegen eine isolierte Sicht sowohl der einzelnen Sakramente als Heilsakte als auch der sie ermöglichenden Vollmacht. Er folgert von da her auf die Notwendigkeit des die Einzelsakramente tragenden Sakramentes Kirche und formuliert prägnant:

> „Die Kirche ist das Sakrament in den Sakramenten; Sakramente sind die Vollzugsweise der Sakramentalität der Kirche.“[4158]

4155 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 247.

4156 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 247.

4157 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 249.

4158 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 249.

Zum Erweis der eigentlichen Bedeutung dieser Aussagen wendet sich Ratzinger scharf gegen einen ekklesiologischen und auch liturgischen Individualismus, wie ihn schon Henry de Lubac als Bedrohung empfunden hat.[4159] Deutlich sagt Ratzinger:

> „Die Vorstellung von Sakramenten, die Gnadenmittel sind, die ich wie übernatürliche Medizinen empfange, um sozusagen allein meine private ewige Gesundheit sicherzustellen, ist *das* Mißverständnis von Sakrament.“[4160]

Demgegenüber betont er mit de Lubac und ganz im Sinne seiner bisherigen theologischen Linie das Christentum als „Mysterium der Vereinigung“.[4161] Hier wird nochmals deutlich, wie sehr besonders de Lubacs Standardwerk „Catholicisme“ Ratzinger geprägt hat.

Die bisherigen Gedanken haben jedenfalls konkrete Folgen für das Gottesdienstverständnis und die Gnadenlehre: „Gnade ist immer Aufbrechen der Vereinigung; Sakrament als gottesdienstliches Geschehen ist immer gemeinschaftlicher Vollzug“[4162] als „Lebensvollzug der Kirche“.[4163] Gnade sieht Ratzinger somit als „unio bzw. unitas“[4164] mit Gott, aber auch untereinander.

In diesem Kontext knüpft er an seine früheren Erkenntnisse an,[4165] die wir als liturgische Ekklesiologie charakterisiert haben, und definiert Kirche wesentlich als „gottesdienstliche Gemeinschaft“.[4166] Liturgie erscheint hier als höchster Selbstvollzug des Kircheseins.[4167] Zwar im Kleid einer anderen Sprache als jener der Vätertheologie, doch in der Sache quasi identisch mit seinen diesbezüglichen Erkenntnissen aus der Dissertation, betont Ratzinger auch hier die Liebe als Zentrum der Liturgie und die aus ihr sich dynamisch ergebende Übergabe an Gott.[4168]

Ratzinger rundet dies ab mit dem Verweis auf den Festcharakter der Sakramente. Dabei wird das Fest verstanden als „Ermächtigung zur Freude, die aus der Gemeinschaft und der in ihr verwahrten Vollmacht kommt.“[4169] Diese Begründung der Liturgie vom Fest her ist

---

4159 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 250.

4160 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 250.

4161 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 250.

4162 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252.

4163 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252.

4164 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252.

4165 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261, hier: 255.

4166 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252.

4167 Vgl. ebd.

4168 „Kirche … ist am meisten Kirche, wo sie Liturgie feiert und die erlösende Liebe Jesu Christi vergegenwärtigt, die die Menschen als Liebe aus ihrer Einsamkeit erlöst, sie zueinander führt, indem sie sie zu Gott führt.“ Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252.

4169 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252.

typisch für die Liturgietheologie der Nachkonzilszeit. Sie rührt einerseits von Josef Pieper her[4170], andererseits ist sie eine Konsequenz caselianischen Denkens.[4171] Für Ratzingers Sicht ist der Bezug zu Pieper vorherrschend.

In der weiteren Folge dieses Beitrags setzt sich Ratzinger mit der politischen Theologie auseinander, wie sie sich aus dem theologischen Einigungsgedanken ab dem Ende der 1960er Jahre entwickelt hatte,[4172] und die letztlich in all ihren Formen vor der Aufgabe scheitere, Einheit und Gemeinschaft dort zu schenken, wo sie am nötigsten wäre, im Tod.[4173] Mit „der Macht der Geschichte“[4174] könne sich der Mensch nicht von sich aus identifizieren. Diese Problemlage ist nun zugleich der neue Anknüpfungspunkt zur Eucharistie. Ratzinger sagt:

> „Der Mensch kann sich nicht mit Gott identifizieren, aber Gott hat sich mit dem Menschen identifiziert – das ist der Inhalt der Kommunion, die uns in der Eucharistie angeboten wird und jede Communio, die dahinter zurückbleibt, gibt zu wenig.“[4175]

Er kommt also hier wieder zu seiner eucharistischen Communio-Ekklesiologie und identifiziert Eucharistie ein weiters Mal ausdrücklich mit Kirche.[4176] Diesmal wird nicht, wie eben noch, die liturgisch-sakramentelle Seite betont, sondern der Inhalt der Eucharistie selbst: die Communio. Die klassische Vorrangstellung der Eucharistie in der Sakramentenlehre wendet Ratzinger nun aufgrund dieser Identifizierung direkt auf die Kirche an:

> „Die Eucharistie ist das Sacramentum Christi, und weil die Kirche Eucharistia ist, darum ist sie Sacramentum, dem sich alle anderen Sakramente zuordnen.“[4177]

Konkrete Konsequenzen zieht Ratzinger mit Blick auf die politische Theologie und das Wechselverhältnis von Kirche und Welt, wobei er beide Ebenen zunächst streng auseinanderhält, um sie dann aufeinander zu beziehen.[4178] Kirche steht hier nicht anstelle der Politik, aber „die Einheit des Glaubens“ also solche wirke „bis ins Gewöhnlichste und Alltäglichste hinein und hat zeichenhafte Kraft auch für den Bereich des Vorläufigen.“[4179] In diesem Sin-

4170 Vgl. etwa: Josef Pieper, Muße und Kult, in: Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften, Berthold Wald (Hg.), „Josef Pieper. Werke in 8 Bänden, 6.“, Hamburg 1999, 1-44. Das Buch erschien erstmals in München 1948. Vgl. auch: Josef Pieper, Zustimmung zur Welt, in: Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften, Bertold Wald (Hg.), „Josef Pieper. Werke in 8 Bänden, 6.“, Hamburg 1999, 217-285. In der Vorlesungsmitschrift der Regensburger Sakramentenlehre wird auf das letztgenannte Werk verwiesen.

4171 Vgl. Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio: Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: St. Heid (Hrsg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90, hier vor allem: 83f.

4172 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 252f.

4173 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 253-255.

4174 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 255.

4175 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 255.

4176 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 255.

4177 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 255f.

4178 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 256.

4179 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 256.

ne ergebe sich auch ein Zeichencharakter christlicher Bruderliebe. Es gehe darum, „Zellen der Bruderschaft von der Eucharistie her aufzubauen, damit Kirche konkret werden zu lassen und aus der Freiheit des Glaubens heraus Schritte auf die Einheit hin zu tun“.[4180]

Bedeutsam ist dieser Beitrag vor allem wegen des sich hier zeigenden Verhältnisses der eucharistischen Ekklesiologie und auch der Liturgie zur politischen Theologie, aber auch wegen des hier deutlich betonten christologischen Primats im Denken Ratzingers; bedeutsam ist er aber nicht zuletzt wegen seines eigentlichen Themas selbst, der Zuordnung von Kirche und Liturgie über den Sakramentenbegriff.

3.3.1.91 Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977)[4181]

Die Eschatologie Joseph Ratzingers ist als Lehrbuch konzipiert und berücksichtigt in sehr ausführlicher Weise die damals aufgekommene Leugnung des klassischen Begriffs der Seele und die Frage der Auferstehung im Tode. An einigen Stellen werden auch kulttheologische Punkte genannt, die zeigen, wie Ratzingers Liturgietheologie in seine Eschatologie hineinreicht. Es geht hier nicht um die Darstellung aller in diesem Buch genannten Details, die mit Liturgie irgendwie zu tun haben, sondern um liturgietheologische Grundaussagen und ihre Verzahnung mit der Eschatologie.

Auffallend ist bereist der erste Punkt. Gleich zu Beginn seines Buches widmet sich Ratzinger ausgehend vom urkirchlichen Gebetsruf des „Maranatha“ der Frage der Richtung des christlichen Gebets zu und verweist er auf den liturgisch-eucharistischen Hintergrund dieses Rufes. Er sei zu verstehen als eine Art des Betens, die „immer präsentisch und futurisch zugleich [ist]“[4182], was Ratzinger nun christologisch mit Verweis auf den gegenwärtigen und kommenden Herrn begründet. Um dies zu vertiefen, will er sodann „die Eigenart des urchristlichen Gebetes“[4183] skizzieren. Es geht um die Gebetsrichtung. Mit Charakterisierung als urchristliches Gebet verankert er seine diesbezüglichen Aussagen in der apostolischer Tradition.[4184]

4180 Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, hier: 257.

4181 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276. Bei diesem Beitrag handelt es sich um das Lehrbuch zur Eschatologie, das Joseph Ratzinger für seine gemeinsam mit Johann Auer bei Friedrich Pustet in Regensburg herausgegebene Dogmatik verfaßt hat. Die Erstveröffentlichung erschien als: Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik 9), Regensburg 1977. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 10, 731f. und Bibliographische Nachweise, Ebd.: 741.

4182 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 42.

4183 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 42f.

4184 In diesem Sinne benennt er die christliche Gebetsostung in seinem späten liturgietheologischen Hauptwerk „Der Geist der Liturgie“ als „Tradition vom Anfang her“. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 78. Wie schon beim bisher einzigen Mal, wo er auf die Gebetsrichtung zu sprechen kommt, so bezieht Ratzinger sich auch hier wieder auf die grundlegenden Studien von Erik Peterson und nennt nun zusätzlich noch

Urchristliches Gebet beschreibt Ratzinger als einen geistleiblichen Vollzug, der den Beter einordne „in den Kosmos und in seine Geschichte.“[4185] Damit beschreibt er die beiden bereits zuvor in anderen Texten erwähnten Grundkategorien religiöser menschlicher Äußerung: die religionsphilosophische und natural bestimmte und die jüdisch-christliche und heilsgeschichtlich bestimmte[4186] als zu einer Einheit verwoben.

Ähnlich wie zuvor[4187] charakterisiert er das christliche Beten als nicht mehr auf Jerusalem und die alttestamentliche Heilsgeschichte ausgerichtet, sondern auf die Sonne als Symbol des Auferstandenen.[4188] Ergänzend zur früheren Darstellung verweist er darauf, daß damit das Gebet zugleich auf den wiederkommenden Herrn ausgerichtet sei.[4189] Diese Ausführungen haben eine klare christologisch-eucharistische Mitte: Auferstehung und Parusieerwartung stehen im engen Zusammenhang und sind „zusammengebunden … in der Gestalt des Herrn, der als Auferstandener schon wiedergekommen ist, in der Eucharistie immerfort kommt und gerade so der Kommende bleibt.“[4190]

Ergänzend gegenüber der früheren Behandlung des Themas nennt Ratzinger nun auch die Bestimmung des „Kosmos“ als „Raum des Gebetes“,[4191] die die frühe Kirche durch das Beten in Richtung auf das „Kreuzzeichen an der Ostwand“[4192] unterstrichen habe. Hierin zeige sich neben der Hoffnung auf die Parusie auch eine „eschatologische Gerichtsdrohung“[4193] Ratzinger kommentiert das Kreuz, das die Gebetsrichtung markiert wie folgt:

> „In diesem Kreuz reicht gleichsam der Triumphzug des wiederkehrenden Christus in die gläubige Gemeinde hinein, die in ihrer Zuwendung zum Ostern den Tempel als überholt und Christus als den wahren Tempel, als Gegenwart und Zukunft der Welt erklärt.“[4194]

Hier zeigt sich also letztlich Ratzingers christologisch begründete Darstellung des neuen Kultes als Bruch mit dem Alten Bund. Von hier spannt er aber einen Bogen zum eigentlichen Thema des Buches. Im Wechsel der Gebetsrichtung vom Judentum zum Christentum

---

jene von Franz-Josef Dölger. Der bisher einzige Text zu diesem Thema war: Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 451-453.

4185 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4186 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 367.

4187 Vgl. Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 453.

4188 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4189 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4190 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4191 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4192 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4193 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43.

4194 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 43f.

lasse sich „eine starke eschatologische Spannung feststellen“[4195]. Diese hänge aber auch zusammen

> „mit der spirituellen Spannung des Gebetes und mit der gemeinschaftlichen Vollmacht des Glaubens in der Einheit der Kirche … und mit der Erfahrung der Gegenwart des Endgültigen in der Eucharistiefeier.“[4196]

Besonders die letzte Formulierung durchzieht der Sache nach das ganze Buch. Es geht um die Vollendung des Leibes Christi. Dies klingt bereits im unmittelbaren Kontext an, wo Ratzinger bereits die christologische Personalisierung der Hoffnung[4197] und die communio sanctorum ins Relief hebt.[4198]

Hier ist auch von Bedeutung, wenn Ratzinger schon mit Blick auf das Alte Testament den Tod als „Kommunikationsverlust“ und Ausschluß „von der Gemeinschaft der Freude, von der Gemeinschaft des Gotteslobes“[4199] bezeichnet. Dem entspricht eine Bemerkung im Kontext der Auferstehung der Toten, wo er Röm 6,1-14 kommentiert und zum Verhältnis von Leid, Tod und Auferstehung des Christi und des Christen schreibt:

> „Die theologische Auferstehungskonzeption … ist hier zu einer theo-christologischen konkretisiert, wie es der inzwischen erfolgten christologischen Ausweitung des Gottesbegriffs entspricht: Die Gottesgemeinschaft, die der Raum des unzerstörbaren Lebens ist, hat ihre konkrete Form in der Beteiligung am Leib Christi. Durch die sakramentale Fassung des Gedankens wird aber auch der Gottesdienst der Kirche und diese selbst als Trägerin des Gottesdienstlichen in die Aussage mit aufgenommen – die Theo-Christologie hat auch eine ekklesiologische Dimension.“[4200]

Nicht nur, daß hier wie selbstverständlich die Kirche wieder als Trägerin des Gottesdienstes erscheint, ist wichtig. Vielmehr geht es um den Gesamtgedanken, der erneut deutlich die Lehre vom Christus-totus widerspiegelt und sogar in ihrer direkten liturgischen Implikation noch an die Mysterientheologie in der Veränderung durch Gottlieb Söhngen erinnert, bei der die Kirche historischer Träger der Heilstat in der Liturgie ist. Hier geht es freilich um die Frage der Gemeinschaft mit Gott, die Kommunikation ist und Leben schenkt – über den Tod hinaus –, was sich aber in der Liturgie aktuiert.

4195 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 44.

4196 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 44.

4197 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 44.

4198 Letzteres bei der Erklärung der Allerheiligenlitanei: „Der von Gefahren im Diesseits und Jenseits umstellte Mensch birgt sich hinein in die Gemeinschaft der Heiligen; er schart die Geretteten aller Zeiten um sich herum, um in ihrer Deckung geborgen zu sein. Das bedeutet, dass die Mauern zwischen Himmel und Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchlässig erscheinen: der Christ lebt in der Gegenwart der Heiligen als seiner Welt“. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 45. Die Erklärung der Litanei ist übrigens sehr ausführlich.

4199 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 103.

4200 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 132.

Auf dieser Linie verläuft auch die Deutung von 1 Kor 15 und Joh 6. Hier werde durch das „Empfangen Jesu in Glaube und Sakrament“ letztlich „[d]ie Auferstehung … ein Geschehen im hic et nunc“.[4201] Sakramentale Gemeinschaft ist also bereits in gewisser Weise Verwirklichung von Auferstehung. Hierbei handelt es sich um eine durch die eucharistische Ekklesiologie und communio-Theologie geweitete Version der scholastischen Lehre von der Eucharistie als Unterpfand der glorreichen Auferstehung.[4202] Geweitet ist diese Lehre auch durch eine vertiefte Christologie, denn Ratzinger bezeichnet „das Ich Jesu“ als „die Auferstehung“.[4203] Dabei gelte: „Überall, wo der Mensch in das Ich Christi eintritt, ist er jetzt schon in den Raum des endgültigen Lebens eingetreten.“[4204] Diese Berührung geschehe im Glauben, der aber bei Ratzinger, wie wir schon oft gesehen haben, nie losgelöst vom Sakrament erscheint. Jedenfalls sieht er in diesen Gedanken eine Verwandlung des alttestamentlichen Befunds. Nun werde durch „*die* Liebe, die … stärker ist als der Tod“ in Christus jene „Kommunikationslosigkeit“ überwunden, die der Tod bedeutet.[4205]

Schon von hier wird verständlich, warum Ratzingers Eschatologie treffend mit einem Wort benannt werden kann, das er selbst geprägt hat: Dialogische Unsterblichkeit.[4206] Er bemerkt:

> „Das christliche Unsterblichkeitsverständnis geht entscheidend vom Gottesbegriff aus und hat deshalb dialogischen Charakter. Weil Gott der Gott der Lebendigen ist und sein Geschöpf, den Menschen, beim Namen ruft, darum kann dieses Geschöpf nicht untergehen. Dieser Akt der Annahme des Menschen durch Gott in Gottes eigenes Leben hinein hat in Jesus Christus sozusagen Fleisch empfangen: Christus ist der Baum des Lebens, von dem der Mensch das Brot der Unsterblichkeit empfängt.“[4207]

Von daher kann Unsterblichkeit als christologisch vermittelte Kommunikation bezeichnet werden. Diese „geschieht im Wir der Kinder Gottes … im »Leib Christi«“.[4208] Dies verbindet Ratzinger wieder mit seinem nun für ihn typisch gewordenen Zugang, „mit dem Sohn Sohn“[4209] zu werden. Mit Blick auf den Sohn ist der Dialog göttlich und menschlich zugleich. Man erkennt sofort die chalkedonische Interpretationslinie wieder.[4210] Er ist menschlich dadurch, „dass Gott ihn als Mensch führt“ und vergöttlichend, weil

---

4201 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 134.

4202 Vgl. Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 292-294.

4203 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 134.

4204 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 134.

4205 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 134.

4206 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 162. Vgl. dazu: Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54). Leipzig 1986.

4207 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 168.

4208 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 169.

4209 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 169.

4210 Auf Chalzedon verweist Ratzinger ausdrücklich beim Verhältnis von Christologie und Geschichte. Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 199f.

„[d]er Dialog der Menschen untereinander … dadurch ewigkeitshaltig [wird], dass er in der communio sanctorum ins trinitarische Gespräch einbezogen wird.“[4211]

Von dieser communio her eröffne sich dem Menschen die Ewigkeit.[4212] Ratzinger erschließt vom Leib Christi her auch andere Aspekte der Eschatologie.[4213] Für uns ist interessant, wie er in diesem Zusammenhang auch 1 Kor 15,28 deutet, jene Stelle, die er in anderen Texten immer wieder als Ziel des augustinischen Opferbegriffs darstellt. Es geht ihm um einen kosmischen Prozeß, der „zur Einbegreifung von allem in alles“ führe, „in der jedes ganz es selber wird gerade dadurch, dass es ganz im anderen ist.“[4214] Es geht um die neue Zueignung der Materie an den Geist und um die neue Einheit beider[4215], um „jenes Allkosmisch-Sein“[4216], das „universale[n] Austausch, universal[e] Offenheit und so … Überwindung aller Entfremdung“[4217] bedeute.

Nachtwei verweist auf die Wichtigkeit, Leib Christi auch pneumatologisch als den Leib des Auferstandenen zu sehen und bemerkt zum eucharistischen Aspekt der Eschatologie Ratzingers: „Eucharistie als Lebens- und Wesensvollzug der Kirche ist parusiales Geschehen, ist Vollzug des schon begonnenen, aber noch nicht vollendeten Auferstehungslebens.“[4218]

Für die Liturgietheologie Ratzingers bedeutsam ist auch die Behandlung der Wiederkunft Christi. Nach einer Skizzierung der biblischen kosmischen Symbolsprache zum Tage des Herrn[4219], die „liturgische Sprache“[4220] sei, erläutert er ihre Anwendung auf Christus. Das Parusiegeschehen werde mit genau dieser Sprache „*des* Bereichs“ beschrieben, „der in dieser Welt die Berührungsstelle mit Gott ausdrücken darf.“[4221] Von daher definiert er „Parusie“ als „höchste Steigerung und Erfüllung der Liturgie“, diese aber als „Parusie, parusiales Geschehen mitten unter uns.“[4222]

4211 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 170.

4212 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 170.

4213 Z.B. auch die Fegfeuerlehre. Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 194f.

4214 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 197.

4215 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 197.

4216 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 197. Diesen Begriff übernimmt er von Karl Rahner. Vgl. ebd. 196.

4217 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 197.

4218 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 58.

4219 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 205f.

4220 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 205.

4221 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 206.

4222 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 206.

Wegen des zuvor aufgezeigten engen Zusammenhangs von liturgischer und kosmischer Sprache in der Heiligen Schrift kann er dann sogar soweit gehen, zu sagen, daß „die Kirche“ über die Liturgie „in die tragende Mitte des Kosmos vorstößt und auf seine befreiende Verwandlung hinwirkt.“[4223]

Hier wird wieder die Überzeugung von der sich in der Liturgie vollziehenden Übergabe der Schöpfung an Gott greifbar. Zugleich nimmt Liturgie die vollzogene Übergabe vorweg. Sie ist, wie oben bereits erwähnt, auch in diesem Sinne "Gegenwart des Endgültigen“.[4224] So sagt er auch hier ganz deutlich und direkt: „[J]ede Eucharistie *ist Parusie*, Kommen des Herrn, und jede Eucharistie ist doch erst recht Spannung der Sehnsucht, dass er seinen verborgenen Glanz offenbare.“[4225] Damit dringe die Kirche immer mehr „in die Parusie hinein“.[4226]

Ratzinger beschreibt die sich in der Liturgie vollziehende Parusie von Kreuz und Auferstehung her als ein Weggehen und ein Wiederkommen, das sich wechselseitig durchdringt und ins Leben der Christen durch die Liebe ausstrahlt.[4227] Parusie, so wie sie gerade in ihrer wechselseitigen Dynamik geschildert wurde, ist Ratzinger demnach

> „Deutung der Liturgie und des christlichen Lebens in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer steten Selbstüberschreitung. Sie wird zur Verpflichtung, die Liturgie als Fest der Hoffnung und der Gegenwart auf den Kosmokrator Christus hin zu leben; sie muss so zum Ausgangs- und Sammelpunkt jener Liebe werden, in der der Herr Wohnung nehmen kann.“[4228]

Wir treffen hier erneut auf das seit seiner Dissertation verfolgte Ziel, Liturgie und Leben über den Begriff der Liebe als die zwei Seiten der einen Wirklichkeit aufzuzeigen. Es geht darum, im Alltag, „Liturgie real werden zu lassen, bis der Herr selbst ihr jene letzte Realität gibt.“[4229]

Im Rahmen des Fragenkomplexes von Wort und Wirklichkeit in der eschatologischen Rede und der Frage nach der Verwirklichung des Reiches Gottes referiert Joseph Ratzinger auch Entwürfe zeitgenössischer Theologie zur Frage der Zeit, die als solche über unser Thema

---

4223 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 206.

4224 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 44.

4225 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 207.

4226 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 207.

4227 „Wir können nur festhalten, dass nun »Gehen« (Kreuz) und »Kommen« (Auferstehung) sich von innen her durchdringen. Jesus ist als der Gekreuzigte auch weiterhin der Weggehende und ist zugleich als der Durchbohrte mit den ausgebreiteten Händen der immerfort Kommende: In der Liebe, die seine Gebote hält, trägt sich sein Kommen als ein »eschatologisches Geschehen« inmitten der Welt zu.“ Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 207.

4228 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 207.

4229 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 208.

hinausführen, es aber auch punktuell berühren. Mit sichtlicher Sympathie erwähnt er die Lehre von Charles Harold Dodd über die Reich-Gottes Botschaft. Diese sei offenbar geworden in Tod und Auferstehung des Herrn. Dieser Moment werde in der Eucharistie durch die Kirche „rekapituliert". Dodd bezeichne deswegen die Eucharistie als „»Sakrament der verwirklichten Eschatologie«". Dabei handele es sich um „[d]ie Gegenwart des Geschehenen im Sakrament der Kirche", die „in Verbindung mit dem erhöhten Herrn zugleich die Tür auf die Ordnung des Ewigen hin"[4230] öffne. Ratzinger erkennt hier „die kirchliche Synthese" mit ihrem „Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der eschatologischen Botschaft des Neuen Testaments".[4231] Dotts Ansatz sei aber im deutschsprachigen Raum ohne Wirkung geblieben. Ratzinger scheint sie aber aufzugreifen und zu modifizieren[4232], wenn er in der Synthese dieses Punktes von „der sakramentalen Gemeinschaft des Glaubens aller Zeiten"[4233] spricht und damit dem Glauben einen liturgischen Ort zuweist. Glaube und Liturgie seien beide durch die Freude bestimmt, die vom Wort herühre, das „wahr geworden"[4234] sei.

Die Wirklichkeit des Himmels bestimmt Ratzinger auf der Linie seines früheren Lexikonartikels[4235] zunächst als eine wesentlich christologische.[4236] Die früheren Aussagen[4237] werden fast wörtlich wiederholt, die von der bleibenden Selbstübergabe Christi als des neuen eschatologischen Tempels an den Vater sprechen.[4238] Einzelheiten brauchen wir an dieser Stelle nicht erneut anzuführen. Des weiteren bestimmt Ratzinger, wie auch zuvor, den Himmel ekklesiologisch.[4239]

Ein Punkt, der mit Blick auf die Liturgiereform von Bedeutung ist, sei noch angeführt. Ratzinger erwähnt die Tilgung des Begriffes der ‚anima' aus dem neuen Messbuch und dem Begräbnisritus.[4240] Im Kontext eines Buches, das der Verteidigung der klassischen Lehre von der Seele gewidmet ist, kann dies nur als Kritik verstanden werden.[4241]

4230 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 83.

4231 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 83.

4232 Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 58.

4233 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 87.

4234 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 89.

4235 Vgl. Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in: JRGS 10, 326-330.

4236 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 234.

4237 Vgl. Joseph Ratzinger, Himmel (1960), in JRGS 10, 326-330, hier: 326.

4238 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 234.

4239 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 235f.

4240 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 124.

4241 Lediglich dokumentiert sei noch, daß Ratzinger eine enge Verbindung zwischen „eucharistische[m] Realismus und Auferstehungsrealismus" sieht. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 184.

Schließlich sind einige Bemerkungen über die Exegese zum allgemeinen theologischen Rahmen Ratzingers interessant. Zwar bejaht er die historisch-kritische Exegese, weist ihr aber zugleich ihren Ort und ihre Begrenzung zu. Sie behandele als historische Methode „die Frage des Damals“,[4242] der Dogmatik obliege „d[ie] Transformation in die Gegenwart“.[4243] Er thematisiert dabei bei der Klärung des Damals ein unvermeidbares „Vorverständnis des Auslegers“[4244] und die Frage der Rolle naturwissenschaftlicher Erkenntnisweise,[4245] die er als ungeschichtlich definiert und der geisteswissenschaftlichen entgegenstellt, bei der „die ganze Auslegungsgeschichte“[4246] als solche relevant bleibe. In Bezug auf das Neue Testament bemerkt er, „dass wir nur im Vierklang der Evangelien … das eine Evangelium vernehmen. Das Wort Jesu gibt es immer nur als gehörtes, als kirchlich rezipiertes Wort.“[4247] Dabei gründe „[d]ie Einheit des Glaubens … auf der Einheit des glaubenden Subjekts Kirche“.[4248] Auch in diesem Buch betont Ratzinger den inneren Bezug der beiden Testamente aufeinander und die typologische Lesart der Heiligen Schrift. Nur vom Alten Testament her werde „die Gestalt Jesu theologisch verstehbar, von ihm her wird er ausgelegt“.[4249] Es geht ihm auch hier wieder um „die Einheit der Testamente“.[4250]

Das vorliegende Buch ist wegen der Verwobenheit der Liturgietheologie mit der Eschatologie von großer Bedeutung. Hintergrund der liturgietheologischen Aussagen ist die Lehre vom Christus totus. Liturgie erscheint als eine Vorwegnahme und als ein Eintreten in die Parusie. Auch in diesem Kontext erscheinen Liturgie und Leben über den Begriff der Liebe als ihrem Wesen nach verbundene Wirklichkeiten, die die definitive Parusie vorbereiten und vorwegnehmen. Durch das immer weitere Vordringen in die Parusie wird dabei eine dynamische Wirkung der Eucharistie zum Ausdruck gebracht.

Das Ziel der Liturgie ist wegen iher Identifizierung mit der Parusie gemäß 1 Kor 15,28 ein allkosmisches. Wichtig ist auch die ausführliche Würdigung der altchristlichen Gebetsweise im Kontext der eschatologischen Hoffnung.

4242 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 52.

4243 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 52.

4244 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 52.

4245 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 53f.

4246 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 55.

4247 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 69.

4248 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 72.

4249 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 72.

4250 Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 112.

3.3.1.92 Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977)[4251]

In diesem Beitrag widmet sich Joseph Ratzinger der alten Kontroverse um die Grundgestalt der Meßfeier, die er zuvor als solche in seinem publizierten Werk nicht gesondert thematisiert.[4252] Bei der Skizzierung des status quaestionis referiert Ratzinger die Position Romano Guardinis im Kontext der Liturgischen Bewegung in den Jahren zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg. Um die damalige Zeitstimmung zu charakterisieren, führt er die bekannte Mahnung seines Lehrers Pascher an, nicht nur die Rubriken, sondern auch und vor allem die „nigrica“, also den liturgischen Text also solches zu beachten.[4253] Wie wir gesehen hatten, wollte Pascher damit den objektiven Geist der Texte erschließen. Ratzinger bemerkt, es sei darum gegangen,

> „hinter dem Zufälligen der Einzelriten die tragende Gesamtgestalt zu erkennen, die als solche zugleich Schlüssel zum Wesen des eucharistischen Geschehens ist.“[4254]

Von hier ergebe sich auch ein „Hebel zur Reform“, weil man fragte, „welche Gebete und Gebärden eher als sekundäre Zutaten zu betrachten sind, die den Zugang zur Gestalt mehr verbauen als öffnen.“[4255]

Es scheint, daß er hier die eigentlich textlich verifizierbaren Aussagen des Lehrers auf dem Hintergrund der Reformwünsche deutet, die in der damaligen Zeit aufgekommen waren und die er vielleicht auch unabhängig von seinen publizierten Werken von ihm, etwa in der Vorlesung, vernommen hat. Von seinen Formulierungen her hatte Pascher nämlich nicht wirklich die Kontingenz der Einzelriten behauptet.[4256] Zuzustimmen ist Ratzingers Analyse aber sicher in der Hinsicht, daß sich in der Folge der Gestaltsuche eine „reformerische Dynamik“[4257] entwickeln konnte.

4251 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374. Der ursprüngliche Beitrag wurde später in „Das Fest des Glaubens“ aufgenommen und um zwei Anhänge ergänzt, die wir nachfolgend im Band zu Ratzingers Amtsjahren als Erzbischof und Kardinal behandeln werden. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier, in: IkaZ 6 (1977), 385-396. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 11, 733 und Bibliographische Nachweise, ebd., 740.

4252 Gemäß dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften, hat er dies aber wohl in seiner Lehrtätigkeit durchaus getan. Vgl. beispielsweise schon zur Freisinger Zeit die Einordnung des Begriffes Grundgestalt in die scholastischen Fragen nach der materia proxima der Messe. Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

4253 Vgl. dazu: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 8f. und unsere Behandlung dieses Lehrers von Joseph Ratzinger. Auffallend ist, daß Ratzinger selbst Paschers Werk aus der Auflage von 1947, also zur Zeit seines Studiums, zitiert und nicht auf der späteren von 1953. Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 360^{2}.

4254 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 360.

4255 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 360.

4256 Vgl. etwa: „„Darum richten wir in der folgenden Untersuchung an die römische Meßliturgie als ganze und an ihre Teile die Frage nach ihrer Sinngestalt und sind gewillt, die gewonnenen Ergebnisse als Regeln des Vollzugs anzuerkennen.“ Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 12.

4257 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 360.

Ratzinger schildert kurz, wie Guardini und Pascher mit Blick auf die Einsetzung der Eucharistie die Lehre vom Mahl als Grundgestalt der Messe vorgetragen haben. Interessant ist dabei eine Bemerkung, die eher persönliches Erleben als Rezeption wissenschaftlicher Studien allein widerspiegelt, indem er berichtet, daß der Wiederholungsbefehl „[v]on kämpferischen Anhängern der liturgischen Reform“[4258] auf das Mahlhalten ausgelegt worden sei. „Ein sarkastischer Nachdruck lag in der beliebten Bemerkung, Jesus habe schließlich gesagt »Tuet dies« und nicht etwa: »Tut, was ihr wollt.«“[4259]

Ratzinger schildert den Disput der Vertreter der Liturgischen Bewegung mit den Dogmatikern, wobei erstere immer die Trennung der Ebenen betonten, um ihre These von Protestantismus unterscheiden zu können. „Was sich liturgisch in der Gestalt des Mahles darbiete, könne sehr wohl dogmatisch in sich den Gehalt des Opfers tragen.“[4260] Diese Trennung kritisiert er allerdings als das entscheidende Problem, weil sie „nichts“ kläre, vor allem, wenn man „die Gestalt“ nicht als „bloß zufällige zeremoniöse Form, sondern wesensgemäße und in ihrem Kern unvertauschbare Manifestation des Gehalts“[4261] definiere. Bemerkenswert ist, daß er von dieser letztlich bis in das Konzil hinein ungeklärt gebliebenen Verhältnisbestimmung aktuelle Probleme der Liturgiereform ableitet:

> „Die Unklarheit, die hier auch noch während des Konzils im Verhältnis zwischen dogmatischer und liturgischer Ebene geblieben ist, muss man wohl als das zentrale Problem der liturgischen Reform bezeichnen; von dieser Hypothek her erklärt sich ein Großteil der Einzelprobleme, mit denen wir seither zu tun haben.“[4262]

Letztlich liegt in der Erkenntnis dieses Problems mit seiner ganzen Auswirkung auf das Leben der Kirche wohl auch begründet, wenn er sich später gegen ein Auseinanderdriften von Liturgik und Sakramentenlehre ausspricht.

Zur Aufarbeitung des Problems zeichnet Ratzinger die verschiedenen Diskussionsbeiträge nach. Pascher habe erstmals zwischen der liturgischen und der sakramententheologischen Ebene vermitteln wollen, in dem er „von einer Mahlgestalt spricht, in die Opfersymbolik eingezeichnet ist“,[4263] womit die Lehre von der Trennung der species gemeint ist, die das Mahl charakterisiere.

4258 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 360f.

4259 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 361.

4260 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 361.

4261 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 361.

4262 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 361.

4263 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 362.

Josef Andreas Jungmann habe „wenn auch gedämpft vorgetragen“[4264] als Liturgiker die ursprüngliche These umfassender eingeschränkt. „Jungmann zeigt, dass schon in den frühesten liturgischen Formen die *Eucharistia* – das als Dank geformte Gebet des Gedächtnisses – das Übergewicht über das Mahl als solches gewinnt“ und bestimmt sie als Grundform „seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert“[4265]. Nachweisbar seit Ignatius von Antiochien habe sie der Feier den Namen gegeben. Luthers Bezeichnung der Eucharistie als Abendmahl sei „ein Novum“[4266] gewesen.

Ratzinger bemerkt, daß die Vorstellung von der Eucharistia als Grundgestalt der Messe durchaus zwischen den Ebenen der Liturgik und der Dogmatik vermitteln könne und verweist dazu auf die spätantike Vorstellung der „*oblatio rationabilis*“[4267], die sich auch im Kanon der Messe finde. Den Gedanken des worthaften Opfers verbindet er mit einer seiner zentralen christologischen Einsichten, der Teilnahme am Beten Jesu:

> „Das eucharistische Gebet ist Eintreten in das Gebet Jesu Christi selbst; es ist so Eingehen der Kirche in den Logos, das Wort des Vaters, in die Selbstübergabe des Logos an den Vater, die im Kreuz zugleich Übergabe der Menschheit an ihn geworden ist.“[4268]

Dieser Gedanke der kulttheologischen Erschließung der Messe über den Begriff der logike thysia ist bei Ratzinger nicht neu[4269] und wird immer bestimmender, vor allem durch den Einfluß von Louis Bouyer.[4270]

Ratzinger sieht vom „Formelement *Eucharistia*“ Bezüge „zu den Segensworten Jesu beim Letzten Abendmahl, in denen er den Tod am Kreuz vorweg von innen her vollzogen hatte“, aber auch „zur Logos-Theologie und so zu einer trinitarischen Vertiefung der Abendmahls- und Kreuzestheologie“.[4271] Hierin sieht Ratzinger eine wichtige Vergeistigung der Opferidee,[4272] nämlich der Umwandlung „ein[es] Todesgeschehen[s] in ein Wort der Hinnahme

---

4264 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 362.

4265 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 362.

4266 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 362.

4267 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 362.

4268 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

4269 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 153.

4270 Diesmal bezieht Ratzinger sich nämlich nicht nur auf den schon bekannten Beitrag von Odo Casel, sondern auch auf Paschers Darstellung in „Eucharistia“ und zeigt, daß er die Frage weiterverfolgt hat, auf: Louis Bouyer und Hans Urs von Balthasar: Vgl.: Louis Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Tournai 1966 und Hans Urs von Balthasar, Die Messe – ein Opfer der Kirche?, in: ders., Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 166-217. Bei Bouyer würdigt er den Aufweis „d[er] jüdischen Wurzeln eines worthaften Opferverständnisses“ und somit „d[er] innere[n] Einheit zwischen Jesus und Kirche“. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363[6].

4271 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

4272 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

und Hingabe“.[4273] Hatte er bislang die verba testamenti hauptsächlich vom Gottesknechtsgedanken her interpretiert, so wird nun erstmals die Frage des Verhältnisses zum Kreuz im Sinne der Vorwegnahme thematisiert, ein Denken, das in der Folge bei ihm wichtig bleiben wird.[4274] Ebenso wird die bislang schon in seiner Liturgietheologie präsente Logostheologie noch zentraler.

Jedenfalls sieht Ratzinger in diesem erweiterten Ansatz von Jungmann die wesentliche Vermittlung der beiden Ebenen von liturgischer Gestalt und dogmatischem Gehalt. Dabei kann er den Mahlcharakter der Eucharistie weiterhin würdigen,

> „weil *Eucharistia auch* (nicht bloß) Tischgebet des heiligen Mahles ist; aber die Mahlsymbolik ist dann unter- und eingeordnet in ein Umfassenderes.“[4275]

Damit stelle sich nach Ratzinger nur noch die Frage der Kontinuität kirchlichen Begehens der Eucharistia zum Tun Jesu selbst. Hier macht er im allgemeinen theologischen Kontext eines „Dissenses von Historie und Dogma“ das Problem einer Exegese aus, die darauf ziele, „das Abendmahl Jesu vom kirchlichen Sakrament immer stärker loszulösen und den Knoten der »Einsetzung« zu zerschneiden“.[4276]

Bei der Auseinandersetzung mit diesem Themenfeld bezieht sich Ratzinger, wie wenige Jahre zuvor,[4277] auf die Arbeiten von Heinz Schürmann, die er in bezug auf die Frage der liturgischen Gestalt diesmal ausführlicher skizziert: Schürmann habe drei Stadien der Entwicklung vom Abendmahl zur frühchristlichen Eucharistieform unterschieden: die Eucharistie beim Letzten Abendmahl selbst, die Eucharistie in Verbindung mit der Agapefeier und die nachapostolische Form ohne diese.

Zur Nachzeichnung des Abendmahlsverlaufes geht Ratzinger diesmal im Blick auf Schürmanns Studien von der Paschaliturgie aus. Dabei sei „[d]as eucharistische Geschehen … *integraler, ja konstitutiver Bestandteil einer Mahlgestalt* gewesen“.[4278] In der zweiten Phase erlangte es dann „eine *relative Eigenständigkeit und Eigenbedeutung*“.[4279] Damit sei das vom Herrn gestiftete etwas „Neues, das in einen alten Zusammenhang … hineinverwoben

---

4273 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

4274 Vgl. wenig später als Erzbischof von München und Freising: Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: JRGS 11, 305-358, hier: 308.

4275 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

4276 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 364.

4277 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 275f.

4278 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 365.

4279 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 365.

ist“.[4280] Dieses Neue sei „zur Wiederholung aufgegeben und so herauslösbar aus dem Konnex“.[4281]

Diesen Befund Schürmanns deutet Ratzinger nun als der Heilsgeschichte angemessen. Das Letzte Abendmahl habe sich „vor der Kreuzigung“ vollzogen, „auch wenn sie hier sozusagen von innen her anhebt“[4282]. Deswegen sei hier „[d]as neue Gebet Jesu … noch innerhalb der jüdischen Liturgie.“[4283] Heilsgeschichtlich wäre die Hinwendung ganz Israels zu Jesus noch möglich gewesen.

Damit kommt er zu einer sehr prinzipiellen Aussage, die jede Herleitung der liturgischen Gestalt aus jener des Letzten Abendmahls gründlich relativieren muß:

> „Das Letzte Abendmahl Jesu ist zwar der Grund aller christlichen Liturgie, aber es ist selbst noch keine christliche Liturgie. *Im* Jüdischen vollzieht sich der Einsetzungsakt des Christlichen, das aber noch keine eigene Gestalt als christliche Liturgie gefunden hat.“[4284]

Von da an kann Ratzinger die ursprünglichen Theorien der Zwischenkriegszeit geradezu in ihr Gegenteil wenden: „Das Letzte Abendmahl begründet zwar den dogmatischen Gehalt der christlichen Eucharistie, aber nicht ihre liturgische Gestalt.“[4285] „Die Einheit mit Jesus“ finde sich „in der Diskontinuität der Form.“[4286]

Dieser Text ist sehr aufschlußreich für die Frage des Verhältnisses der beiden Testamente, so wie Ratzinger sie nunmehr sieht. Es ist eine streng heilsgeschichtliche Sicht, die Jesu Tun innerhalb des jüdischen Kontextes berücksichtigt, aber zugleich dessen Offenheit hin zum Kirchlichen begründet. Das Neue wird also dem Alten eingestiftet und wird sich erst allmählich und in dieser Hinsicht auch organisch daraus herauslösen, und zwar gemäß der heilsgeschichtlichen Angemessenheit. Ratzinger selbst sieht die Konsequenzen dieser Sicht, die weit über die konkrete liturgietheologische Frage hinausreichen.[4287]

4280 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 365.

4281 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 365.

4282 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 366.

4283 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 366.

4284 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 366.

4285 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 366.

4286 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 367.

4287 „Mir scheint, dass hier ein zentraler Punkt nicht nur für die Auseinandersetzungen um die liturgische Form, sondern für das Grundverständnis des Christlichen überhaupt vorliegt. Die Theorie des Abfalls der frühen Christenheit von Jesus und damit überhaupt der ganze Hiatus, der heute fortwährend zwischen Kirche und Jesus gesehen wird, beruhen auf dem Verkennen dieser Zusammenhänge. Wenn es so steht, *kann* es gar keine direkte Formkontinuität zwischen Jesus und der Kirche geben; auch dass das Zentrum der Wortverkündigung sich vom »Reich Gottes« zur Christologie verschiebt, hat hier seinen Grund.“ Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 366f.

Für die zweite Phase habe Schürmann zu Recht herausgestellt. daß sich der Wiederholungsbefehl Jesu nicht auf das Letzte Abendmahl per se beziehe, sondern auf dessen eucharistischen Kern.[4288] Dieser sei „eine … durch das Dankgebet der – die *Eucharistia* – … überhöhte Handlung.“[4289] Heftig widerspricht Ratzinger aber der zweiten These von Schürmann, als sei die Eucharistie Forsetzung der Sündenmähler Jesu, des Alltäglichen an seinem Tische – Sein, so „dass dem Letzten Abendmahl überhaupt der Stiftungscharakter abgesprochen … wird.“[4290] Hinter dieser These sieht er die Identifikation der Eucharistie „mit einer streng lutherischen Rechtfertigungslehre als Lehre von der Begnadigung des Sünders“.[4291] Wenn man allein die Sündenmähler als Erbe des historischen Jesus gelten lasse geschehe zudem „eine Reduktion der gesamten Christologie und Theologie auf diesen Punkt.“[4292] Dies sei ein eklatanter Widerspruch zur Mahnung Pauli vor dem „sündig[n] Hinzutreten zur Eucharistie“[4293]. Hier sieht man deutlich den Bezug, den Ratzinger stets zwischen Liturgietheologie und Christologie sieht.

Aber auch mit inneren Gründen argumentiert Ratzinger gegen Schürmanns Position. Die Eucharistie könne „nicht einfach als Fortsetzung der täglichen Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinigen gelten“,[4294] weil ihr „Festcharakter“[4295] zukomme und sie stets „an feste Zulassungsbedingungen“[4296] gebunden worden sei und in Analogie zum jüdischen Pascha als Feier „in der Hausgemeinschaft Jesu Christi“[4297] zu gelten habe. Ratzinger kommt zu einem „differenzierten“[4298] Resümee. Die Eucharistie sei nicht Wiederholung des Letzten Abendmahles, das als wahrscheinliches Paschamahl nur jährlich hätte begangen werden können; sie enthalte „aber doch wesentliche Elemente aus der Pascha-Tradition“.[4299] „Die eucharistischen Handlungen werden“ jedoch „aus dem Kontext des Pascha herausgenommen und erhalten als ihren neuen Kontext den »Herrentag«, das heißt den Tag der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen.“[4300] Damit interpretiert Ratzinger die Eucharistie in einem primär

---

4288 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 367.

4289 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 368.

4290 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 368.

4291 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 368.

4292 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 368.

4293 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 368. Dieser Widerspruch bestehe auch zu Luthers Eucharistielehre selbst. Vgl. ebd. 369.

4294 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 369.

4295 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 369.

4296 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 369.

4297 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 369.

4298 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 369.

4299 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 369.

4300 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 370.

österlichen Kontext. Dafür beruft er sich, wie bereits zuvor,[4301] auf Jean-Jacques von Allmen,[4302] auf dessen Studien er auch für die Frage des Zusammenhangs von Eucharistie und Agape verweist.[4303]

Ratzinger schildert das ursprüngliche Verhältnis von Eucharistie und Agape im Prinzip auf der Linie der Erkenntnis seiner Promotionsschrift, als eine Identifikation von Eucharistia und Caritas: „Die gegenseitige Agape der Gemeinde soll den Raum bieten, in den dann die verwandelnde Agape des Herrn hineintritt.“[4304] Diese Idealvorstellung habe sich aber, wie 1 Kor bezeuge, nicht durchhalten lassen, wodurch sich „die endgültige kirchliche Gestalt des Sakraments herausgebildet“[4305] habe.

Er referiert noch die allgemeinen Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft über die Folgen der Trennung von Gemeindeagape und Eucharistie: Die Verlegung der Zeit für die Eucharistiefeier auf den Sonntagmorgen und, wie er es selbst in „Auferbaut aus lebendigen Steinen“ beschrieben hatte, die Ausbildung eines Wortgottesdienstes vor dem eigentlich eucharistischen Geschehen, weil man nun vor der Eucharistie nicht mehr zur Synagoge ging.[4306] Das Johannesevangelium markiere diesen Übergang, wobei die Emmausperikope dieses neue „Grundschema von Liturgie“[4307] schildere, bzw. ihre zusammenhängende und zusammengehörende Grundgestalt“,[4308] die „vom Wesensanspruch dieser Liturgie her bleiben muss“.[4309] Diese charakterisiert er wie folgt:

> „Da ist zuerst das suchende Hören auf die Heilige Schrift, die vom auferstandenen Herrn ausgelegt und vergegenwärtigt wird; da ist dann das Aufgehen verstehenden Hörens in der Einladung an den Herrn, in der Bitte um sein Bleiben, und da ist schließlich die Antwort des Herrn, der den Seinigen das Brot bricht, der ihnen seine Gegenwart schenkt und sich zugleich wieder entzieht, um die Jünger als seine Boten weiterzusenden.“[4310]

Die neue Grundgestalt christlicher Liturgie beschreibt Ratzinger also als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistie sowie – im Grundductus seiner Theologie – als ein dialogisches Geschehen zwischen den sie Begehenden und dem Auferstandenen, der in Wort und

---

4301 Vgl. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276.

4302 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 370[16].

4303 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 370[17].

4304 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 370.

4305 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 371.

4306 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 371. Ratzinger verweist hier ausdrücklich auch auf den genannten früheren Beitrag.

4307 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 372.

4308 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 372.

4309 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 372.

4310 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 372.

Eucharistie seine Gegenwart schenkt, was aber keine abgeschlossene Gemeinschaft bedeutet, sondern in einer Spannung zwischen ‚Schon' und ‚noch nicht' auf Sendung zielt.

Abschließend setzt sich Ratzinger nochmals mit der Frage der Mahlgestalt der Eucharistie auseinander. Schürmann tendiere letztlich zwar zu dieser Position, beschreibe sie aber in einer Weise und schränke sie derart ein, daß dieser Begriff „sachlich wieder aufgehoben wird."[4311] Deswegen positioniert sich Ratzinger nun eindeutig:

> „Objektiv richtiger ist es unter diesen Bedingungen, den nicht sachgemäßen Begriff »Mahlgestalt« überhaupt fallenzulassen. Das tragende Element ist die *Eucharistia*; da diese als Teilhabe am Danken Jesu auch den Tischdank für die Gaben der Erde mit einschließt, ist hier bereits ausgedrückt, was an Mahlgestalt im liturgischen Geschehen wirklich enthalten ist."[4312]

Interessant sind Ratzingers Abschlußgedanken, die nun deutlich zeigen, daß es sich bei der Frage um die Grundgestalt der Messe nicht um eine rein akademische Angelegenheit oder ein Detail liturgischer Spiritualität im Kontext der Liturgischen Bewegung handelt. Er betont, daß mit der gewonnenen Erkenntnis

> „die glatte Anbindung der christlichen Liturgie an die Form des Letzten Abendmahles Jesu abgelehnt, aber kein Hiatus zwischen Jesus und Kirche gesetzt ist."[4313]

Der Herr habe „keine starre Form"[4314] gestiftet, „sondern eine lebendige Wirklichkeit, die geschichtlichem Wachstum offenstand" und die Annahme „dieses Wachstum[s]" garantiere „die Kontinuität mit Jesus".[4315] Dies nutzt Ratzinger, um recht scharf eine Haltung zurückzuweisen, die in der Logik der eingangs aufgestellten Bemerkung steht; die Suche nach sekundären Elementen in der Liturgie habe das Tor zur Umgestaltung aufgestoßen:

> „Dem reformerischen Progressismus liegt auch hier wie so oft eine starre Sicht des christlichen Anfangs zugrunde, für die die Geschichte nur aus nebeneinandergesetzten und einander innerlich fremden Einzelstücken besteht, während die sakramentale Sicht der Kirche auf einer inneren Einheit des Wachsens beruht, das gerade im Voranschreiten die Treue hält und die wechselnden Zeiten der Geschichte in der Kraft des einen Herrn und seiner Gabe vereint."[4316]

Hier zeigt sich neben der eingangs bemerkten relativen Kontinuität zum Alten Bund nochmals die Wurzel für Ratzingers organisches Liturgieverständnis. Letztlich ist es die geschichtliche Entwicklung im Kontext der Kirche, die ihrerseits Kontinuität mit ihrem Herrn zu vermitteln mag. Somit wird letztlich auch in dieser Frage Ratzingers Offenbarungsverständnis erkennbar, wie er es sich in seinem Habilitationsprojekt erarbeitet hatte.

4311 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 372.

4312 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 373.

4313 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 373.

4314 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 373.

4315 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 373.

4316 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 373.

Abschließend wendet sich Ratzinger nochmals gegen die Trennung von liturgischer und dogmatischer Ebene, wobei er beide durchaus auch in ihrem Eigenwert erkennt, und beendet den vorliegenden Beitrag mit einer weiteren Definition von Liturgie, diesmal von der dogmatischen Seite her. Es ist eine Definition, die sowohl das Opfer Jesu und die Gemeinschaft des Mahles umfaßt:

> „*Eucharistia* bedeutet ebenso das Geschenk der *Communio*, in der der Herr uns zur Speise wird, wie sie die Hingabe Jesu Christi bezeichnet, der sein trinitarisches Ja zum Vater im Ja des Kreuzes vollendet und in diesem »Opfer« uns alle dem Vater versöhnt hat. Zwischen »Mahl« und »Opfer« gibt es keinen Gegensatz; in dem neuen Opfer des Herrn gehören sie beide untrennbar zusammen.“[4317]

Eine solche für die Liturgietheologie wichtige Synthese zeichnet sich auch zumindest wurzelhaft bereits in der „Einführung in das Christentum“ ab, wo Ratzinger, wie wir bereits bemerkt haben, den Gedanken der Einheit mit jenem der existentiellen Übergabe *über die Trinitätslehre* zusammenführt.[4318]

Der vorliegende, sehr komplexe Beitrag Joseph Ratzingers ist für seine Liturgietheologie weitaus wichtiger als die bloße Frage der Grundgestalt der Messe. Allerdings entwickelt er von dieser Frage her eine ganze Synthese. Der Rahmen des Detailproblems ist die kirchliche Vermittlung von Offenbarung, von der Liturgie ein Teil ist. Dies beinhaltet auch die Zuordnung der beiden Testamente innerhalb der einen Heilsgeschichte. In diesem Rahmen stellt sich die Frage nach der prinzipiellen Zuordnung von Historie und Kirche,[4319] aber auch von Dogmatik und Liturgiewissenschaft. Sowohl mit Blick auf den Alten Bund als auch in bezug auf das Verhältnis von Jesu Tun und kirchlicher Praxis zeigt sich ein strikt heilsgeschichtlich orientiertes, organisches Liturgieverständnis, das Entwicklung dort kennt, wo sie von der Heilsgeschichte her nötig war.

Der Beitrag zeigt zudem einen gewissen Vorrang einer trinitätstheologisch verankerten Christologie in der Liturgietheologie Ratzingers. Man könnte mit seinen eigenen Worten von einer eucharistischen Christologie sprechen.[4320] Ratzingers Liturgiedefinition zielt letzt-

---

4317 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 374.

4318 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 179.

4319 Dies bestätigt sich auch in einem Beitrag, den Ratzinger als Kardinal seinen Überlegungen hinzugefügt hat, als er sie in „Das Fest des Glaubens“ neu veröffentlicht hat. Dieser Nachtrag wird eigentlich Gegenstand eines Folgebandes sein. Hier sie nur angemerkt, daß er betont, es gehe ihm „an diesem zentralen Exempel (das mehr als Exempel – punctum saliens des Ganzen ist) um den die Sicht der modernen Theologie bestimmenden Hiatus zwischen Jesus und der Kirche, vorösterlicher und nachösterlicher Botschaft, also um das Wesen von Traditions- und Kirchenbildung überhaupt.“ Joseph Ratzinger, Nachtrag 1 (1981), in: JRGS 11, 374-375, hier: 375.

4320 In einem zweiten Nachtrag, der ebenso Gegenstand eines Folgebandes sein wird, spricht Ratzinger ausdrücklich von einer eucharistischen Christologie. Im genannten Nachtrag bezieht er sich auf die Studie Hartmut Gese, Die Herkunft des Herrenmahles, in: ders., Zur biblischen Theologie, München 1977, 107-127, die er ergänzend zu seinem Beitrag auswertet und dann bemerkt: „Wer diese Zusammenhänge betrachtet, für den ist die Frage nach der Herleitung der Eucharistie Jesu Christi beantwortet. In der alttestamentlichen Torafrömmigkeit ist strukturell die ganze Christologie, und zwar als eucharistische Christologie vorgegeben.“ Joseph Ratzinger, Nachtrag 2 (1981), in: JRGS

lich auf die durch den Sohn vermittelte Teilhabe am innertrinitarischen Leben in der koinonia der Kirche, die wesentlich durch die Eucharistie bezeichnet und bewirkt wird. Auffallend ist der klare Bezug zu den Studien von Schürmann und von Allmen wie auch zu jenen von Bouyer, die ganz offensichtlich nachhaltig seine Sicht geprägt haben. Auffallend ist ebenso, daß sich somit eine wichtige Position Ratzingers wiederum, wie schon bei der Frage der katabatischen und anabatischen Christologie aus der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus heraus entwickelt.

3.3.1.93 Korrespondenz Joseph Ratzinger – Wolfgang Waldstein 1976[4321]

Bereits als Professor wird Joseph Ratzinger mit der Frage von Sinnhaftigkeit und Legitimität der Weiterexistenz der alten Liturgie angesichts der in Kraft getretenen neuen Form konfrontiert. In seiner Autobiographie erinnert er sich ausdrücklich an dieses Problem und bemerkt dazu:

> „Das zweite große Ereignis am Anfang meiner Regensburger Jahre war die Veröffentlichung des Missale Pauls VI., verbunden mit dem fast völligen Verbot des bisherigen Missale nach einer Übergangsphase von nur einem halben Jahr. Daß nach einer Zeit des Experimentierens, das die Liturgie oft tief entstellt hatte, wieder ein verbindlicher liturgischer Text vorlag, war zu begrüßen. Aber ich war bestürzt über das Verbot des alten Missale, denn etwas Derartiges hatte es in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben.“[4322]

Diese Aussage läßt sich anhand eines wichtigen Dokumentes aus der damaligen Zeit bestätigen, und sie findet von hier auch eine weitere Erklärung. Mit dem Ersten Fastensonntag (am 7. März 1976) endetet die Übergangsfrist, in der das alte Missale noch verwendet werden durfte. In Salzburg setzte sich der Universitätsprofessor für Römisches Recht, Wolfgang Waldstein, für den Erhalt der alten Form ein, woraus sich ein scharfer Konflikt mit dem damaligen Salzburger Erzbischof Dr. Karl Berg ergab.[4323] Waldstein wollte sich in dieser Situation bei einem namhaften Theologen rückversichern, ob er sich mit seinem Anliegen im Rahmen der Kirchlichkeit bewege und sandte eine diesbezügliche Anfrage an Professor Joseph Ratzinger nach Regensburg.[4324] Der Brief muß in unmittelbarer Nähe zum Advent geschrieben worden sein.[4325] Bereits mit Datum vom 14. Dezember 1976 richtet Ratzinger ein

11, 375-382, hier: 380. Man kann sicher behaupten, daß sich so etwas wie eine eucharistische Christologie bei Ratzingers spätestens mit „Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier“ etabliert hat.

4321 S. H. Papst em. Benedikt XVI. hat mir in einem Brief vom 14. November 2014 die Erlaubnis zur Veröffentlichung der folgenden Zitate aus seiner Korrespondenz mit Prof. Wolfgang Waldstein gegeben.

4322 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart 1998², 159-172.

4323 Wolfgang Waldstein hat diesen Konflikt vollständig dokumentiert in: Wolfgang Waldstein, Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation, Verlag Stiftung »Lumen gentium«, Schaan 1977.

4324 Prof. Wolfgangt Waldstein hat diese Intention in einem Brief an mich vom 30. Oktober 2014 bestätigt. Ratzinger habe „postwendend geantwortet“.

4325 Prof. Ratzinger dankt am Ende seines Briefes ausdrücklich für die guten Wünsche zum Advent und zu Weihnachten.

ausführliches Antwortschreiben an Waldstein. Dem Brief ist die Kopie eines mit Datum vom 18. Februar desselben Jahres an Hermann Kardinal Volk gerichtetes Schreiben in derselben Materie beigefügt. Beide Briefe sind äußerst aufschlußreich, um Ratzingers Haltung Ende der 1970er Jahre zu belegen und sollen hier vorgestellt werden.

Der Brief an Wolfgang Waldstein ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil drückt der Autor deutlich seine Meinung bezüglich einer Weiterverwendung des alten Missale aus. Hier schreibt Ratzinger:

> „Meiner Meinung nach sollte erreicht werden, daß das alte Missale auch weiterhin von allen Priestern verwendet werden darf, sofern sie nur die Rechtmäßigkeit auch des neuen Missale anerkennen; Vorschriften, die der Ordnung halber und um Verwirrung zu vermeiden, sicher notwendig sein werden, sollten doch so gefaßt sein, daß sie eine weitgehende Freiheit in der Verwendung des alten Missale eröffnen.“[4326]

Ratzinger kommt in diesem Zusammenhang auf sein Schreiben an Hermann Kardinal Volk zu sprechen und bemerkt:

> „Leider waren die Dinge schon so weit gediehen, daß man sich nicht in der Lage sah, meinen Vorschlägen zu entsprechen, die Kardinal Volk persönlich aber offenbar für richtig hielt.“[4327]

Ein zweiter Teil des Briefes vergleicht die rechtlichen Prinzipien der aktuellen Liturgiereform mit der Entwicklung der Liturgie zuvor. Der entsprechende Passus lautet:

> „Man muß in diesem Zusammenhang wohl darauf hinweisen, daß die Art der Einführung des neuen Missale von den bisherigen kirchlichen Rechtsgewohnheiten abweicht, wie sie etwa Pius V. bei seiner Meßbuch-Reform einhielt, wo ausdrücklich gesagt wurde, daß der Papst eine mehr als 200-jährige ununterbrochen geübte consuetudo ‚nequaquam auferimus‘; dementsprechend blieb beispielsweise in Köln und in Trier bis ins 18. Jahrhundert, in Mailand bis zum Zweiten Vaticanum ein etwas anderer Liturgie-Typus in Geltung, ebenso im Dominikanerorden – die Beispiele wären leicht zu vermehren. Das Missale Pius‘ V. war dabei gar kein neues Missale, sondern nur eine anhand der Quellen geringfügig bearbeitete Form des bisherigen stadtrömischen Missale und insofern nur ein Wachstumsring innerhalb eines seit Hippolyt geradlinig verlaufenden Prozesses. Deswegen finde ich die Rede von der ‚Tridentinischen Messe‘ und vom ‚Missale Pius‘ V. historisch falsch und theologisch fatal. Das Problem des neuen Missale liegt demgegenüber darin, daß es aus dieser kontinuierlichen, vor und nach Pius V. immer weitergegangenen Geschichte ausbricht und ein durchaus neues Buch (wenn auch aus altem Material) schafft, dessen Auftreten mit einem der kirchlichen Rechts- und Liturgiegeschichte durchaus fremden Typus von Verbot des Bisherigen begleitet ist. Ich kann aus meiner Kenntnis der Konzilsdebatte und aus nochmaliger Lektüre der damals gehaltenen Reden der Konzilsväter mit Sicherheit sagen, daß dies nicht intendiert war.“[4328]

Ratzinger weist also nicht nur auf die ungewöhnlich rigide und liturgiegeschichtlich neuartige Weise der Einführung des neuen Missale hin. Er charakterisiert die Reform auch inhaltlich. Während es sich bei der Reform Trients um einen Wachstumsprozeß handelt, erscheint die neue Form als eine Art Neukonstruktion, wenn auch aus altem Material. Somit hebt er

---

4326 Brief von Prof. Dr. Joseph Ratzinger an Prof. Dr. Wolfgang Waldstein vom 14. Dezember 1976.

4327 Ebd.

4328 Ebd.

die Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil vom gesamten Wachstumsprozeß des Römischen Ritus zuvor ab. Dies hat, was seine Äußerung in be-zug auf den Begriff ‚tridentinische Messe' beweist, theologische Implikationen. Dies ist eine Anspielung auf ein durch Brüche gekennzeichnetes Liturgieverständnis. Genau dies wird er später im Kontext sehr ähnlicher Überlegungen in seiner Autobiographie wie folgt formulieren:

> „Aber nun geschah [gegenüber den Liturgiereformen zuvor, Anm. S.C.] mehr: Man brach das alte Gebäude ab und baute ein anderes, freilich weitgehend aus dem Material des Bisherigen und auch unter Verwendung der alten Baupläne. Es gibt gar keinen Zweifel, daß dieses neue Missale in vielem eine wirkliche Verbesserung und Bereicherung brachte, aber daß man es als Neubau gegen die gewachsene Geschichte stellte, diese verbot und damit Liturgie nicht mehr als lebendiges Wachsen, sondern als Produkt von gelehrter Arbeit und von juristischer Kompetenz erscheinen ließ, das hat uns außerordentlich geschadet. Denn nun mußte der Eindruck entstehen, Liturgie werde »gemacht«, sie sei nichts Vorgegebenes, sondern etwas in unseren Entscheiden Liegendes."[4329]

Interessant ist auch Ratzingers Berufung im Brief an Waldstein auf die eindeutige Intention der Konzilsväter selbst. das bedeutet, daß er schon damals in dieser Frage zwischen dem Konzilswillen und der Umsetzung der Liturgiereform eindeutig unterscheidet und zwischen beidem eine Diskrepanz sieht.

Ein dritter Teil des Briefes ist zunächst eine theologische Abgrenzung des eigenen Anliegens gegenüber der Position des seit 1976 suspendierten Erzbischofs Marcel Lefebvre. Dazu bemerkt Ratzinger:

> „Freilich ist solches auszusprechen und zu vertreten heute deshalb schwierig, weil die Verwechslung mit der in Wirklichkeit ganz anders gearteten Position Lefèbvres allzunahe liegt, die in Wirklichkeit jedes Wachstum bestreiten muß und sich damit in Widerspruch auch zu Pius V. und überhaupt zum katholischen Prinzip der päpstlichen und bischöflichen Vollmacht setzt. Deswegen scheint mir die Betonung der vollen Rechtmäßigkeit des neuen Missale wichtig; unter ihrer Voraussetzung kann und muß man sich dann aber doch dafür einsetzen, daß der traditionswidrige Verbotstypus revidiert und damit die Entwicklung wieder begradigt wird."[4330]

Damit sieht Ratzinger das Anliegen, sich für die alte Liturgie einzusetzen dann als legitim an, wenn dieses Anliegen die Kirchlichkeit wahrt und die Legitimität der neuen, rechtmäßig approbierten Form nicht in Frage stellt. Die Haltung Erzbischof Lefebvres wird vor allem mit Blick auf ihren mangelhaften Traditionsbegriff abgelehnt, was letztlich mit der Frage der kirchlichen Autorität und der Entwicklung der Kirche gemeint ist. Ähnlich wird es später das Motu Proprio „Ecclesia Dei" (2. Juli 1988) von Papst Johannes Paul II. beurteilen und Lefebvre „eine[n] unvollkommenen und sich widerstreitenden Begriff von Überlieferung" vorwerfen, „da er nicht ausreichend den *lebendigen* Charakter derselben Überliefe-

[4329] Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 173f.

[4330] Ebd.

rung berücksichtigt, die, wie es das 2. Vatikanische Konzil aufs deutlichste lehrt, »... sich unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche weiterentwickelt...«.“ (DH 4822).

Überlegungen zur Zukunft der liturgischen Entwicklung beschließen den Brief Ratzingers an Waldstein:

> „Man kann es dann der Zukunft überlassen, ob das ‚neue Missale‘ wieder ins alte zurückmündet und sich so mit ihm verschmilzt, daß es zuletzt einfach eine Etappe in seinem Wachstum ist - die Erstarrung des alten Missale wäre ja auf Dauer doch dessen Untergang; gerade deswegen muß man wünschen, daß es wieder in die lebendige liturgische Entwicklung eingeholt wird.“[4331]

Der Prozeß der weiteren liturgischen Entwicklung soll also wieder organisch erfolgen. Bemerkenswert ist, daß Ratzinger sich – eine Bemerkung Robert Spaemanns aufgreifend – hier schon hier gegen eine Erstarrung der alten Form wendet, ähnlich wie er es dann bei der Liturgischen Tagung in Fontgombault im Jahr 2001 tun wird. Auch dies hängt bei ihm zusammen mit dem Begriff der kirchlichen Tradition selbst:

> „Es wäre fatal, wenn die alte Liturgie sich wie in einem Kühlschrank vorfinden würde, wie in einem Nationalpark, einem Schutzpark für eine bestimmte Art von Menschen, denen man diese Reliquien der Vergangenheit überlässt. … Sie muss auch eine Liturgie *der Kirche* sein, und unter der Autorität der Kirche; und nur in dieser *Ekklesialität*, in dieser fundamentalen Verbindung mit der Autorität der Kirche, kann sie all das geben, was sie zu geben vermag.“ [4332]

Der Brief von Joseph Ratzinger an Hermann Kardinal Volk trägt das Datum vom 18. Februar 1976. Damit wurde er also unmittelbar vor dem endgültigen faktischen Verbot der alten Liturgieform verfaßt. Kardinal Volk war seit 3. März 1964 Mitglied des römischen Consilium ad exsequendam[4333], dem unter Federführung von P. Annibale Bugnini die Umsetzung der Liturgiereform anvertraut war. Zudem war er Vorsitzender der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, und als solcher ist er der Adressat von Ratzingers Eingabe. Motiviert ist der Brief durch Gespräche mit anderen, ungenannten Personen, die Ratzingers Besorgnis hervorgerufen haben:

> „Nachdem ich auch von Menschen, von denen ich das nicht erwartet hätte, auf die Frage des Verbots für das römische Meßbuch in seiner bisherigen Gestalt angesprochen werde, bin ich zu dem Eindruck gekommen, daß die Sache von einer Wichtigkeit und auch einer Gefährlichkeit ist, die neue Überlegungen aller Verantwortlichen als nötig erscheinen läßt.“[4334]

4331 Ebd.

4332 Joseph Ratzinger, Bilanz und Perspektiven (2001), in: JRGS 11, 657-682, hier: 678f.

4333 Vgl. Annibale Bugnini, La riforma liturgica (1948-1975) (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae‘ ‚Subsidia‘ 30), Roma [2]1997, 909.

4334 Brief von Prof. Dr. Joseph Ratzinger an Hermann Kardinal Volk vom 18. Februar 1976, beigefügt dem Brief desselben an Prof. Dr. Wolfgang Waldstein vom 14. Dezember 1976.

Durch die erwähnten Gespräche sei er bewegt worden, „neu nachzudenken“[4335], und das Ergebnis möchte er dem Kardinal in seinem Brief mitteilen. Neu gegenüber dem Brief an Prof. Waldstein ist dabei eine Überlegung zu Beginn über die Anwendung von Autorität in dieser wichtigen Materie:

> „Mir scheint, daß die Durchsetzung des neuen Missale eine Frage der Erziehung und nicht die Frage eines autoritativen Kraftaktes sein muß. Gerade in diesem so tief an die Wurzeln der gläubigen Existenz reichenden Bezirk könnte die Abdankung der Erziehung zugunsten einer dann wirklich rein formalen Autorität ein Fehlgriff von möglicherweise unabsehbaren Folgen werden.“[4336]

Ratzinger sieht hier einen analogen Fall zum Konflikt der russischen Orthodoxie in bezug auf die Altgläubigen, wo mangelnder Aufweis des Bezugs zur Tradition bei einer an sich begründeten Reform durch reine Autorität ersetzt wurde. Der Abschnitt lautet:

> „Mir kommt dabei immer wieder Solschenizyns Brief an das dritte Konzil der orthodoxen Auslandskirche über die Frage der Altgläubigen in den Sinn, deren so grausam sich rächende Tragödie genau auf dieselbe Wurzel zurückgeht: Eine liturgische Reform, die begründet war, aber das seelische Gewicht der Verwurzelung im Alten nicht positiv anzuwenden vermochte und an falscher Stelle mit dem Einsatz der Autorität leisten wollte, was nur mit dem Einsatz der Seele zu bewirken ist. Vorgänge dieser Art müssen immer zu gefährlichem Kraftverlust führen und nur geschichtliche Blindheit kann meinen, hier mit der Bagatellisierung der Konservativität ein Problem abschieben zu dürfen, das ernstere Gewichte umschließt.“[4337]

Hinter diesen Zeilen steckt wiederum die Sorge um eine organische Liturgieentwicklung, die ihre Verwurzelung in der Tradition leicht erkennen läßt. In organischer Weise müsse aber auch die Annahme der neuen Form durch die Gläubigen verlaufen. Dieser Erziehungsprozeß könne nicht durch den rein formalen Anspruch der Autorität ersetzt werden.

Der folgende Abschnitt ist gewissermaßen eine Bitte um Geduld in dieser Angelegenheit. Dabei weist Ratzinger verschiedene Wege auf, wie sich die Liturgie organisch weiterentwickeln könnte. Die organische Entwicklung ist dabei selbst der Aufweis der Güte der Reform, d.h. es gibt kein keine Präferenz a priori. Auch rechtlich sieht Ratzinger hier keine Probleme. Einzige Bedingung ist, wie schon im Brief an Prof. Waldstein, die Anerkennung der Legitimität des Novus ordo. Der Abschnitt lautet wie folgt:

> „Es ist ja auch nicht einzusehen, warum man hier nicht der kommenden Entwicklung überlassen soll, ob das bisherige Missale mit dem Abtreten einer Generation von selbst obsolet wird, ob sich aus ihm und dem Missale Pauls‘ VI. in einer neuen Reform eine Synthese des liturgischen Erbes entwickelt oder ob sich ein Nebeneinander einspielt, wie es sich im Bereich des byzantinischen Ritus im Miteinander von Basilius-Liturgie und Chrysostomus-Liturgie ergeben hat. Niemand sieht dort in diesem Nebeneinander einen Schaden, viel eher gehört dies zum Reichtum des byzantinischen Ritus. Auch rechtlich finde ich keine Schwierigkeit, der Geduld der Erziehung und des Wachsens die Tür offen zu halten. Das neue Missale enthält eine solche Fülle von Kann-Bestimmungen, daß es eigentlich selbstverständlich scheint, daß in den Maschen dieses Kann auch die alten Texte als eine mögliche Variante

[4335] Ebd.

[4336] Ebd.

[4337] Ebd.

> Platz haben. Nur dann sollten sie unzulässig sein, wenn das Beharren auf dem Bisherigen eine ausdrückliche Leugnung der kirchlichen Vollmacht zu liturgischer Reform und damit überhaupt eine Leugnung der Auctoritas des kirchlichen Amtes einschließt.“[4338]

Prof. Ratzinger beschließt seinen Brief an Kardinal Volk, indem der betont, daß seine Argumente

> „nicht einer romantischen Intransigenz für das Gewesene entspringen, sondern der Sorge um die Entwicklung der Kirche, in der Weite und Strenge je am rechten Platz stehen müssen.“[4339]

Auf dem Hintergrund dieser beiden Briefe ist es interessant, einige Formulierung im Begleitbrief an die Bischöfe zum Motu Proprio Summorum Pontificum, zu lesen, mit dem Ratzinger später als Papst die damalige Zeit im Rückblick charakterisiert:

> „Im Augenblick der Einführung des neuen Meßbuchs schien es nicht notwendig, eigene Normen für den möglichen Gebrauch des bisherigen Missale zu erlassen. Man ging wohl davon aus, daß es sich um wenige Einzelfälle handeln würde, die fallweise am jeweiligen Ort zu lösen seien. Dann zeigte sich aber bald, daß vor allem in Ländern, in denen die Liturgische Bewegung vielen Menschen eine bedeutende liturgische Bildung und eine tiefe innere Vertrautheit mit der bisherigen Form der liturgischen Feier geschenkt hatte, nicht wenige stark an diesem ihnen von Kindheit auf liebgewordenen Gebrauch des Römischen Ritus hingen. Wir wissen alle, daß in der von Erzbischof Lefebvre angeführten Bewegung das Stehen zum alten Missale zum äußeren Kennzeichen wurde; die Gründe für die sich hier anbahnende Spaltung reichten freilich viel tiefer. Viele Menschen, die klar die Verbindlichkeit des II. Vaticanums annahmen und treu zum Papst und zu den Bischöfen standen, sehnten sich doch auch nach der ihnen vertrauten Gestalt der heiligen Liturgie, zumal das neue Missale vielerorts nicht seiner Ordnung getreu gefeiert, sondern geradezu als eine Ermächtigung oder gar als Verpflichtung zur »Kreativität« aufgefaßt wurde, die oft zu kaum erträglichen Entstellungen der Liturgie führte. Ich spreche aus Erfahrung, da ich diese Phase in all ihren Erwartungen und Verwirrungen miterlebt habe. Und ich habe gesehen, wie tief Menschen, die ganz im Glauben der Kirche verwurzelt waren, durch die eigenmächtigen Entstellungen der Liturgie verletzt wurden.“[4340]

Beide Briefe Ratzingers aus dem Jahr 1976 bestätigen, was er hier als Papst schreibt, und vermitteln in aller Deutlichkeit, wie er bereits damals wegen der Interpretation der Liturgiereform als Bruch, besorgt war, und dies auch, weil sie sich zum Teil als ein solcher präsentierte. Ebenso war er in Sorge um das Gut des alten Missale selbst, für das er lediglich die Offenheit kirchlicher Entwicklung wünschte.

4338 Ebd.

4339 Ebd.

4340 Papst Benedikt XVI., Brief zu dem als »Motu proprio« erlassenen Apostolischen Schreiben, auf Deutsch in: L' Osservatore Romano (D) 37. Jg. Nr. 28, 8.

3.3.1.94 Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977)[4341]

Der Großteil der Überlegungen Joseph Ratzingers in diesem Beitrag ist der Frage der christlichen Freude gewidmet, was unser Thema nicht betrifft. Gegen Ende aber geht er in Anlehnung an Josef Pieper auf das christliche Fest ein: „Die Kirche schenkt dem Menschen das Fest und das ist etwas anderes als Freizeit."

Dabei stellt er drei dem Fest wesentliche Punkte heraus. Als erstes betont er, daß das Fest „nicht … Selbstgemachtes ist, sondern vorgegeben"[4342]. Zweitens verweise es auf „eine Realität, die sich gewährt und die es damit aus einer Pause zu einer Wirklichkeit anderer Art macht." Schließlich müsse es „auf einer Ermächtigung zum Frohsein"[4343] gründen.

Eine Folge des Festes sei die Kunst als „zwecklose Schönheit"[4344]. Hier nun kommt die Übertragung dieser Gedanken auf den Gottesdienst der Kirche:

> „Jede Liturgie sollte eigentlich ein Stück Fest sein, etwas von dem heiteren, erlösenden Umsonst des wahren Festes in sich tragen, Befreiung aus dem Zwang des Selbstgemachten in die Antwort hinein, die uns schon erwartet und die wir nur zu hören, nur anzunehmen brauchen."[4345]

Dies verbindet Ratzinger mit einer deutlichen Kritik am Zustand der Liturgie, die einen wirklichen Verlust zum Ausdruck bringt:

> „Die Kirche wird wieder neu lernen müssen, Feste zu feiern und den Glanz des Festes auszustrahlen. Ihre Verbeugung vor der rationalen Welt war hier in den letzten Jahren viel zu tief; sie hat sich darin ein Stück weit ihres Eigenen beraubt. Sie soll uns zu den Festen laden, die sie in ihrem Glauben verwahrt, und sie wird damit selbst solche ein Stück weit froh machen können, denen ihre Botschaft rational gesehen unzugänglich bleibt."[4346]

[4341] Joseph Ratzinger, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965. Bei diesem Text handelt es sich um den Beitrag Ratzingers zur Festschrift zum 65. Geburtstag von Bernhard Häring. Er wurde später in die „Theologische Prinzipienlehre" aufgenommen. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Ist der Glaube wirklich »Frohe Botschaft«?, in: Henris Boelaars (hg.), In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring zum 65. Geburtstag, Rom 1977, 523-533. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1220. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1228.

[4342] Joseph Ratzinger, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965, hier: 963.

[4343] Joseph Ratzinger, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965, hier: 963.

[4344] Joseph Ratzinger, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965, hier: 963.

[4345] Joseph Ratzinger, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965, hier: 963f.

[4346] Joseph Ratzinger, Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965, hier: 964.

3.4 Thematisches Zeitfenster: Das II. Vatikanische Konzil und die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger[4347]

Die Zeit des II. Vatikanischen Konzils war eine Periode ausgesprochener Produktivität des Theologen Joseph Ratzinger. Sie unterscheidet sich von seiner Tätigkeit als Lehrstuhlinhaber durch zweierlei: Einerseits zwang sie ihn gewissermaßen von außen, Stellung zu beziehen zu Fragen, die die Diskussion in der Konzilsaura aufwarf, die also nicht allein von seinem persönlichen fachlichen Interesse geleitet waren. Anderseits erforderte gerade die Arbeit an Texten eines Ökumenischen Konzils ein sehr synthetisches Denken. Ratzinger hat sich auch immer wieder um die Frage der rechten Deutung des II. Vatikanums bemüht. So scheint es angebracht, sein diesbezügliches Schaffen in dieser ansonsten strikt chronologischen Arbeit unter einem besonderen ‚Zeitfenster' zu betrachten, wobei wir uns im wesentlichen auf die für die Liturgie relevanten Aspekten beschränken müssen.

3.4.1 Am Vorabend des Konzils

Unter dieser Überschrift präsentieren die Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers vier Werke, die in der Zeitspanne zwischen der Ankündigung des Konzils und seinem Beginn verfaßt worden sind.[4348] Es scheint sinnvoll, die Theologie Ratzinger besonders in dieser Zeitspanne zu untersuchen, da sie gut seine persönlichen theologischen Anliegen im Vorfeld des Konzils zum Ausdruck bringt.

3.4.1.1 Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts (1960)[4349]

Ausgehend von der Sakralarchitektur und deren Wandel im 20. Jahrhundert, erschließt Joseph Ratzinger den kirchlich-gemeinschaftlichen Sinn der Eucharistie. Dabei gebraucht er Formulierungen, die der Gedankenwelt seines Lehrers Paschers sehr nahe sind, wie die „Gemeinschaft des Tisches". Ähnlich wie bei Pascher steht gewissermaßen die Gegenwärtigsetzung des Opfers in der Feier des Abendmahles. Ratzinger sagt dazu:

4347 Wir orientieren und bei diesem Abschnitt (1.2) an der Einteilung, wie sie die Konzilsbände der Gesammelten Schriften vornehmen und übernehmen zum Teil deren Begriffe für die Einteilung dieser Periode.

4348 Vgl. Editorische Hinweise in JRGS 7/2, 1202.

4349 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51. Erstveröffentlichung im Klerusblatt (40 / 1960). Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1202 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1224. Der Vortrag fand für das Religiöse Bildungswerk am 15. Dezember 1960 im Pfarrheim der Herz-Jesu-Gemeinde in Leverkusen-Wiesdorf statt. Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 45.

> „[E]s tritt wieder hervor, was der Altar eigentlich ist: ein Tisch, auf dem die Gemeinde der Gläubigen das Letzte Abendmahl Christi, das Gedächtnis des Kreuzesopfers feiert, der Tisch also, den Gott uns gedeckt hat in dieser Welt, um uns zu seinen Tischgenossen zu machen.“[4350]

Bei der Behandlung der sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie stellt Ratzinger dar, wie man sich in der Neuzeit immer mehr auf die bleibende Gegenwart Christi konzentriert habe, was als hauptsächliche Konsequenz die eucharistische Praxis vor allem eine der Anbetung werden ließ. Dies habe sich mit einer übergroßen Vorstellung von Unwürdigkeit verbunden und zum faktisch sehr seltenen Kommunionempfang der Gläubigen geführt.[4351] Bei aller Ablehnung jedweder Übertreibung kann er aber zugleich in dieser ehrfürchtigen Kommunionpraxis schon damals eine Mahnung an die Gegenwart erkennen:

> „In dieser Frömmigkeit war zweifellos viel Ehrliches und Gutes, auch manches, das uns wieder ein wenig nottäte; vielleicht haben wir heute zu wenig Ehrfurcht und gehen mitunter zu leichthin zum Tisch des Herrn.“[4352]

Doch im wesentlichen geht es ihm um die innere Zielrichtung der Eucharistie. Dazu verweist er auf die ursprüngliche Zeichenhaftigkeit des Sakramentes. Das Zeichen Brot sei „nicht in erster Linie zum Anschauen, sondern zum Essen“[4353] da. Auf die Gegenwart des Herrn angewandt bedeutet dies: „Er blieb da, nicht vor allem um angebetet, sondern vor allem um empfangen zu werden.“[4354] Die Empfänger selbst seien berufen, „lebendig[e] Tabernakel“[4355] zu sein. Auf dieses Thema wird Ratzinger bis hinein in sein Pontifikat immer wieder zu sprechen kommen und sich hier auch deutlich entwickeln.

Joseph Ratzinger behandelt im Anschluß die Wirkung der Kommunion, bei der Christus den Empfänger in sich verwandele, wodurch sich eine tiefe Gemeinschaft aller die Kommunion Empfangenden ergebe. Die Kommunion, sagt er,

> „will uns umwandeln, uns assimilieren an Christus, so dass wir aus uns heraus und über uns hinaus kommen und christusartig werden. Das heißt aber dann weiterhin: Alle die Kommunikanten werden durch die Kommunion aus sich herausgeführt … in die gleiche Mitte hinein. Die Väter sagten: Sie werden (oder sollen werden) »Leib Christi«.“[4356]

[4350] Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 41f. Vgl auch: „Messe ist nach dem Gesagten die gemeinsame Mahlfeier zwischen Gott und Mensch, zwischen Christus und den Christen, in der so das Gedächtnis des Opfers, der opfernden Selbsthingabe Christi für die Menschen gegenwärtig wird.“ Ebd. 46.

[4351] Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 42f.

[4352] Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 43.

[4353] Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 43.

[4354] Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 43.

[4355] Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 43.

Besonders die Verwendung des Wortes „christusartig“ erinnert hier an die Frage des gottförmigen Menschen, die Joseph Ratzinger bereits im Kontext der Neuheit des christlichen Kultes in seiner Dissertation beschäftigt hatte.[4357]

Von diesen prinzipiellen Gedanken her gelangt er zu einer Formulierung, die auf dem Kontext seiner sonstigen damaligen theologischen Forschung zu verstehen ist, die Eucharistie sei „das Sakrament der christlichen Brüderlichkeit“[4358]. Hier gebraucht er wiederum eine Formulierung, die sehr an die gerade erwähnte Themenstellung in seiner Dissertation erinnert, wenn er sagt:

> „Katholischsein heißt nicht nur, dass wir alle Ja sagen zu Rom, sondern auch, dass wir Ja sagen zueinander, uns als die eine Gemeinschaft derer erkennen, die am Leibe Christi und durch ihn am Geiste Christi Anteil haben.“[4359]

Im folgenden betont Ratzinger den Gemeinschaftscharakter der liturgischen Feier. An die Gedankenwelt seines Lehrers Pascher, bereichert durch den Gedanken des ‚kirchlichen Wir‘. erinnert, wenn er „das große Wir des Leibes Christi“ als „den Träger dieser heiligen Feier“[4360] benennt, unter ausdrücklichem Einschluß der himmlischen Kirche und „de(r) großen Opfernden des Alten Bundes“.[4361]

Auffallend ist bereits in diesem frühen noch sehr auf die eucharistische Tischgemeinschaft abzielenden Beitrag, daß er den Gemeinschaftscharakter tendenziell doch über die feiernden Personen ausdehnt und eine kosmische Perspektive andeutet. So sagt er, „Christus“ habe „das Kreuzopfer [sic!] nicht für sich allein dargebracht, sondern seinen Leib gleichsam als Angeld der ganzen Schöpfung Gott hingehalten ..., im Opfer seines Lebens die ganze Schöpfung in das Geschehen von Golgotha hineingeholt“.[4362] Diese kosmische Perspektive ist also letztlich bei ihm konstant nachweisbar und wird in seiner Theologie immer zentraler

---

4356 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 44,.

4357 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283-287.

4358 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 44.

4359 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 45.

4360 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 46.

4361 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 47.

4362 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 46.

werden.[4363] Sie könnte ihre früheste Wurzel in der Lehre Paschers von der Übergabe der Schöpfung im Opfer haben[4364], an die diese Zeilen deutlich erinnern.

Ratzinger bettet dies hier in sehr dichten Worten zur Eucharistie ein. Sie ist

> „die Besiegelung der Brüderlichkeit zwischen Gott und den Menschen und so zwischen den Menschen untereinander von Gott her; die Einbeziehung aller Menschen in das Kreuzesgeschehen, so dass alle Welt übergeben wird an Gott und damit ihrem wahren Sinn zugeführt wird; die Berufung jedes Einzelnen dazu, lebendiger Tabernakel Gottes zu sein in der Welt.“[4365]

Ratzinger plädiert für die Kommunionspendung an ihrem ursprünglichen Ort in der Messe[4366] und für einen häufigeren Empfang;[4367] er äußert sich auch zur Beichtfrequenz, wobei

> „je nach Veranlagung der monatliche oder sogar der vierteljährliche Empfang genügen wird. Dass es dem normalen Christen nicht möglich sei, jeweils so lange ohne schwere Sünde zu leben, ist eine Behauptung, die eine Herabsetzung des normalen Christen und eine falsche Heraufsetzung der schweren Sünde zugleich mit einschließt.“[4368]

Diese Bemerkungen sind durchaus vom unmittelbaren Kontext der Eucharistie zu verstehen. Seit den Kommuniondekreten Pius‘ X. stieg bis Mitte der 1960er Jahre die Beichtfrequenz stark an, weil man die häufige Kommunion mit der überlieferten Praxis verband, vor dem Empfang der Eucharistie zur Beichte zu gehen.[4369]

Ein letzter Abschnitt dieses Textes befaßt sich mit grundsätzlichen Erwägungen zur Bedeutung der Sakramente angesichts des Einwandes des modernen Menschen, eine Gottesbegegnung sei auch außerhalb der Kirche möglich.[4370] Hierbei kommt Ratzinger auf die Gottesverehrung des Menschen, auf die religio, zu sprechen. Sakramente hätten demnach eine dreifache Bedeutung:[4371] Zunächst sind sie „Bürgen der echten Antwort Gottes auf die religio des Menschen, Bürgen dafür, dass Religion nicht am Ende ein Selbstgespräch des

---

4363 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 40-49.

4364 Vgl. etwa: Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 61.

4365 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 47.

4366 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 47f.

4367 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 48.

4368 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 48.

4369 Vgl. Franz-Josef Nocke, Spezielle Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik. Band 2, Düsseldorf 1992, 321f.

4370 Vgl. Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 49.

4371 Vgl. Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 50.

Menschen bleibt“.[4372] Sie garantieren zweitens die „Leibhaftigkeit“[4373] der Gottesverehrung. Schließlich „heben“ sie „die Vereinzelung des Menschen vor Gott auf; sie schließen die Menschen zu einer Gemeinschaft im Heiligen zusammen.“[4374] Dies ist nach Ratzinger auch von eschatologischer Bedeutung.

Wie wir später noch sehen werden, ist dieser Text ein zentraler Bezugspunkt für Hans-Jürgen Verweyen[4375], eine tiefgreifende „Umorientierung“[4376] in der Liturgietheologie Ratzingers auszumachen. Sicherlich gehört dieser Beitrag, zusammen mit späteren kürzeren Bemerkungen über die Reform des Meßkanons, zu den reformfreudigsten Texten Ratzingers und ohne Zweifel hat er seine Position in Einzelfragen auch revidiert, wie wir zum Teil schon angedeutet haben. Allerdings ist der Kontext dieses Beitrags zu beachten, auf den Manuel Schlögl hinweist. Ratzinger richtet sich an den Verstehenshorizont einer Pfarrgemeinde.[4377] Von diesem pastoralliturgischen Hintergrund ging es ihm darum, sich abzusetzen

> „von einem seinerzeit verbreiteten individualistischen und spiritualistischen Verständnis der Eucharistie. Sein Schlüssel zur Verlagerung des Schwerpunkts hin auf die Gemeinde, auf das gemeinsame Mahl und die tätige Liebe untereinander war aber nicht eine Form von Gemeindetheologie, wie sie nach dem Konzil zuweilen leitend wurde, sondern – wie bei Augustinus, den Ratzinger mehrfach zitierte – die Christologie.“[4378]

Dazu etwa baut er bewußt eine Gegenüberstellung von Tabernakel der Kirche und dem Motiv des Christen als lebendigem Tabernakel auf, das er mehrmals erwähnt.

Insofern liegt dieser Vortrag auf der Linie seiner Verwurzelung in der liturgischen Bewegung und seiner Prägung durch die Lehre vom Mahl als Grundstruktur der Eucharistie, aber und auch der Erkenntnisse seiner Promotionsschrift über den Zusammenhang von Eucharistie, Christologie und Ekklesiologie, Kult und Liebe. Es ging Ratzinger nicht darum, Gemeinde neu zu erfinden, sondern sie von ihrem liturgisch-ekkesialen Selbstvollzug her zu verstehen und Liturgie wiederum fruchtbar zu machen. Auf die Bedeutung dieses Textes werden wir in der Schlußsynthese zurückkommen müssen.

4372 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 50.

4373 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 50.

4374 Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 50.

4375 Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 135f.; ders., Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 402-404.

4376 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 136.

4377 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 45.

4378 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 45.

3.4.1.2 Der eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik (1960)[4379]

Papst Pius XII. entschied im Jahr 1957, den Eucharistischen Weltkongreß des Jahres 1960 in München zu halten. Dies „empfand die deutsche Kirche als eine Ehrung seitens des ehemaligen Nuntius.“[4380] Sein Nachfolger wollte den Kongreß, der vom 31. Juli bis zum 7. August 1960 stattfand, zwei Anliegen gewidmet wissen, und zwar eine Stärkung des Eucharistischen Kultes und der Mission.[4381] „Besonders das erste Anliegen einer Verstärkung der eucharistischen Frömmigkeit wurde von den deutschen Bischöfen aufgegriffen.“[4382] Hier prägten sie den Begriff des „Weltfronleichnamstag[es]“[4383], zu dessen Vorbereitung sie ein eucharistisches Jahr ausriefen.[4384] Es ist der erste Kongreß, der nachhaltig von der Liturgischen Bewegung geprägt war und die Feier der Eucharistie als solche ins Zentrum rückte.[4385] Der Schlußgottesdienst stand unter dem Gedanken der Statio orbis, den Papst Johannes XXIII. in seinen Dankesworten an den Münchener Erzbischof Kardinal Wendel aufgriff.[4386] Neben den damals bereits üblichen Formen der Einbeziehung der Gläubigen in das hl. Geschehen[4387] wiesen die Meßfeiern des Weltkongresses einige Besonderheiten auf. Zu nennen wären hier das „Händereichen zum Friedensgruß, die selbstverständliche Einfügung von Fürbitten, die Gestaltung des ‚Opferganges‘, die Predigt als Teil der Liturgie.“[4388] In all diesen Punkten gilt er in gewisser Hinsicht als eine Vorwegnahme der Liturgietheologie des II. Vaticanums. Dabei fehlten aber die traditionellen Elemente wie eucharistische Prozessio-

4379 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in Richard Egenter, Otto Pirner, Hubert Hofbauer (Hg.) (Im Auftrag von Joseph Kardinal Wendel), Statio orbis. Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München I, München 1961, 227-242, Es handelt sich dabei um die offizielle Gedenkschrift dieses Ereignisses. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1203 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1224 .

4380 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 68.

4381 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 69f.

4382 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 70.

4383 Deutsche Bischöfe, Hirtenwort zur Vorbereitung des Eucharistischen Weltkongresses, zitiert nach: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 70.

4384 Vgl. die Behandlung desselben in den Hirtenbriefen bei: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 69-74.

4385 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 75f.

4386 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 75.

4387 Siehe den Exkurs über die Meßliturgie im deutschen Sprachraum.

4388 Wolfgang Steck, Der Beginn der Liturgiereform in der Erzdiözese München und Freising. Eine chronologische Spurensuche, in: Andreas R. Batlogg SJ / Clemens Brodkorb / Peter Pfister (Hg.), Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) im Spiegel Münchener Kirchenarchive. Begleitband zur Ausstellung des Erzbischöflichen Archivs München, des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten und des Karl-Rahner-Archivs München anlässlich des 50. Jahrestags der Konzilseröffnung (Schriften des Erzbistums München und Freising 16), Regensburg 2012, 215-232, hier: 220.

nen und Anbetungsstunden keineswegs. Hinzu kamen feierliche Weihehandlungen und Vorträge.[4389] Mit Blick auf all dies ist seine Kommentierung durch Joseph Ratzinger von besonderer Bedeutung.[4390]

Ratzingers Anliegen in seinem Beitrag für die Gedenkschrift zum Eucharistischen Weltkongreß ist es, die Kritik an diesem Ereignis theologisch aufzuarbeiten. Hier zeigt sich eine fundamentaltheologische Methodologie, insofern er ausdrücklich auch Kritik von außerhalb der Katholischen Kirche aufgreifen will, allerdings ohne kontroverstheologische oder ökumenische Theologie über die Eucharistielehre zu intendieren. Ratzingers Vorgehensweise deckt sich mit der zweiten Zielrichtung, die der Kongreß gemäß dem päpstlichen Wunsch hatte.

Dazu systematisiert Ratzinger zunächst die verschiedenen Einwände[4391] und gestaltet daraus die Abschnitte seines Artikels.

Ein erster Punkt widmet sich dem Massencharakter eines solchen Großereignisses und seine Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit „d[em] Wesen der eucharistischen Tischgemeinschaft“[4392]. Ratzinger verweist ausdrücklich auf die „Massenveranstaltungen totalitärer Systeme“[4393]. Gegen solche Entwürfe stellt er mit einem Verweis auf die Studien von Henri de Lubac den wahren Gemeinschaftscharakter der Kirche: Sie ist „Gemeinschaft derer, die vom Leibe Christi leben (in der Eucharistie) und so selbst Leib Christi werden“, wodurch kirchliche Gemeinschaft wesentlich jene der „Tischgemeinschaft“[4394] sei. Der sich hieraus ergebende Einwand gegen den Kongreß ist also jener, das Maß einer solchen Gemeinschaft zu sprengen.[4395] Es ist ein Einwand aus dem Wesen der Eucharistie selbst, die Ratzinger hier ganz von der Grundform des Mahles her versteht.

4389 Vgl. Programm des 37. Eucharistischen Weltkongresses, in: Peter Pfister (Hg.), Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010, 133-138. Alle Aspekte des eucharistischen Geheimnisses werden auch in der Botschaft von Papst Johannes XXIII. genannt. Vgl. Papst Johannes XXIII., Botschaft zum Eucharistischen Weltkongress beim Hauptgottesdienst auf dem Festplatz am 7. August 1960, in: Peter Pfister (Hg.), Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010, 179-181.

4390 Zum Eucharistischen Weltkongress siehe auch den Jubiläumsgedenkband als Ganzes: Peter Pfister (Hg.), Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010.

4391 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 54.

4392 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 54.

4393 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 54.

4394 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 55.

4395 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 55.

Einen zweiten Kritikpunkt bildete die Frage, ob das heilige Geschehen in der säkularen Umwelt überhaupt öffentlich gefeiert werden könne. Seit der Debatte über die Fernseh-Übertragung von Gottesdiensten, die in den 1950er Jahren vor allem in Deutschland geführt worden war[4396], verstehe man vor allem den eucharistischen Teil der Messe „nicht als »missionarisch«“[4397]. Während man das Wort als nach außen gerichtet sehe, richteten sich die Sakramente nach innen, und hier vor allem die Messe: „Die Richtung der Messfeier läuft nicht nach außen, sondern nach innen, sie wendet sich nicht an den Ungläubigen, sondern ist die Lebensmitte dessen, der glaubt.“[4398]

Ein dritter Kritikpunkt betrifft die Frage nach liturgischem Prunk als solchem.[4399]

Diesen aufgeworfenen Fragen stellt Ratzinger zunächst einmal das theologische Wesen des Ereignisses entgegen. Kritisch hinterfragt Ratzinger aus dem Blickwinkel der Liturgischen Bewegung den von den deutschen Bischöfen gebrauchten Begriff „Weltfronleichnam“.[4400] Auch wenn der Fronleichnamsgedanke am Ursprung solcher Kongresse stünde, so habe sich das liturgische Bewußtsein doch weiterentwickelt. Zwar müsse die eucharistische Anbetung „ein unverlierbares Stück katholischen Glaubens und katholischer Frömmigkeit bleiben“, doch „Sinnmitte des Sakramentes“ sei die „Gegenwart des heilsschaffenden Opfertodes Jesu Christi und die daraus folgend[e] Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen“.[4401]

Wie bereits in seinem ersten Beitrag zum Eucharistischen Weltkongreß würdigt Ratzinger die eucharistische Anbetung durchaus positiv, was im Kontext der Liturgischen Bewegung nicht selbstverständlich ist. Allerdings sieht er deutlich die Wesensmitte der Eucharistie von ihrem Vollzug her.

Insofern verweist er sehr positiv auf die „Idee der Statio orbis“[4402]. Diese habe das dynamische Element „der Opfer und Mahlfeier“ der „Statik der bloßen schauenden Anbetung“[4403] übergeordnet. Er sieht hierin sowohl „ein neues Modell eines Eucharistischen Kongres-

---

4396 Vgl. die Darstellung der Diskussion in: Beate Gilles, Durch das Auge der Kamera (Ästhetik – Theologie – Liturgik 16 = Dissertation Bonn 2000), Münster 2000, 90-101.

4397 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 57.

4398 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 57.

4399 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 58.

4400 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 59.

4401 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 60.

4402 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 60.

4403 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 60.

ses“[4404] als auch „ein gut Stück Konzilsvorbereitung“.[4405] Ratzingers damaliger Eindruck ist im heutigen Rückblick gewissermaßen sententia communis.

Einzelkritik erhebt Ratzinger an der eucharistischen Prozession nach der Messe, da sie nur als Kommunioneinladung sinngerecht als Hinführung zum Mahl vollzogen werden könne.[4406] Offen bleibt allerdings bei Ratzingers Kritik, wann genau der liturgische Ort einer solchen Prozession anzusetzen wäre. Die Prozession wird jedenfalls als Vorbereitung der Eucharistiefeier gesehen, was eher ungewöhnlich ist. Ratzinger bezieht sich hier auf einen nicht näher identifizierbaren Autor in der „Orientierung“. Die Vermutung liegt nahe, daß er Prozession und eucharistische Anbetung in gleicher Weise interpretiert. In späteren Beiträgen wird er, wie wir sehen werden, öfter auf die Anbetung als Vorbereitung des Eucharistieempfanges verweisen.

Ratzinger macht sich im vorliegenden Beitrag unter Berufung auf Karl Rahners Forschungen eine sehr heftige Kritik an den Einzelzelebrationen der beim Kongreß teilnehmenden Priester zu eigen.[4407] Er sieht aufgrund der Lehre von den fructus missae eine „Ablösung der Messe von der gläubigen Gemeinde und ihre Degradierung zum priesterlichen Privatritus“[4408] und fordert „angemessen[e] Formen gemeinsamer priesterliche Beteiligung an der Eucharistiefeier“[4409] und eine Revision des Stipendienwesens.

Das Problem der Masse beantwortet Ratzinger mit dem theologischen Charakter des Kongresses als Statio orbis, die anders als Anbetung keine „Demonstration“, sondern vielmehr „Gemeinschaftsfeier der Gläubigen“[4410] sei. Wieder verweist er dabei auf das Auftreten von Pseudoliturgien des Totalitarismus, wo nur Zustimmung oder (je nach Wunsch der ‚Veranstalter‘) Ablehnung von irgendwas zum Ausdruck gebracht werden dürfe.[4411] Die Gottesdienste des Kongresses aber hätten alle einbezogen „zu den höchstpersönlichen Akten des Lobpreises, des Danksagens, der Fürbitte“.[4412] Ratzinger resümiert: „Die Kraft der heiligen Liturgie erwies sich als stärker gegenüber der gefürchteten Macht der großen Zahl. Aus Masse wurde Gemeinschaft.“[4413]

4404 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 60.

4405 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 61.

4406 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 61f.

4407 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 62.

4408 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 63.

4409 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 63.

4410 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 63.

4411 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 63.

4412 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 64.

4413 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 64.

Hier stellt er also dem Massenphänomen totalitärer Pseudoliturgien mit ihrem kollektivem Gehabe die sich im Gottesdienst bildende kirchliche Gemeinschaft entgegen, wobei der persönliche Mitvollzug der gemeinschaftlichen Akte das eigentlich Unterscheidende ist. Ratzingers Gedanken entsprechen hier im wesentlichen wichtigen Einsichten seines Lehrers Romano Guardini.[4414]

Einen wesentlicher Grund für die gelungene Gemeinschaftsbildung der Liturgie auf dem Kongreß beschreibt Ratzinger wie folgt:

> „Dass die große Schar der Gläubigen aus aller Welt sich am Tisch Gottes zwanglos als Brüder und Schwestern erfahren konnte, dazu half zu ihrem Teil doch auch die Einheit der lateinischen Liturgie mit. Sie schloss nicht aus, dass viel deutsch gebetet und gesungen wurde, dass man sich der großen östlichen Liturgien freute und sich in ihnen zu Hause fühlte. Aber sie schuf einen breiten Rahmen vorgegebener Gemeinsamkeiten, der hilfreich war.“[4415]

Diese Erwägungen sind dem Autor auch Anlaß, sich kurz, aber grundsätzlich der Frage von Nationalität und Internationalität im Gottesdienst zuzuwenden, und zwar auf dem Hintergrund des modernen Zeitempfindens, das zum Einen die „Einheit der Menschheit in einer Weise erlebt wie nie zuvor“, aber auch „der Wille zum Besonderen und Eigenen“[4416] vorhanden sei. Beides müsse berücksichtigt werden: Die Liturgie,

> „die die Pax Dei verkündet, kann nicht nur im überzeitlichen Gewand der Pax Romana auftreten, sie muss den Menschen hier und heute ansprechen, und das heißt: sie muss zur muttersprachlichen Form greifen. Aber sie, die schon immer das Zeichen der Einheit der Menschheit von der Einheit Gottes her war, kann in einem Zeitalter, in dem diese Einheit auch im weltlichen Bereich immer mehr zur konkreten Tatsache wird, sich nicht an die jeweiligen Besonderheiten verlieren, sondern muss in und mit der Besonderheit auch die Einheit ausdrücken. Eine radikale »Nationalisierung« der Liturgien würde weder dem Ruf der Stunde noch dem Wesen der Sache selbst entsprechen. Ein gewisser lateinischer Grundbestand wird auf jeden Fall bleiben müssen, und vielleicht sollte man sogar überlegen, ob der schmale griechische Restbestand, der im Kyrie geblieben ist, nicht wieder etwas angereichert werden sollte als Brücke von Liturgie zu Liturgie.“[4417]

Konkret bedeutet dies, daß Ratzinger schon in diesem sehr frühen und reformfreudigen Text bei aller nachdrücklichen Öffnung für die Landessprache zugleich für einen festen Bestand der traditionellen Kultsprachen (Latein und Griechisch) plädiert. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte es eine breite liturgietheologische Diskussion über die Sprache des Gottesdienstes gegeben[4418], wobei der breite Strom in Richtung Landessprache tendierte.

4414 Vgl. besonders: Romano Guardini, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110, hier: 63-78. Siehe auch: Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126.

4415 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 65.

4416 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 65.

4417 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 65.

4418 Vgl. etwa das dritte internationale liturgische Studientreffen in Lugano 1953. Dazu den kontemporanen Bericht: Don Luigi Agustoni und Johannes Wagner, Tätige Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst der Kirche. 3. Internationales Liturgisches Studientreffen vom 14.–18. September 1953 in Lugano (Schweiz), in: LJ 3 (1953) 127–147

Bemerkenswert ist, daß Ratzinger die Notwendigkeit einer gewissen Präsenz der Kultsprache in diesem Beitrag nicht vom Sakralcharakter der Liturgie her begründet, wie dies auf dem Hintergrund seiner Mysterientheologie etwa Odo Casel sehr deutlich tut.[4419] Vielmehr argumentiert Ratzinger soziologisch und ekklesiologisch; dies ist allerdings deutlich zu unterscheiden von einer rein pragmatischen Sichtweise. Es geht ihm um die sichtbare Einheit der Kirche in ihrem zentralen Tun. Seine Worte nehmen gewissermaßen einen Topos vorweg, den das Konzil wenige Jahre später statt auf die Liturgie (allerdings im Kontext derselben) auf die Kirche als Zeichen der Einheit unter den Völkern anwendet.[4420]

Beim Thema der Öffentlichkeit des heiligen Geschehens geht Ratzinger zunächst kurz auf die Thematik der Fernsehübertragung ein. Hier ist allerdings nun ein deutlicher Rückbegriff auf ein sakrales Verständnis der Liturgie bemerkbar. Denn die spezifisch negative Komponente der Fernsehübertragung verortet er darin, daß sie „das Übertragene einer beliebigen Öffentlichkeit und jeder um den Fernsehschirm herum denkbaren Profanität schutzlos ausliefert“[4421]. Der Eucharistische Kongreß hingegen schützte die Sakralität vpr einer Profanierung durch die Öffentlichkeit, denn er feierte die Liturgie „im Kreise der Gläubigen, die gleichsam als lebendige Ikonostase den Bereich des Heiligen umfriedeten.“[4422] Ratzinger bejaht die auch von der Hl. Schrift her begründete „Wahl des Altarberges“, vermißt allerdings „ein[en] äußer[en] Rand … als Schutz gegen die Gefahr des Zerfließens und so als symbolisch-wirkliche Abgrenzung des Heiligen gegenüber der Welt.“[4423]

Doch dies genügt dem Autor noch nicht. Die Kritik, die hinter der Frage nach der Öffentlichkeit steht, hat auch damit zu tun, daß man damals eine tiefgreifende Änderung dessen sah, was die Kirche seit Konstantin dem Großen geworden war. In diesem Umbruch gilt nach Ratzinger: „Soweit man nicht einfach auf restaurativen Lösungen verharrt, droht die gegenteilige Gefahr eines Spiritualismus, der jede Form öffentlichen Auftretens der Kirche als »konstantinisch« beargwöhnt.“[4424] Er verweist stattdessen auf die bereits angesprochene biblisch hergeleitete Bestimmung der Kirche als „»Zeichen«“[4425] für die Welt, wobei er das Verhältnis beider Wirklichkeiten wie folgt faßt: „Kirche bezieht sich auf die Welt nicht in

---

und generell für die Studientreffen: Siegfried Schmitt, Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution,Trier 1992.

4419 Vgl. Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg [3]1948, 91-93.

4420 Vgl. SC 2; vgl. LG 1.

4421 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 66.

4422 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 66.

4423 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 66.

4424 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 67.

4425 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 67.

der Form der Macht, sondern in der Form der Liebe und des Leidens für die anderen.“[4426] Im Leitwort des Kongresses „»Pro mundi vita«“ komme durch das Wort „pro“ auch „das Prinzip der Stellvertretung“ zur Geltung „kraft dessen die Kirche »nicht alles«, aber »für alle« ist.“[4427] Ratzinger kann hier an seinen Gedanken in „Die christliche Brüderlichkeit“ anschließen.[4428] Mit der Absage an die Macht erfolgt eine frühe Positionierung in Richtung dessen, was er einmal an ‚Entweltlichung‘ für die Kirche fordern wird.

Ratzingers Antworten auf die Kritiken sind zu einem großen Teil geduldiges Argumentieren im Sinne der Ökumene.[4429] Bemerkenswert ist, daß aus all diesen Erwägungen Ratzinger zu einer Synthese kommt, die Liturgietheologie, Ekklesiologie und die Anforderungen der säkularen Gesellschaft vereint, wenn er feststellt,

> „dass öffentliche Eucharistiefeier möglich ist, wenn sie dabei ein Geschehen im Raum des Glaubens bleibt, wenn sie nicht Macht, sondern Dienst und Liebe ausdrücken will und wenn sie Rücksicht auf die Überzeugung der Andersgläubigen wie überhaupt auf die besonderen Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft nimmt.“[4430]

Abschließend widmet sich Ratzinger noch jenem Punkt, den er unter dem Stichwort „Kreuz und Brokat“[4431], dem Titel einer kritischen Publikation, angeführt hatte. Es ist die Frage nach der liturgischen Prachtentfaltung. Hinter diesem Schlagwort steht einerseits ein Einwand vonseiten der Wohlfahrt, den Ratzinger knapp beantwortet mit einem Verweis auf Joh 12,1-8: „Aus solchen Worten leuchtet deutlich das Eigenrecht des Kultes gegenüber dem Sozialen hervor.“[4432] Dies ist insofern von Bedeutung, da er seit seiner Dissertation und auch im vorliegenden Beitrag stets „die Untrennbarkeit von christlichem Gottesdienst und mitmenschlichem Bruderdienst“[4433] betont.

Die Frage, wie sich Prunk mit dem Kreuz vertrage nimmt er sichtlich noch ernster. Er antwortet mit einer liturgietheologisch wichtigen Unterscheidung zwischen Protestantismus und katholischem Glauben:

> „Hier wird man sich erinnern dürfen, dass die katholische Christenheit das Sakrament des Fleisches und Blutes Christi nie bloß als »Abendmahl«, sondern allzeit auch schon als »Eucharistia«, als danksa-

---

4426 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 68.

4427 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 68.

4428 Vgl. dort etwa: Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101, hier: 99f.

4429 Vgl. etwa Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 68.

4430 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 69.

4431 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 58 u. 70.

4432 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 70.

4433 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 71.

gende Lobpreisung verstanden und mit dem Gestus der Verherrlichung immer schon grundsätzlich die Tür aufgetan hat für die kultische Schönheit.“[4434]

In der zugehörigen Fußnote verweist er ausdrücklich auf die Diskussion um die Grundgestalt der eucharistischen Feier und die Antwort Joseph Andreas Jungmanns. Allerdings müsse der Gottesdienst auch dem „Ernst des Kreuzes“[4435] gerecht werden. Ratzinger bewegt sich in diesem Beitrag ganz offensichtlich noch zwischen der Forschung seiner Lehrer und jener Jungmanns über die Grundgestalt der Messe.

3.4.1.3 Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961)[4436]

Papst Benedikt XVI. hat in der dem römischen Klerus am 14. Februar 2013 gewährten Audienz die Autorschaft für diese Rede von Kardinal Frings öffentlich zugegeben.[4437]

Dieser Text bietet zunächst eine klare Analyse der sich seit dem I. Vatikanischen Konzil veränderten Zeitumstände und der Moderne.[4438] Erst gegen Ende kommt eine spezifische Darstellung der Entwicklung des kirchlichen Lebens, wo der Autor auch auf die Liturgie zu sprechen kommt. Er verweist auf „zwei große charismatische Bewegungen …, die freilich – das ist das Auffallende – in einem gewissen Gegensatz zueinander zu stehen scheinen und auch tatsächlich weithin als gegensätzlich empfunden wurden und werden.“[4439] Damit meint er einerseits die Marianische, andererseits die Liturgische Bewegung.[4440] Ratzinger zeigt, daß sich von letzterer auch andere Strömungen hergeleitet hätten. Kirche, Heilige Schrift

---

4434 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 70.

4435 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 71.

4436 Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91. Bei diesem Text handelt es sich um jene berühmt gewordene Rede, die Joseph Ratzinger für Kardinal Frings als Beitrag für das Institut für Entwicklungsfragen Columbianum vorbereitet hatte. „Der Kölner Erzbischof trug den Text in einer italienischen Übersetzung im November 1961 in Genua vor. Die deutsche, von Joseph Ratzinger stammende Fassung, wurde zunächst in der Herder-Korrespondenz, in der Zeitschrift »Geist und Leben« und bald darauf auch als kleine Monographie unter der Autorschaft von Kardinal Frings veröffentlicht. Nachdem nun aber Kardinal Frings selbst schon sehr bald die wahre Autorschaft offenbart hatte und nun neuerdings auch die Bibliographie von Vinzenz Pfnür den Vortrag unter die Werke Joseph Ratzingers aufgenommen hat, scheint es angemessen, ihn an dieser Stelle der JRGS zu platzieren.“ Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1203. Erstveröffentlichung als: Hirtenworte in unserer Zeit. Kardinal Frings über das Konzil und die moderne Geisteswelt, in: HerKorr 16 (1961/62), 168-174. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 7/2, 1224.

4437 „Così, sono venuto in contatto con il Cardinale di Colonia, il Cardinale Frings. Il Cardinale Siri, di Genova – mi sembra nel ’61 – aveva organizzato una serie di conferenze di diversi Cardinali europei sul Concilio, e aveva invitato anche l’Arcivescovo di Colonia a tenere una delle conferenze, con il titolo: Il Concilio e il mondo del pensiero moderno.

Il Cardinale mi ha invitato – il più giovane dei professori – a scrivergli un progetto; il progetto gli è piaciuto e ha proposto alla gente, a Genova, il testo come io l’avevo scritto.“ Benedetto XVI., Incontro con i parroci e i sacerdoti della Diocesi di Roma (14 febbraio 2013), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. IX, 2013 Gennaio-Febbraio), Città del Vaticano 2013, 230-243, hier: 231 .

4438 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91, hier: 74-88.

4439 Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91, hier: 89.

4440 Vgl. ebd.

und Kirchenväter seien, verbunden mit wichtigen Anstößen für die Ökumene, wiederentdeckt worden.[4441]

Ratzinger bestimmt die Eigenart der beiden großen Bewegungen, vor allem in ihrer Gegensätzlichkeit näher, allerdings nicht erschöpfend, wenn er sagt:

> „Die liturgische Frömmigkeit ist, mit einem etwas ungenauen Schlagwort gesagt, objektiv-sakramental, die marianische subjektiv-persönlich; die liturgische Frömmigkeit steht unter dem Gesetz »per Christum ad Patrem«, die marianische sagt »per Mariam ad Jesum«.“[4442]

Der Autor betont, daß beide Bewegungen Bestätigung durch das Lehramt erhalten haben und plädiert für deren innere Annäherung. Dafür bietet er Zugänge zu einer objektiveren Marienfrömmigkeit einerseits und andererseits zu einer existentiell persönlicheren Form der Liturgischen Bewegung:

> „[Die Marienfrömmigkeit, Anm. S.C.] sollte dem liturgischen Menschen etwas von ihrer Herzwärme, von ihrer persönlichen Innigkeit und Ergriffenheit, von ihrer tiefen Bereitschaft zu Buße und Sühne geben, und sie könnte umgekehrt von dort her etwas von der heiligen Nüchternheit und Klarheit, von der Heiligkeit und dem strengen Ernst der großen alten Gesetze christlichen Betens und Denkens empfangen, das die allzu beflügelte Phantasie des liebenden Herzens in Grenzen hält und ihr den richtigen Ort anweist.“[4443]

Dieser Punkt erinnert stark an die Kritik, die der junge Alumne Joseph Ratzinger ursprünglich gegenüber der der Liturgischen Bewegung hatte, die ihm zu kalt und gefühlsarm vorgekommen war.[4444] Hier nun zeigt sich, daß es Ratzinger nicht um ein rein sentimentales Anliegen ging, indem er auch den persönlichen Ernst eines christlichen Lebens unter dem Aspekt der Sühne würdigt.

Eine objektivere Marienfrömmigkeit sähe er in einer stärkeren Rückbindung der Mariologie in die Ekklesiologie gewährleistet.[4445] Bei dieser wechselseitigen Verhältnisbestimmung ist klar, daß Ratzinger der Liturgischen Bewegung eine stärkere Position zuweist.

4441 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91, hier: 89f.

4442 Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91, hier: 90.

4443 Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91, hier: 91.

4444 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 63.

4445 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91, hier: 90.

3.4.1.4 Zur Theologie des Konzils (1961)[4446]

In seiner bereits erwähnten Bensberger Rede antwortet Joseph Ratzinger auf die durch Hans Küng vorgetragene Theologie des Konzils.[4447] Dabei hebt er den großen methodologischen Wechsel hervor, den Küng vornimmt, indem dieser „nicht bei den Bischöfen, sondern beim Kirchenbegriff selbst ansetzt“,[4448] wobei Küng das Wesen der Kirche mit Konzil gleichsetzt, ‚Ekklesia“ mit ‚Concilium‘.[4449] Bei der für die Kritik an Küngs These entscheidenden Behandlung der eigentlichen Wortbedeutungen von „Synaxis“, „Synodos“, „Ekklesia“ kommt Ratzinger auch auf zentrale Aspekte der eucharistischen Theologie zu sprechen. Es geht dabei um „die eucharistische Versammlung, die ihrerseits mit ἐκκλησία identisch ist.“[4450]

Der Autor behandelt den hier ausgewiesenen Zusammenhang noch eingehender, wenn er genauer zu fassen sucht, wie sich die eucharistische Versammlung von jener eines Konzils, die mit dem Begriff ‚Synodos‘ gemeint ist, unterscheidet. Ein „Konzil ist … eine »Ratsversammlung« (concilium und consilium gehen ineinander über!).“[4451] Demgemäß ist ein Konzil der Regierung der Kirche zuzuordnen.[4452] Die eucharistische Versammlung aber ist mit der Kirche selbst identisch. Diese „ist ihrem Wesen nach die Versammlung um das Wort und um den zur Speise gewordenen Herrn, die vorweggenommene Teilhabe an Gottes Hochzeitsmahl.“[4453] Dies gelte von jeder Lokalkirche.[4454] Den Hintergrund dieses Themas hatte er schon in seinem Beitrag „Kirche und Liturgie“ wenige Jahre zuvor aufgearbeitet.[4455]

Um der erwähnten Hypothese Küngs ganz gerecht zu werden, bemerkt Ratzinger, daß sich lediglich vom Aspekt der kirchlichen Einheit her Ähnlichkeiten zwischen Konzil und Kirche/Eucharistie ergeben: „Das Konzil dient der gleichen Bewegungsrichtung wie die Eucha-

---

4446 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120. Hans Küng stellte 1961 die These auf, daß „Concilium“ ein Synonym für Ekklesia“ sei. Mit vorliegendem Beitrag, der auf seine Rede in Bensberg (s. oben) zurückgeht, wendet sich Ratzinger dagegen. Die Erstveröffentlichung erfolgte als Später wurde er mit geringfügigen Änderungen in „Das neue Volk Gottes“ aufgenommen. Diese Version übernehmen die JRGS. Vgl. Editorische Hinweise, in: JRGS 7/2, 1203 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1225.

4447 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120.

Wir folgen der in den JRGS vorgelegten Version. „Dem Artikel, der in drei Fassungen publiziert wurde, liegt ein Vortrag in der Katholischen Akademie Bensberg zugrunde. Die Hauptaussage aller drei gedruckten Versionen besteht darin, dass die Gleichsetzung von »concilium« und »ekklesia« sprachgeschichtlich und theologisch unhaltbar, ein »Konzil« vielmehr Instrument der Leitungsausübung in der Kirche sei. Deshalb wird in: JRGS 7 die jüngste Fassung aus *Das neue Volk Gottes* (1969) aufgenommen, auch wenn dort an einigen wenigen Stellen Reflexionen aus der Zeit nach Abschluss des Konzils eingeflossen sind.“ Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1203f.

4448 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120, hier: 100.

4449 Vgl. die Darstellung Ratzingers, ebd.

4450 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120, hier: 104f.

4451 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120, hier: 108.

4452 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120, hier: 107.

4453 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120, hier: 107.

4454 Vgl. ebd.

4455 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 160f.

ristie, auf die Einheit hin, die vom Wort Gottes her kommt. Es hat nicht dieselbe Realitätsstufe wie die Eucharistie, aber es geht auf sie zu, misst sich von ihr her und mündet in ihr.“[4456]

Bemerkenswert ist für unseren Kontext wie schon in „Kirche und Liturgie“ die starke Identität, die Ratzinger hier zwischen Kirche und Eucharistiefeier betont. Eucharistie also nicht nur als ein Wesensvollzug der Kirche, sondern als die Kirche selbst. Diese besteht, um es nochmals deutlich zusammenzufassen, als eucharistische Versammlung.

3.4.2 Joseph Ratzinger während des Konzils

3.4.2.1 Die Vorbereitung des Konzils

3.4.2.1.1 Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962)[4457]

In der für Josef Kardinal Frings angefertigten Stellungnahme zum Schema de sacra liturgia finden sich einige wenige unser Thema betreffende Details. Zunächst ist bemerkenswert, daß nur zwei Schemata von sieben fast vorbehaltlos gutgeheißen werden, jenes über die Hl. Liturgie und das andere über die Einheit der Kirche, De Ecclesiae unitate. Ut omnes unum sind.[4458] Beide werden „quoad stylum tum quoad sententias in eis contentas“[4459] gelobt. Sie entsprächen „maxime fini huius Concilii a Summo Pontifice declarato … renovandae scilicet vitae christianae et adaptandae ad necessitates huius temporis ecclesiasticae disciplinae ita, ut testimonium fidei claritate nova lucescat in obscuritatibus huius saeculi.“[4460] Die Stellungnahme spricht sich für eine bevorzugte Behandlung dieser Texte auf dem Konzil aus.[4461] Kritisch und für die Konzilsdiskussion anheimgestellt wird lediglich die Behandlung des Sakramentes der Letzten Ölung, „quae nimis a traditione Ecclesiae latinae discedere vi-

[4456] Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120, hier: 111.

[4457] Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141. Diesem Text liegt ein Treffen der Theologen Ratzinger, Bacht, Feiner, Grillmeier, Hirschmann, Rahner, Semmelroth und Stakemeier mit Weihbischof Reuss und Bischof Volk in Mainz vom 9. bis 11. September 1962 zugrunde. Ratzinger hat ihn im Anschluß daran verfaßt und Kardinal Frings hat ihn sich zu eigen gemacht. Er findet sich erstmals in: HAEK NF 111. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1225.

[4458] Vgl. Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 133f.

[4459] Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 133.

[4460] Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 133f.

[4461] Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 134.

detur“[4462]. Was an Stil und Sprache der beiden Dokumente besonders gelobt wird, ist ersichtlich, wenn man die allgemeinen Bemerkungen „aliqua generalia“ anschaut, von denen gesagt wird: „haec generalia in praedictis schematibus *De sacra Liturgia* et *De Ecclesiae unitate* optime adhibita sunt.“[4463] Die wichtigsten generalia in unserem Zusammenhang lauten: „Sicut iam in Concilio Vaticano I a patribus postulatum est, schemata non fiant quasi tractatus ex manualibus theologorum prompti, in stylo scholastico conscripti, sed linguam sacrae scripturae sanctorumque patrum sonent.“[4464] Zudem sollen sie berücksichtigen, wie die getrennten Christen die Texte lesen, auch wenn die Wahrheit gesagt werden müsse. Schließlich soll das Konzil die unter katholischen Theologen offenen Fragen nicht entscheiden.[4465] Die Stellungnahme regt an, zu überlegen, das Ökumeneschema auch in griechischer Sprache zu veröffentlichen. Dies ist insofern als kleines Detail hier erwähnenswert, weil von der Liturgie her argumentiert wird, „ut Ecclesiae, omnium christianorum mater, ad fratres separatos in sua ipsorum lingua sibi ex originalibus sacrarum scripturarum tam venerabili loquatur sicut facit in liturgia sollemnissima usque ad hunc diem.“[4466]

3.4.2.1.2 Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962)[4467]

Spuren seines von der Liturgie her geprägten Denkens finden sich in den Eingaben, die Ratzinger für die Konzilstexte vorgelegt hat. So sagt er etwa: „In Christus wird ja Gott »particeps« der Welt (vgl. das Mischungsgebet bei der Opferbereitung)“.[4468]

4462 Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 134.

4463 Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 138.

4464 Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 135.

4465 Vgl. Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 136.

4466 Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141, hier: 135.

4467 Joseph Ratzinger, Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962), in: JRGS 7/1, 142-156. Dieser Text Ratzingers ist das Ergebnis seiner weiteren Sichtung der Schemata im Anschluß an das oben genannte Treffen bei Bischof Hermann Volk. Ratzinger verfaßt den Text mit Datum vom 03. Oktober 1962. Er findet sich erstmals in: HAEK NF 119.Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205f. und Bibliographische Nachweise, ebd.1225.

4468 Joseph Ratzinger, Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962), in: JRGS 7/1, 142-156, hier: 147.

Ratzinger tritt für die Streichung des Caput VI Abschnitt 35 ein, weil „Engelsverehrung und Fürbitte für die Verstorbenen“ hier „in eine recht verdächtige Umgebung“[4469] gestellt würden. Gemeint ist jener der Privatoffenbarungen.

In bezug auf Caput X meldet Ratzinger Kritik an der Satisfaktionslehre an, die aber nicht absolut abgelehnt wird.[4470] Gerade dieser Punkt gibt aber vor allem Einblick in seine damalige theologische Vision:

> „[Das Kapitel, Anm. S.C.] bleibt einer verengten abendländischen Theologie verhaftet, die in allen Schulbüchern zu finden ist, wo man doch gerade in der gegenwärtigen Stunde der Kirche eine Weitung und Öffnung ihrer Verkündigung im Rückgriff auf den gesamten Reichtum der Überlieferung erwarten möchte, der überdies Ansatzpunkte bieten würde, die die Botschaft von Christus, dem Herrn, den Menschen von heute leichter zugänglich machen könnte als das stark juristisch bestimmte Satisfaktionsschema, dessen Bedeutung dabei unbestritten bleibt.“[4471]

3.4.2.2 Joseph Ratzinger als Mitarbeiter während der Sessionen des Konzils

3.4.2.2.1 Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962)[4472]

Bei diesem Text handelt es sich um den berühmt gewordenen Vortrag, den Joseph Ratzinger am Vorabend der feierlichen Konzilseröffnung in Anwesenheit der deutschen Konzilsväter im römischen Priesterkolleg S. Maria dell'Anima gehalten hat. Er behandelt das Schema über die Offenbarungsquellen, wie es von P. Sebastian Tromp SJ erarbeitet worden war.[4473] Wenn hier von Liturgie auch nicht die Rede ist, so soll doch kurz auf diesen Text eingegangen werden, reflektiert er nämlich das Offenbarungsverständnis unseres Theologen sehr pointiert. Und dieses ist für den Kontext unserer Untersuchung durchaus relevant, wie wir schon bei seinem Habilitationsprojekt gesehen haben.

4469 Joseph Ratzinger, Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962), in: JRGS 7/1, 142-156, hier: 148.

4470 Vgl. Joseph Ratzinger, Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962), in: JRGS 7/1, 142-156, hier: 150.

4471 Joseph Ratzinger, Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962), in: JRGS 7/1, 142-156, hier: 150.

4472 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174. Kardinal Frings hat mit einem Brief vom 29. August 1962 Prof. Ratzinger gebeten, seine Kritik am Offenbarungsschema vor den deutschsprachigen Bischöfen am Vorabend der Konzilseröffnung darzulegen. Ratzinger akzeptiert dies mit Schreiben vom 31. August 1962. Eine erste Edition des Textes erfolgte aus dem Nachlaß von P. Smulders SJ durch Jared Wicks. Das Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg legte eine verbesserte Version vor, die die JRGS übernehmen. Erstveröffentlichung des maschinenschriftlichen Manusskripts in: HAEK NF 119. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1225f.

4473 Vgl. Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchner Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf den Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: MThZ 55 (2004), 132-150, hier: 146.

Zentraler Punkt seines Vortrags ist Ratzingers Kritik an der herkömmlichen Zwei-Quellen-Theorie im Offenbarungsverständnis. Hierin sieht Ratzinger ähnlich wie zuvor bei einer einseitig juridischen Satisfaktionstheorie eine „erstaunliche Verengung“[4474]. Demgegenüber möchte er die ursprüngliche Weite der Lehre wiedergewinnen. Entscheidend ist dabei die folgende Aussage, die die rechte innere Zuordnung der im Offenbarungsbegriff gemeinten Wirklichkeiten wieder deutlich macht:

> „In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-Selbst-Enthüllen Gottes ist der unus fons, aus dem die beiden rivuli Schrift und Überlieferung hervorfließen: So ist es die wahre, auf dem Tridentinum noch mit Selbstverständlichkeit geltende Sprechweise der Überlieferung“[4475].

Hinter der Verengung erkennt Ratzinger

„eine mangelnde Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung. Schrift und Überlieferung sind für *uns* allerdings die Quellen zur Erkenntis der Offenbarung, aber sie sind nicht *an sich* die Quelle der Offenbarung“[4476].

In der Identifikation der Offenbarung selbst „mit ihren Materialprinzipien“[4477], wie Ratzinger Schrift und Überlieferung nennt, sieht er die Gefahr, in das Sola-Scriptura-Verständnis des Protestantismus zu geraten.[4478]

Mit Blick auf die Lehre Geiselmanns, aber durchaus nicht nur auf sie beschränkt, warnt Ratzinger davor, das Plus der Tradition gegenüber der Schrift wie in vielen Manualien satzhaft zu fassen.[4479] Mit dem Beispiel der Kanonbildung verweist er auf das Ringen der Kirche in der Kraft des ihr geschenkten Heiligen Geistes, welche Bücher als inspiriert anzuerkennen seien, als ein Beispiel für den Traditionsprozess.

> „Und dieses lebendige Ringen im Heiligen Geist, das ist der Vorgang des »tradere«, das ist das über die Schrift und ihren Buchstaben hinausgreifende Plus der Tradition, nicht aber ein fertiger material zu tradierender Satz.“[4480]

Gleiches gelte für die Klärung der Siebenzahl der Sakramente.[4481] Tradition stehe also nicht als eigenständige materiale Größe einfach neben der Schrift, sondern sei im Sinne der Patri-

---

4474 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 157.

4475 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 157.

4476 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 158.

4477 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 159. An anderer Stelle nochmals „Erkenntnis - und Materialprinzipien“. Ebd., 160.

4478 Vgl. ebd.

4479 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 160-162.

4480 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 162.

4481 Vgl. Ebd.

stik nichts anderes als „»scriptura in ecclesia«“[4482], also der Prozess, durch den die Kirche sich in der Kraft des Geistes die Schrift aneignet.[4483] Thomas von Aquin bezeuge ebenso dieses Verständnis.[4484] Ratzinger sieht demnach

> „die drei Größen Schrift – Überlieferung – Kirchliches Lehramt … als den einen lebendigen Organismus des Wortes Gottes …, das von Christus her in der Kirche lebt.“[4485]

Bereits bei der Behandlung von Ratzingers Habilitationsprojekt sind wir auf eine formale Ähnlichkeit von offenbarungstheologischer und liturgietheologischer Fragestellung gestoßen, die in Variation desselben Themas auch hier wieder erkennbar ist. Es ging um die Ermöglichung der konkreten und aktuellen Adressierung des einzelnen Gläubigen durch das geschichtlich einmalig erfolgte Christus-Ereignis,[4486] das Marianne Schlosser als Status Quaestionis hinter Ratzingers Habilitationsprojekt ausgemacht hat. Dort wie auch im gerade angeführten Zitat sehen wir die Kirche im Vollzug ihrer selbst als die Übermittlung des Ursprungs, des Wortes.

Des weiteren tadelt Ratzinger die a-historische und a-personale Fassung des Inspirationsbegriffes im vorgesehen Schema und verweist auf die Bedeutung der Heilsgeschichte,[4487] die er, christologisch zentriert, genuin als eine einzige im Alten und im Neuen Testament sieht.[4488] Ebenso sei die Profangeschichte im Sinne der „Ecclesia ab Abel … letzterdings christologisch strukturiert“[4489].

Damit spielt er auf ein altes Motiv der Vätertheologie an, das damals besonders von Yves Congar[4490] und Henri de Lubac[4491] wieder ausführlicher vorgebracht und variiert worden

4482 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 163.

4483 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 163.

4484 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 164.

4485 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 165.

4486 „Wie lässt sich die geschichtliche Einmaligkeit des Christus-Ereignisses und die damit gegebene zeitüberdauernde Konstanz des Offenbarungsinhaltes vereinbaren mit der je neuen Aktualität der offenbarenden Zuwendung Gottes an jeden Glaubenden?“ Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37, hier: 34.

4487 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 167.

4488 Vgl. Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 171-174.

4489 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 172.

4490 Vgl. Yves Congar, Ecclesia ab Abel, in: Marcel Reding (Hg.), Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS Karl Adam), Düsseldorf 1952, 79-108.

4491 Vgl. Henri de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1992, 121-144, vor allem: 124f. Hier heißt es u. a. über den Bezug von Profan- und Heilsgeschichte: „Von dieser allgemeinen Übereinstimmung [der zyklischen Weltsicht der Religionsgeschichte, Anm. S.C.] weicht allein das Christentum ab, sofern es als einzige Religion gleichzeitig dem Menschen ein transzendentes und der Menschheit ein gemeinsames Ziel steckt. Auf dieses Ziel hin ist die ganze Weltgeschichte Vorbereitung. Vom Beginn der ersten Schöpfung bis zur letzten Vollendung, gegen alle Widerstände des Stoffes und die noch größeren der geschöpflichen Freiheit, durch eine Reihe von Stufen, in deren Mitte die

war. Letztlich handelt es sich dabei um eine schöpfungstheologische Grundlage mit ekklesiologischen und soteriologischen Implikationen, denn es geht um die Schöpfung durch den Sohn und auf den Sohn zielend. Dies ist die Voraussetzung, daß Ratzinger von der christologischen Struktur der Profangeschichte sprechen kann.

Im Hintergrund steht auch Ratzingers Stellvertretungslehre, wie er sie in „Die christliche Brüderlichkeit“ entwickelt hat, im Sinne der stellvertretenden Erwählung für die anderen. In diesem Sinne wünscht Ratzinger vom Konzil keine Klärung von „Schulstreitigkeiten“, sondern „die Antwort des Glaubens in der Stunde des Unglaubens.“[4492]

Neben diesen Hauptgedanken behandelt Ratzinger auch exegetische Einzelfragen, die wir hier übergehen müssen.

Es ist auch von diesem Beitrag her deutlich, wie eng Offenbarungstheologie und Liturgietheologie bei Ratzinger zusammenliegen müssen. Wenn Offenbarung im Kern den Lebensvollzug der Kirche im Heiligen Geist und darin die Übermittlung des Wortes meint, dann ist auch die Liturgie als Hauptlebensvollzug der Kirche überhaupt Teil dieses Prozesses.

3.4.2.3 De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas] (1962)[4493]

Für unseren liturgietheologischen Kontext ist in Ratzingers Neuentwurf eines Offenbarungsschemas seine Darstellung der Heilsgeschichte von Bedeutung. Hierbei taucht das Motiv der Rückführung der Welt zu Gott auf, mit dem Ziel der Übergabe. Dieses Motiv mit dem ausdrücklichen Verweis auf 1 Kor 15,28, ist dem Denken Joseph Paschers, wie wir gesehen hatten, sehr nahe. Ratzinger schreibt, der Mensch sei geschaffen, „ut Dei vocem audiens, Dei caritatem, qua prior dilexit nos (1 Jo 4,19) recipiens, Deo uniatur et per eum mundus in Deum reducatur et ita sit »Deus omnia in omnibus« (1 Cor 15,28).“[4494] Dieses Zitat

Menschwerdung steht, erfüllt sich, langsam und sicher, ein göttlicher Plan. – So zeichnet sich der zweite Grundzug unseres Dogmas ab, ebenso wichtig wie der soziale und aufs engste damit verbunden, nämlich sein historischer Charakter. Denn wenn das Heil, das Gott uns beschert, wirklich das Heil des Menschengeschlechtes ist, so muß, da sich die Menschheit ja in der Zeit entwickelt, die Entfaltung dieses Heils notwendig die Form einer Geschichte annehmen. Der Inhalt dieser Geschichte aber wird kein anderer sein als die allmähliche Durchdringung der Menschheit durch Christus.“ Ebd., 124.

4492 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 174.

4493 Joseph Ratzinger, De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, Oktober 1962], in: JRGS 7/1, 177-182. Auf Bitte von Kardinal Frings legt Joseph Ratzinger im Oktober 1962 einen Vorschlag für ein neues Offenbarungsschema vor. In den JRGS erfolgt die deutsche Erstveröffentlichung in der Übersetzung von Marianne Schlosser. Zuvor war der lateinische Text erschienen in: HAEK NF 119. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1206f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1225.

4494 Joseph Ratzinger, De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, Oktober 1962], in: JRGS 7/1, 177-182, hier: 177.

wird dann nochmals auf Christus angewandt: „qui ipse est regnum Dei, quia in ipso est »Deus omnia in omnibus«“[4495].

Nimmt man die Überlegung hinzu, daß Christus als „caritas redimens“[4496] gesehen wird, die uns aus der durch Adams Sünde verursachten Zerstreuung in die Einsamkeit errettet, so erkennen wir hier eine Spielart jener Gedanken, die bereits in Ratzingers Dissertation ganz zentral waren. Dort war es der gottförmige Mensch und es ging um das In-Christus-sein. Hier wird herausgestellt, wie sich durch Christus die Einheit zwischen Gott und Mensch verwirklicht, wobei der Autor auf das Motiv vom Hochzeitsmahl verweist.[4497] Der Gedanke der Einheit der Menschheit, der immer stärker in Ratzingers Fokus gerät, tritt auch hier ganz deutlich zutage.

3.4.2.3.1 De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungs schemas] (1962)[4498]

In diesem gemeinsam mit Karl Rahner vorgelegten Entwurf geht Ratzingers zuvor erarbeiteter Text als Caput 1 ein.[4499] Ratzinger verweist übrigens für den Text als ganzen auf die Hauptautorenschaft Rahners.[4500]

Im Sinne des Einheitsgedankens ist im erweiterten Entwurf von der „vocatio … generis humani ad mysticas nuptias Agni (cf. Apoc 19,7 ss.; 21,9; Lc 13,29), id est ad unionem Dei cum hominibus“[4501] die Rede.

4495 Joseph Ratzinger, De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, Oktober 1962], in: JRGS 7/1, 177-182, hier: 180.

4496 Joseph Ratzinger, De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, Oktober 1962], in: JRGS 7/1, 177-182, hier: 179.

4497 Vgl. Joseph Ratzinger, De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, Oktober 1962], in: JRGS 7/1, 177-182, hier: 181.

4498 Joseph Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, zusammen mit Karl Rahner], Oktober / November 1962, 183-209.

Dieser Text „war in französischer Übersetzung bereits 1968 als Annex zum 2. Band des Unam-Sanctam-Kommentars zur Offenbarungskonstitution veröffentlicht worden, dort allerdings ohne Nennung der Mitautorschaft Ratzingers. Yves Congar hat dann in der Rahner-Festschrift von 1984 erstmals den lateinischen Text veröffentlicht.“ Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1207.

4499 Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1207.

4500 „Dieser zweite Text, der weit mehr auf das Konto Rahners als auf meines geht ...“ Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 130.

4501 Joseph Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, zusammen mit Karl Rahner], Oktober / November 1962, 183-209, hier: 195f. Die Herausgeber verweise mit Recht auf die Schwierigkeit der genauen Übersetzung dieser Formulierung und stellen fest: „Das Adjektiv (sc. mystica) spielt an auf das Mysterium schlechthin, Christus und seinen Leib.“ Ebd., Bemerkung mit *.

In diesem Text wird nun im Kontext der Offenbarungstheologie auch ausdrücklich auf das liturgische Geschehen verwiesen, da die Sakramente Ausdruck der Tradition seien. Die Formulierung lautet im Kontext:

> „Hac igitur traditione, quam Ecclesia secundum mandatum Domini administrat, sermo Dei currit per saecula (cf. 2 Thess. 3,1); haec ut modus praesentiae actualis Christi revelati in Ecclesia veneranda est. Sed quia verba Domini »spiritus et vita« sunt (Jo 6,64), haec traditio non solum praedicatione legitima verbi, sed tota vita Ecclesiae exercetur, inprimis usu sacramentorum ab ipso institutorum".[4502]

Genaugenommen ist die Tradition also eine Form der Aktualpräsenz Christi in der Kirche und äußert sich in Wort und Sakrament. Der Text spielt auf protestantische Formulierungen der Confessio Augustana an[4503] und versucht, sie katholisch neu zu akzentuieren. Dadurch ergibt sich eine zentralere Stellung der Sakramente und letztlich eine Fokusierung auf die Eucharistie.

Hierbei nimmt die Eucharistie eine hervorragende Stellung ein. Die Übergabe der Welt, von der ja in Ratzingers Eigenentwurf schon die Rede war, wird ausdrücklich an das liturgische Geschehen gebunden, das Ausdruck einer doppelten ‚traditio' sei. In diesem Sinne spricht man von der Eucharistie, „sub cuius signis Christus sese tradidit hominibus et homines tradit Patri per corpus suum crucifixum, resuscitatum, vivens in gloria Dei."[4504] Eucharistie also wird hier als ein lebendiger Vollzug der Tradition der Kirche gesehen, in der Christus sich den Menschen überliefert und so die Menschen dem Vater übereignet.

Bereits der Eigenentwurf Ratzingers betont die Selbstoffenbarung Gottes und ganz stringent immer die vorauseilende göttliche Initiative, sogar so sehr, daß zurückhaltend über das menschliche Versagen, die Sünde, gesprochen wird. Bei Pascher war dieser Gedanke hingegen sehr ausgeprägt und das menschliche Tun stand etwas mehr im Vordergrund. Ratzingers Haltung ist nicht zuletzt seinem strikt offenbarungstheologischem Ansatz geschuldet: Gott erschließt sich dem Menschen. Im gemeinsam mit Karl Rahner verfaßten Entwurf ist aber sehr deutlich von der Sünde die Rede.[4505] Es ist auf diesem Hintergrund bemerkenswert, daß Ratzinger in seinem Kommentar zur promulgierten Dogmatischen Konstitution über die

---

4502 Joseph Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, zusammen mit Karl Rahner], Oktober / November 1962, 183-209, hier: 199.

4503 Vgl. Artikel VII, De Ecclesia, vgl. Art. VIX, De Ordine Ecclesiastico. Siehe: Leif Grane, Die Confessio Augustana : Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation [Berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier], Göttingen 1996, 70-77 und 120-125.

4504 Joseph Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, zusammen mit Karl Rahner], Oktober / November 1962, 183-209, hier: 199.

4505 Joseph Ratzinger, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, zusammen mit Karl Rahner], Oktober / November 1962, 183-209, hier: 190f.

göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ später eine zu positive Sichtweise des endgültigen Texts bemängelt, eine Sichtweise, „der die Tatsache aus dem Auge entschwindet, dass göttliches Heil wesentlich als Rechtfertigung des *Sünders* ergeht, dass die Gnade durch das Gericht des Kreuzes hindurch sich vollzieht und so selbst immer auch Gerichtscharakter trägt“.[4506]

3.4.2.3.2 De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae (1963) [4507]

Bei diesem Beitrag von Martelet, Rahner und Ratzinger steht der letzte Abschnitt in einem liturgietheologischen Zusammenhang, der ein Votum für die Wiedereinführung des Diakonates als beständiger Stufe des Ordo darstellt. Festzuhalten ist, daß die Autoren die Sakramentalität des Diakonates voraussetzen. Daraus ergibt sich ihr erstes Argument: „Quia sacramentum re et veritate ministrari debet.“[4508]. Dies ist vor allem eine Absage an den Diakonat als reiner Durchgangsweihestufe. Mit der Sakramentalität dieser Weihestufe eng verbunden ist das dritte, auch ökumenisch ausgerichtete Argument, nämlich seine Schriftgemäßheit. Liturgietheologisch aber ist noch das zweite Argument bedeutsam, „quia de facto iam munera in Ecclesia existunt, ad quae haec sacramentalis gratia diaconatus spectat.“[4509] Damit will man letztlich den faktisch ausgeübten Dienst und die sakramentale Weihe näher aneinander führen. Bekanntlich hat die Kirchenkonstitution sich für die Wiederherstellung des Ständigen Diakonats ausgesprochen (vgl. LG 29). Gerade der letztgenannte Punkt findet sich nicht in Lumen Gentium, hat aber eine innere Nähe zur zweiten Konzilsstelle über den Ständigen Diakonat, wenn es im Missionsdekret heißt, es gebe Männer, „qui ministerio vere diaconali funguntur“ (AG 16).

Der Beitrag Ratzingers ist in diesem Beitrag nicht zu eruieren. Auffallend ist, daß der entscheidende Punkt in seinem Kollegialitätsverständnis, die eucharistische Ekklesiologie, hier

---

4506 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum«, in: JRGS 7/2, 740.

4507 Gustave Martelet, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae / Primat und Bischofskollegium in der Leitung der Gesamtkirche (1963), in: JRGS 7/1, 213-220.

Joseph Ratzinger erstellte gemeinsam mit Karl Rahner und dem französischen Jesuiten Gustave Martelet (* 1916) im Oktober 1963 ein Gutachten zur Frage der Kollegialität der Bischöfe. Erstveröffentlichung in: Guido Treffler, Der Konzilstheologe Joseph Ratzinger im Spiegel der Konzilsakten des Münchener Erzbischofs Julius Kardinal Döpfner, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 181-183. Die deutsche Übersetzung der JRGS stammt von Marianne Schlosser. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1207 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1226.

4508 Gustave Martelet, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae / Primat und Bischofskollegium in der Leitung der Gesamtkirche(1963), in: JRGS 7/1, 213-220, hier: 219.

4509 Gustave Martelet, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae / Primat und Bischofskollegium in der Leitung der Gesamtkirche(1963), in: JRGS 7/1, 213-220, hier: 219.

nicht genannt wird, was eigentlich von seinem theologischen Ansatz her gefordert wäre und war er beim Entwurf für die Reden von Kardinal Frings durchaus tut.[4510]

3.4.2.3.3 Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae (1965)[4511]

Joseph Ratzinger verfaßte eine theologische Begründung der Missionstätigkeit der Kirche, die Artikel 4 des Missionsdekretes „Ad Gentes“, also seinen pneumatologischen Aspekt, beeinflußt hat.[4512] Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Sendung Christi vom Vater, und die Sendung des Heiligen Geistes, von der er alles übrige herleitet.[4513] Unter den weiteren Grundlagen der Mission, stoßen wir auf liturgische Hinweise. Der Missionsbefehl

> „nihil aliud est quam expressio hospitalitatis divinae, quae omnes homines ad coenam Dei invitat. Qua de causa missio etiam sicut signum eschatologicum (Mc 13,10) intelligenda est, praecones Dei egrediuntur invitantes ad coenam coelestem (in coena dominica praeformatam).“[4514]

Zunächst einmal wird hier die eschatologische Bedeutung der Eucharistie betont. Wichtiger allerdings ist der Hinweis Ratzingers auf Rom 15,16: „Paulus seipsum »Leiturgon« Christi Jesu in gentibus appellat, »sanctificans (»hierurgunta«) Evangelium Dei, ut fiat oblatio (»prosphora«) gentium accepta et sanctificata in Spiritu Sancto«.“[4515] In dieser Textstelle sieht Ratzinger den „finis supremus missionis“, nämlich die „Adoratio Dei per illam liturgiam vivam, »cosmicam«, in qua genus humanum fit hostia Deo accepta, vivum templum Dei, in quo ipse habitat.“[4516] Dies werde im Johannesevangelium mit dem Begriff »doxa«

4510 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Kollegialität der Bischöfe – eine traditionelle Lehre [Entwurf zur Rede vor der 47. Generalkongregation vom 14. Oktober 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 257-261, hier: 258.

4511 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236.

Ratzinger verfaßte diesen Text 1965 in seiner Eigenschaft als Mitglied der Unterkommission für das Missionsdekret. Erhalten blieb er in den Unterlagen von Yves Kardinal Congar O.P. In der Dissertation von James B. Anderson erscheint der Text im Anhang. Deutsche Erstveröffentlichung in der Übersetzung von Marianne Schlosser, in: MIPB 4 (2011), 15-22. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1208 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1226f.. Die genauen Angaben zur Erstveröffentlichung durch Anderson lauten: James B. Anderson, A Vatican II pneumatology of the pascal mystery. The historical-doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2-5 (Analecta Gregoriana 250), Roma 1988, 301-304.

4512 Vgl. James B. Anderson, A Vatican II pneumatology of the pascal mystery. The historical-doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2-5 (Analecta Gregoriana 250), 259f.

4513 „*Fundamentum primum* omnis theologiae missionalis … in missione Filii a Patre ad salutem mundi … videnda est.“ Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae, in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 223.

4514 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 226.

4515 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 227.

4516 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 227.

bezeichnet.[4517] Für Ratzinger ist demnach Joh 12,20ff „locus quidam principalis … pro tota theologia missionali: Gentiles veniunt ut Iesum videant.“.[4518] Diese Bitte eröffnet die „hora eschatologica“, die „hora missionis“.[4519] Von dieser sagt er: „In hac hora Pater glorificatur in Christo, gloria dei apparet per Christum.“[4520] Im Kontext dieses Dokumentes vertritt Ratzinger sehr betont die Lehre von der Kirche als Leib Christi, in dem alle die Einheit finden.[4521] Ein Motiv der Kirchenväter aufgreifend stellt er die Kirche als die Überwindung Babels dar.[4522]

In dieser theologischen Fundierung des Missionsbegriffes finden wir das Motiv der Übergabe direkt verbunden mit dem Opferbegriff. Dabei geht es auch um die Einwohnung Gottes im Tempel des ihm übereigneten Menschengeschlechtes, womit diese Gedanken sehr an Ratzingers Dissertation erinnern.[4523]

Nach seinen diesbezüglichen Gedanken in „Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik“, ist der vorliegende Beitrag der zweite größere Abschnitt, in dem Ratzinger Mission und Eucharistie in einen Zusammenhang bringt. Im ersten Text war eindeutig herausgearbeitet, daß die eigentliche Eucharistiefeier nicht missionarisch sei. Dies wird nun dahingehend ergänzt, daß die Mission die Übergabe an den Vater zur Anbetung zum Ziel habe. Damit bleibt Mission auf die Eucharistiefeier hingeordnet, die selbst wiederum eschatologisches Zeichen ist. Diese Hinordnung entspricht im wesentlichen dem, was das II. Vatikanum später in Presbyterorum ordinis 5 sagen wird.

4517 Vgl. Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 227.

4518 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 227.

4519 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 227.

4520 Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 227f.

4521 Vgl. Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 231f.

4522 Vgl. Joseph Ratzinger, Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236, hier: 234.

4523 „Die Kirche ist als der Opferleib Jesu Christi Tempel, d.h. *Wohnstätte* und lebendiges *Opfer* für Gott.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 336.

3.4.2.3.4 Die Entwürfe zu den Konzilsreden von Josef Kardinal Frings[4524]

Ein letzter direkter Beitrag Joseph Ratzingers zum II. Vaticanum besteht in den Entwürfen der Konzilsreden für Kardinal Frings. Auch hier sei unser Augenmerk auf die für unser Thema relevanten Stellen gerichtet.

Im Entwurf zum Schema „De Ecclesia“[4525] (1962) bemängelt der Autor das Fehlen der eucharistischen Ekklesiologie, und dies mit Blick auf den christlichen Osten und das Erbe der Väter.[4526]

Es findet sich unter den Reden von Kardinal Frings eine weitere zum Thema des Schemas „De Ecclesia“, diesmal nach seiner Verbesserung (1963).[4527] Am Entwurf wird sehr gelobt, daß man in bezug auf die Begriffe Volk und Leib zu einer sakramentalen Sprache übergegangen sei.[4528] Eine solche habe den Vorteil, die notwendigen sichtbaren (das Iuridische für das Volk) und unsichtbaren Elemente (das Mystische für den Leib) zu vereinen.[4529] Der Autor wünscht sich eine sakramentale Sprache auch für die Beschreibung der Kirche als solcher, die als ganze „ut sacramentum Dei in terris erectum“[4530] anzusehen sei. Hierin sähe er die bessere Darstellung der „intima connexio“[4531] der einzelnen Begriffe, die für die Kir-

[4524] Sie finden sich in: JRGS 7/1, 239-289. Ihre Datierung erstreckt sich über die gesamte Dauer des Konzils und wird von uns nicht detailliert wiedergegeben. Wegen der Begrenzung auf das uns gestellte Thema werden die Reden hier gemeinsam behandelt. Wir folgen bei der Benennung, auch für die Bibliographie, der Einfachheit und Kompatibilität halber den Arbeitstiteln in den JRGS. Vgl. zu den Reden von Frings die Hinweise in: JRGS: „Kardinal Frings hat in den Generalkongregationen des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie den Acta Synodialia zu entnehmen ist, insgesamt 19 Mal das Wort ergriffen. Zu elf von diesen Reden sind im Nachlass Frings im Historischen Archiv des Erzbistums Köln sowie im Archiv des Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg, Abt. Pentling / Konzil handschriftliche Vorlagen vorhanden. Diese werden hier in einer eigenen Unterabteilung in ihrer lateinischen korrigierten Endfassung und mit deutscher Übersetzung von Marianne Schlosser erstmals veröffentlicht. Jedem der Entwürfe wurde eine redaktionelle Überschrift vorangestellt.“ Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1208. Dabei müssen wir daran erinnern, daß Kardinal Frings aufgrund seiner Sehschwäche in der Regel seine Reden auswendig lernte und frei gesprochen wiedergab, wie wir bereist gesehen hatten. Dadurch ergeben sich Textabweichungen vom Entwurf. Theoretisch sind drei Versionen zu unterscheiden, die aber je nachdem übereinstimmen können. Neben dem tatsächlich vorgetragenen Text und seinem Entwurf gibt es im Konzilsablauf noch die zu den offiziellen Akten schriftlich eingereichte Version. Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1887-1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 383 und 561.

[4525] Joseph Ratzinger, Je tiefer »katholisch«, desto ökumenischer! [Entwurf zur Rede vor der 33. Generalkongregation am 4. Dezember 1962 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 244-249.

[4526] „Nullum fere vestigium ecclesiologiae sidictae eucharisticae invenitur, quae fratribus orientalibus tam cara est; in qua hereditas Patrum fideliter custoditur.“ Joseph Ratzinger, Je tiefer »katholisch«, desto ökumenischer! [Entwurf zur Rede vor der 33. Generalkongregation am 4. Dezember 1962 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 244-249, hier: 248.

[4527] Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256.

[4528] „sed ambo in suo sensu sacramentali declarantur“ Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 251.

[4529] Vgl. Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 251.

[4530] Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 251.

[4531] Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 251.

che verwendet würden. Dies steht ganz eindeutig wiederum in Kontext der eucharistischen Ekklesiologie, wie aus folgendem Satz deutlich wird:

> „Quod populus hic vere populus Dei fit in mensa Domini corpus Christi edens et sic in unitatem Domini ingrediens; viceversa in sacramentali actione non solum singulis gratia exhibetur, sed populus Dei congregatur.“[4532]

Der Autor wendet sich einmal mehr gegen eine individualistische Sicht des eucharistischen Geheimnisses. Eucharistiefeier ist sakramentale Sammlung in die Einheit des Volkes Gottes.

Der Blick auf die Kirche reicht aber noch weiter. Als letztes Desiderat fordert der Autor mit auch eine Behandlung der „ecclesia in sanctis iam perfecta“, denn, wie er sagt: „Communicantes cum sanctis et imprimis cum Beata Virgine Maria missarum sollemnia celebramus.“[4533] Die Kirche denkt er also ganz von der Liturgie her, und zwar als eine Einheit von Himmel und Erde. Die Worte erinnern nicht nur an den Canon Missae, sondern auch an die Lehre Paschers über das liturgische Gedächtnis.[4534]

In einem weiteren Entwurf einer Konzilsrede von Kardinal Frings zum Schema „De Ecclesia“ (1963) geht es vor allem um die Frage der Kollegialität der Bischöfe.[4535] Hier dient die eucharistische Ekklesiologie als eine Begründung der Kollegialität, wo mit Blick auf die alte Kirche geagt wird: „[I]n verbo et corpore Domini communicabant.“[4536] Dieses Faktum wird als schriftgemäß betrachtet.

Nochmals kommt Frings in einer Rede zum Schema „De Ecclesia“ (1963) auf die Kollegialität zu sprechen.[4537] Im Entwurf für diese Rede ist ein anderer mit der Liturgie und Sakramentenlehre im Zusammenhang stehender Punkt bemerkenswert. Er plädiert dafür, Weihen nicht ehrenhalber zu spenden und fordert als praktische Konsequenz weniger Bischöfe und Priester an der Römischen Kurie.[4538]

4532 Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 251.

4533 Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 255.

4534 Vgl. etwa: Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 130f.

4535 Joseph Ratzinger, Die Kollegialität der Bischöfe – eine traditionelle Lehre [Entwurf zur Rede vor der 47. Generalkongregation vom 14. Oktober 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 257-261.

4536 Joseph Ratzinger, Die Kollegialität der Bischöfe – eine traditionelle Lehre [Entwurf zur Rede vor der 47. Generalkongregation vom 14. Oktober 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 257-261, hier: 258.

4537 Joseph Ratzinger, Das Bischofskollegium stärken [Entwurf zur Rede vor der 63. Generalkongregation vom 8. November 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 262-266.

4538 Joseph Ratzinger, Das Bischofskollegium stärken [Entwurf zur Rede vor der 63. Generalkongregation vom 8. November 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 262-266, hier: 264f.

Es ist deutlich zu sehen, daß sich die für unser Thema wesentlichen Bezüge in den Entwürfen für die Reden von Kardinal Frings um die eucharistische Ekklesiologie drehen, die Ratzinger seit seiner Promotionsschrift zentral geworden ist.

3.4.3 Das Konzil in den Berichten des Peritus Joseph Ratzinger

3.4.3.1 Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963)[4539]

Mit Blick auf unser Thema können wir bemerken, daß Ratzinger in seiner ersten publizierten Beschreibung des Konzilsverlaufs die Eröffnungsliturgie der Kirchenversammlung thematisiert und sowohl Bewunderung als auch gewichtige Kritik dazu äußert. Er erwähnt einerseits die Hochstimmung, mit der er anreiste, andererseits die Sorge um den guten Verlauf angesichts kurialer Vorgaben, u.a. der Fülle an 70 Schemata, die vorbereitet waren. In diesem Kontext nun beschreibt er die Eröffnung ausführlich:

> „Der eigentümliche Zwiespalt der Gefühle, der sich daraus ergab, lag auch über der Eröffnungsfeier in St. Peter. Die mächtige Kathedrale, die Größe der alten Liturgie, die Vielfalt der Gäste aus aller Welt – das alles war höchst eindrucksvoll. Auf der anderen Seite war da doch ein gewisses Unbehagen, dessen bei Weitem äußerlichstes Symptom in dem Missvergnügen an der schier endlosen Dauer der Zeremonien lag. Das könnte gewiss ein recht unsachlicher Maßstab sein, aber hier enthüllte er etwas Tieferes: Der Feier der Eröffnungsliturgie fehlte die alle mit einbeziehende Gemeinsamkeit und ihr fehlte die innere Geschlossenheit. Ist es denn normal, dass 2500 Bischöfe, von den vielen anderen Gläubigen ganz zu schweigen, zu stummen Zuschauern einer Liturgie verurteilt sind, in der außer den amtierenden Liturgen nur die Capella Sistina das Wort hat? War es nicht ein Symptom eines der Überwindung bedürftigen Zustandes, dass die aktive Mitwirkung der Anwesenden nicht gefordert war? Und warum musste eigentlich das Credo nach der Messliturgie noch einmal ausführlich verrichtet werden, wo doch die Messe Raum hat für das Glaubensbekenntnis? Warum war noch einmal eine umständliche Liturgie des Wortes vonnöten, wo doch die Messe Lesung und Evangelium kennt? Warum mussten noch einmal ausführlich Litaneien gesungen werden, wo doch in der Messliturgie immer noch die Stellen erkennbar sind, an denen Fürbittgebete in sie eingefügt werden können? Man hatte unverbunden zwei Liturgien nebeneinandergesetzt und dadurch sehr deutlich den gefährlichen Archäologismus zu erkennen gegeben, in dem seit dem Tridentinum die Messliturgie eingeschlossen wurde, so dass man den realen Sinn ihrer einzelnen Teile kaum noch empfand, nicht mehr spürte, dass sie selbst Thronerhebung des Evangeliums, Glaubensbekenntnis, Fürbitte enthält.
>
> Dem Betrachter musste unwillkürlich der Gedanke kommen, dass ein Symptom für das Gelingen des Konzils sein würde, inwieweit sich die Schlussliturgie von derjenigen des Eröffnungstages unterschiede. Darf man es von diesem Gesichtspunkt her nicht schon als ein erfreuliches Zeichen werten, dass auf Initiative von Bischöfen hin am 8. Dezember, beim Abschluss der ersten Sitzungsperiode, die Responsorien und die gleichbleibenden Teile der Messe von den Bischöfen und allen Anwesenden gesungen wurden?“[4540]

[4539] Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322. Erstmals in Buchform erschienen als: Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963). Ein Rückblick, Köln 1963. Dieses Buch geht auf einen Vortrag „auf Einladung des Bonner Una-Sancta-Kreises der Pax Christi-Bewegung in der Katholischen Studentengemeinde in der Aula der Universität Bonn“ am 18. Januar 1963 zurück. Editorische Hinweise, in: JRGS 7/2, 1210.

[4540] Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 298f.

Dieser Absatz wurde aus mehreren Gründen hier in aller Ausführlichkeit angeführt. Zunächst dokumentiert er schlicht, wie sein Autor damals durchaus reformorientiert war. Die Punkte, die er nennt, sind im Einklang mit den Hauptanliegen der Liturgischen Bewegung zu der Phase, als der junge Ratzinger durch seine Professoren mit ihr in Berührung kam. So plädiert er gewissermaßen für ihre innere Authentizität, was auch die Beteiligung der sie Feiernden beinhaltet. Nicht umsonst greift seine Formulierung das berühmte Wort Pius XI. vom ‚stummen Zuschauer' in der Liturgie auf.[4541]

Andererseits ist auffällig, daß diese Liturgie ihn dennoch in ihrer Größe zu ergreifen vermag. Wichtiger noch ist aber ein anderer hier deutlich artikulierter Gedanke: Das Gelingen oder Mißlingen des Konzils macht er letztlich von der liturgischen Frage abhängig, offensichtlich damals mit inhaltlich anderer Stoßrichtung als in späteren Jahren, aber formaliter gleich zu seinen Äußerungen als Kardinal und Papst: An der Liturgie entscheidet sich das Geschick der Kirche. Dies ist letztlich nichts anderes als eine logische Folge seiner konsequenten eucharistischen und liturgischen Ekklesiologie.

Ratzinger bemerkt, daß man das Liturgieschema als erstem Tagungspunkt des Konzils gewählt habe, weil hier wenige Kontroversen zu erwarten waren. Er nennt den Text des Entwurfs „wohlabgewoge[n] und zugleich muti[g]"[4542]. Das Schema sei eine Hilfe, zu einer „Aufbauarbeit …, die die Zögernden mitriss", weil sie bemerken könnten, es ginge nicht „um Zerstörung und Kritik, sondern um die größere Fülle".[4543] Ratzinger sieht in dem Text auch eine Hilfe für Missionsbischöfe, wobei zu bemerken ist, daß es in diesem Bereich sowieso schon Sonderindulte gab. Auch hier ist bei aller Reformfreudigkeit noch die organische Sicht des Autors greifbar. Es geht ihm um das Größere, nicht um den Bruch.

Aber Joseph Ratzinger kommt nicht nur aufgrund dieser eher konzilsformalen Gründe zu einer positiven Bewertung der Behandlung der Liturgie beim Zweiten Vaticanum. Schon bei seinem ersten Rückblick 1963 erwähnt er einen Gedanken, den er später als Kardinal und Papst noch öfter wiederholen sollte, und dieser hängt wiederum mit dem Verhältnis von Liturgie und Kirche zusammen:

> „Die Entscheidung für den Vorrang des Liturgieschemas war nicht nur von technischen Gesichtspunkten her richtig. Ihre Bedeutung führt weit tiefer: Sie war ein Bekenntnis zu dem, was die wahre Mitte

[4541] Der Papst sagt wörtlich, die Gläubigen sollten nicht „tamquam extranei vel muti spectatores" an der Liturgie teilnehmen. Pius XI., Apostolische Konstitution Divini cultus sanctitatem vom 20. Dezember 1928, Nr. IX., in: AAS XXI (1929) 33-41, hier: 40.

[4542] Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 304.

[4543] Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 304.

> der Kirche ist: jene allzeit neue Vermählung der Kirche mit ihrem Herrn, die sich im eucharistischen Geheimnis vollzieht und in der diese Kirche in der Teilhabe am Opfer Jesu Christi ihre innerste Sendung erfüllt: die Anbetung des dreieinigen Gottes. Über alle vordergründigen und vordergründig vielleicht wichtiger erscheinenden Nöte hinweg vollzog sich hier ein Bekenntnis des Glaubens zu dem, was der wahre Lebensquell der Kirche und so der eigentliche Ausgangspunkt aller Erneuerung ist.“[4544]

Ratzinger sieht in dem Schema der Liturgiekonstitution eine „ganze Ekklesiologie“ miteinbezogen und insofern in ihm einen „Vorgriff auf das vermutliche Hauptthema des ganzen Konzils, auf die Lehre von der Kirche ..., die auf diese Weise von der »hierarchologischen« (Congar) Verengung der letzten Jahrhunderte gelöst und auf ihren sakramentalen Ausgangspunkt zurückbezogen wurde.“[4545]

Ratzinger bezieht sich hier vermutlich auf Congars Theologie des Laikates,[4546] das er selbst wenige Jahre zuvor rezensiert hatte.[4547]

Genau dieser sakramentale Ausgangspunkt deckt sich mit der Grundintention der dem Kirchenschema gewidmeten Entwürfe für die Konzilsreden von Kardinal Frings.[4548]

In seiner Präsentation des noch nicht definitiv angenommenen und promulgierten Schemas[4549] widmet er sich nicht den Einzelfragen einer Reform der Liturgie. Ratzinger geht es auch hier um die großen Gedanken des Textes. Welches sind diese großen Strukturen?

- „Abbau der vielfältigen geschichtlichen Überlagerungen“.[4550] Unter diesem Stichwort nennt er:
    - die Hervorhebung der österlichen Bedeutung des Sonntags, der Vorrang vor den Heiligenfesten haben müsse;
    - die Überwindung einer „rituelle[n] Erstarrung“[4551] und die Rückgewinnung der Bedeutung der einzelnen Sinneinheiten, wie etwa der Wortliturgie;

4544 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306.

4545 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306.

4546 auf Deutsch: Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, hier vor allem: 166-168.

4547 Joseph Ratzinger, Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276.

4548 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 251.

4549 Die definitive Annahme geschah erst nach Einarbeitung der von den Vätern gewünschten modi am 4. Dezember 1963, dem 400. Jahrestag des Abschlusses des Konzils von Trient.

4550 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306.

4551 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306.

    - „den dialogischen Charakter der ganzen liturgischen Feier“;[4552]
    - der wesentlich gemeinschaftliche Charakter des Gottesdienstes[4553]
- das Wort „als … eigenberechtigte Größe neben dem Sakrament“[4554]
    - eine neue Perikopenordnung
    - die Homilie als „Teil der Liturgie selbst“[4555]
- „die Einbeziehung der ganzen Tischgemeinschaft Gottes in den heiligen Vollzug“[4556]
    - „Symptom“ für diesen Vorschlag sei die Forderung nach der „Kommunion unter beiden Gestalten für bestimmte Fälle“[4557]
- „Dezentralisierung der liturgischen Gesetzgebung“[4558] an die Bischofskonferenzen als ihnen zukommendes eigenes Recht
    - dadurch wieder wahre „Katholizität“ der Liturgie[4559]
    - Implikation für die Ekklesiologie: Bedeutung der Bischofskonferenzen[4560]
- Öffnung der Liturgie für die Volkssprache[4561]

Im Unterschied zu seinen ersten Äußerungen zum Thema Liturgiesprache[4562] wird Ratzinger im vorliegenden Text nicht konkret. Allerdings zitiert er auffallend lang die bekannte Stel-

4552 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306.

4553 Bei diesem Punkt spricht er von der „Reduzierung der Privatmesse“ und nennt die „Konzelebration“. Dabei bemerkt er aber auch über den vorliegenden Text: „Um seine präzise Formulierung wird freilich noch gerungen werden müssen.“ Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307.

4554 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307.

4555 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307.

4556 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307.

4557 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307.

4558 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307.

4559 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 308.

4560 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 307f. Ratzinger gesteht hier den Bischofskonferenzen noch eine ekklesiologisch-theologische Bedeutung zu, eine Haltung, die er später ausdrücklich ändern wird.

4561 Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 308f.

4562 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 65.

lungnahme des Patriarchen Maximos IV. Saïgh in der Konzilsaula zugunsten der Volkssprache in der Liturgie. Daraus ist ersichtlich, was im ersten Beitrag schon absehbar war: Ratzinger teilt damals offensichtlich nicht das Konzept einer *Sakral*sprache.

3.4.3.2 Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963)[4563]

Joseph Ratzinger widmet sich in dieser Phase nochmals eines Rückblicks auf die Liturgie, diesmal explizit unter ihrem theologischen Aspekt. Dabei stellt er klar, daß es sich bei einem Konzil nicht um einen Theologendisput handele. Dies zu betonen war ihm bereits auch zuvor wichtig, wenn er sich mehrfach dagegen verwahrt, Schulmeinungen durch konziliare Abstimmungen zu entscheiden. Theologie hingegen sei im eigentlichen Sinne zwar notwendig, jedoch habe sie als solche eine nachgeordnete Stellung.[4564] In diesem zunächst eher formalen Aspekt können wir die Wurzel dafür erkennen, wenn Ratzinger später die Verdrängung der oberhirtlichen Autorität durch jene der theologischen Experten beklagen wird.[4565]

In seiner Reflexion würdigt Ratzinger zunächst einige der auch in seinem ersten Rückblick vorgebrachten Punkte, diesmal allerdings den Fokus auf deren theologischen Bedeutung richtend. Zu nennen sind hier wiederum die Wahl dieses Schemas als erstes Dokument des Konzils[4566], die Bedeutung der Hl. Schrift in der Liturgie, die durch eine „Theologie des Wortes Gottes“[4567] gewürdigt werde, mit den konkreten Folgen einer neuen Leseordnung und der Aufwertung der Homilie[4568] und die kanonische Rolle der Bischofskonferenzen bei der Ordnung der Liturgie.[4569]

Allerdings nennt er nun auch einen neuen Punkt, der als Frucht der Liturgischen Bewegung die Theologie der Eucharistie direkt betrifft. Er betrifft den „Vorrang des *Ereignisses* der sakramentalen Feier vor der *statischen* Substanzgegenwart“.[4570] Ratzinger expliziert diese Lehre wie folgt:

4563 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344. Die Liturgie behandelt er bis Seite 335. Hierbei handelt es sich um einen Vortrag auf der Dechantenkonferenz vom 4. bis 6. Juni in Münster, erstveröffentlicht im Protokoll der Konferenz. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 121 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1228.

4564 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330.

4565 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 135f.

4566 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 330f.

4567 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 331.

4568 Ebd.

4569 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 334.

4570 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 333.

> „Das primäre Geheimnis der Eucharistie ist die Tatsache, dass Christus der Gekreuzigte und Auferstandene sich mit den Seinen zu Tische setzt und ihnen Anteil gewährt an seinem durch das Opfer des Kreuzes hindurchgegangenen Leben; die substantielle Gegenwart des Herrn ist diesem dynamischen Vollzug der Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen zugeordnet und rechtens nur von ihr her und auf sie hin zu verstehen.“[4571]

Hierin sieht Ratzinger die Überwindung des seit dem ausgehenden Mittelalter vorhandenen Individualismus der liturgischen Frömmigkeit, der auch die sakramentale Sicht der Kirche verdunkelte. Er sagt:

> „Diese eucharistische Ekklesiologie ist mit dem erneuerten Verständnis des Altarsakramentes, wie es im liturgischen Schema sich ausdrückt, von selbst wieder ans Licht gehoben. Kirche erscheint wieder als die Gemeinschaft derer, die miteinander den Leib Christi empfangen, um so selbst zum Leib Christi, zum Werkzeug der göttlichen Nähe in der Welt auferbaut zu werden.“[4572]

Von hierher entwickelt er nun den Gemeinschaftscharakter der liturgischen Feier mit im wesentlichen jenen Punkten, die er bereits in seinem ersten Blick auf das Konzil genannt hatte: gemeinschaftliche Feier,[4573] Konzelebration, Kommunion unter beiderlei Gestalten.[4574] Ausführlich fällt dabei diesmal – wohl weil er vor Priestern spricht – die Kritik an einem individualistischen Meßverständnis aus, die sich seit dem ausgehenden Mittelalter entwickelte „Zersplitterung in die Vielheit der Seitenaltarmessen“[4575]. Dazu bemerkt er weiters:

> „Man hatte Eucharistie fast rechnerisch betrachtet, von den Früchten her, die sie einträgt und die man mit der Zahl der gefeierten Messen immer weiter zu erhöhen hoffte. Unserer Generation ist wieder deutlich geworden, dass es eine Degradierung des Christusopfers und seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in der Heiligen Messe ist, wenn man es zu einer Art Privatandacht des Priesters macht und es dabei unter dem Gesichtspunkt seines geistlichen Nutzwertes ein wenig gar zu egozentrisch betrachtet.“[4576]

In all diesen Gedanken sieht Ratzinger ein gewisses ökumenisches Kapital.[4577]

4571 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 332.

4572 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 333.

4573 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 333

4574 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 334.

4575 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 333.

4576 Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 333.

4577 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344, hier: 333.

3.4.3.3 Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64)[4578]

In einem weiteren Vortrag führt Ratzinger die mit dem Konzil sich wieder durchsetzende eucharistische Ekklesiologie ein wenig weiter aus. Die Struktur der Kirche selbst, so wie sie im Altertum grundgelegt worden war, sei „ein Netz von Kommuniongemeinschaften, das in den Bischöfen seine Fixpunkte hat.“[4579] Statt Kommuniongemeinschaften spricht er dabei auch von „Abendmahlsgemeinschaft“[4580] und von „Tischgemeinschaften Gottes“[4581], was sehr an seinen Lehrer Joseph Pascher erinnert. Die eigentliche Stoßrichtung des Textes ist aber ekklesiologischer Art im Sinne des Verhältnisses von Primat und Episkopat. Den Gedanken eines gewissermaßen eucharistischen Netzes für die Struktur der Kirche hatte er bereits wenige Jahre zuvor geäußert[4582] und er sollte geradezu klassisch für ihn werden.

3.4.3.4 Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964)[4583]

Nochmals kommt Joseph Ratzinger in dieser Phase kurz auf die Liturgie zu sprechen, wiederum im nun bevorzugten ekklesiologischen Zusammenhang. Bei der Behandlung des Papsttums unterscheidet er „in der einen Gestalt des Papstes drei verschiedene Ämter“[4584], das Bischofsamt von Rom[4585], das Patriarchat des Abendlandes[4586], das Petrusamt.[4587] Dabei

---

4578 Joseph Ratzinger, Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347. Hierbei handelt es sich um einen Vortrag beim deutschen Pressezentrum in Rom am 9. Oktober 1963. Erschienen unter dem Titel „Zurück zur Ordnung der Alten Kirche“, in: Johann Christoph Hampe (Hg.), Ende der Gegenreformation?, Stuttgart/Berlin/Mainz 1964 und unter dem Titel Gedanken zur Frage: Primat und Episkopat im Band 2 der von Otfried Müller im Leipziger St. Benno Verlag herausgegebenen Konzilsdokumentation. In einer Fußnote der Edition von Hamper wird auf den Stichwortcharakter der Darstellung verwiesen. Editorische Hinweise, in: JRGS 7/2, 1211.

4579 Joseph Ratzinger, Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347, hier: 345.

4580 Joseph Ratzinger, Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347, hier: 345.

4581 Joseph Ratzinger, Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347, hier: 347.

4582 Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

4583 Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357. Grundlage dieses Textes ist ein Vortrag am 14. November 1963 im holländischen Dokumentationszentrum. Der Text wurde anhand der Stichworte anschließend neu erarbeitet und veröffentlicht unter dem Titel Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] in Johann Christoph Hampe (Hg.), Ende der Gegenreformation?, Stuttgart/Berlin/Mainz 1964. Dabei wird auf den fragmentarischen Charakter des Beitrags verwiesen. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1211 und Bibliographische Nachweise, ebd.1229.

4584 Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 349.

4585 Vgl. Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 349.

4586 Vgl. Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 349f.

4587 Vgl. Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 351f.

betont er, daß die Ordnung der Liturgie ihm als Patriarch zukomme, nicht als Inhaber des Primates.[4588]

Ratzinger verdeutlicht ein historisches Problem. In Folge der Kontroverse mit Konstantinopel wurden die „patriarchalen Rechte gleichsam als einen Teil des apostolischen Primats“ gesehen, auch weil Rom „praktisch den Universalprimat in einen Universalpatriarchat umzuwandeln sich anschickte.“[4589] Dies verstärke sich noch insoweit, „dass faktisch die ganze Kirche in die stadtrömische Kirche einverleibt und zu einem Teil davon gemacht wird.“[4590], und als einen konkreten Ausdruck davon sieht er „die Einverleibung fast des gesamten abendländischen Raumes in die stadtrömische Liturgie“[4591].

Seine liturgischen Bemerkungen finden sich hier also wiederum in einem ekklesiologischen Kontext und sind von hier her zu verstehen. Die liturgische Entwicklung des Abendlandes folgt einer ekklesiologischen Zuspitzung auf die patriarchalen Rechte Roms. Dies deckt sich mit seinen fast zeitgleichen Kommentaren, der lokalen Ebene im Sinne eines Reformprozesses wieder liturgische Legislative zuzugestehen. Im vorliegenden Beitrag entfaltet er aber Reform nur im Sinne der kirchlichen Struktur.

3.4.3.5 Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) [4592]

An einigen Stellen kommt Joseph Ratzinger auch in seinem Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Konzils auf die Liturgie zu sprechen. Bei der Darstellung der konziliaren Kontroverse, ob es ein eigenes Schema über die Gottesmutter geben solle, betont er den Vorteil einer Einbindung der mariologischen Aussagen in das Schema über die Kirche.[4593] Dies binde die himmlische Kirche in die Betrachtung des Konzils ein, womit „die eschato-

---

4588 Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 349.

4589 Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 350.

4590 Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 350.

4591 Joseph Ratzinger, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357, hier: 350 vgl. 351.

4592 Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964. Diesem Buch zugrunde liegen Vorträge in Münster, Oldenburg und Zürich. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1212 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1229.

4593 Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 388f.

logische wie die spirituelle Sicht der Kirche verstärkt wird.“[4594] Hierbei würde man der Liturgie folgen:

> „Wo christliche Liturgie gefeiert wird, wird letztlich die Gemeinde der Gläubigen hineingezogen in die große kosmische Liturgie, in die Anbetung der Welt und aller Vollendeten vor Gottes Angesicht.“[4595]

In bezug auf die Behandlung der Ökumene zitiert Ratzinger aus der entsprechenden Konzilsrede des Koadjutors von Straßburg Léon Arthur Elchinger (1908–1998)[4596], der auch „Einförmigkeit … in den liturgischen Riten“[4597] beklagt hatte. Auch er spricht sich selbst gegen Uniformismus aus, auch wiederum mit Berufung auf die nunmehr promulgierte Liturgiekonstitution[4598] und im Einklang, was er zeitgleich als Reformprojekt kirchlicher Struktur darstellt.

Im Kontext der Auseinandersetzung über den Kirchenbegriff betont Ratzinger aber auch gegenüber reformatorischen Auffassungen,

> „dass es *die* Kirche tatsächlich, wenn auch in allen Unvollkommenheiten, gibt; dass sie in der sichtbaren, Liturgie feiernden Kirche konkret wirksam gegeben ist.“[4599]

Dabei stellt er klar, wie sich die eine Kirche aus Ortskirchen aufbaut und sagt wiederum im Sinne der eucharistischen Ekklesiologie:

> „Jede Ortsgemeinde, die sich mit ihrem Bischof um den Tisch des Herrn und um das Wort des Herrn versammelt, stellt als solche das ganze Wesen von Kirche dar und darf daher selbst »Kirche« heißen.“[4600]

Dies aber „allein im Mitkommunizieren mit den anderen, die mit ihr zusammen die eine Kirche sind.“[4601]

[4594] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 388.

[4595] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 389.

[4596] Ratzinger bezeichnet ihn als Erzbischof-Koadjutor. Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 390. Das Bistum Straßburg wurde aber erst später zum Erzbistum erhoben.

[4597] Zitiert nach: Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 390.

[4598] Vgl. Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 401f.

[4599] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 400.

[4600] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 400.

[4601] Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 400. Vgl. auch 401.

Eigens erwähnt Ratzinger die Promulgierung der Liturgiekonstitution und verweist auf die nun in Auftrag gegebene Liturgiereform und die zukünftige größere Freiheit der Bischofskonferenzen.[4602]

3.4.3.6 Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965) [4603]

Im Rückblick auf die dritte Sitzungsperiode des II. Vaticanums kommt Joseph Ratzinger wieder sehr ausführlich auf die Liturgie zu sprechen, und zwar weil es ihm ein Anliegen ist, die Konzilsarbeit als Ganze darzustellen. Somit hält er es für notwendig, sehr weit auszuführen, warum, sich das Konzil überhaupt mit der Liturgie beschäftigen mußte. Dabei erscheint die Liturgie als eine Frage stantis et cadentis Ecclesiae überhaupt:

> „Wenn es ihr [der Kirche, Anm. S.C.] nicht mehr gelingt, die Gläubigen zum Gottesdienst zu führen, und zwar so, dass sie selbst Gottesdienst vollziehen, dann hat sie ihre Aufgabe verfehlt und ihre Existenzberechtigung erlischt.“[4604]

An dieser Formulierung ersieht man einmal mehr die enge Verhältnisbestimmung von Liturgie und Kirche in Ratzingers Denken. Sie läuft letztlich auf eine Identifikation beider hinaus. Kirche ist das die Liturgie vollziehende Volk Gottes.

Dabei zeichnet Ratzinger ein sehr düsteres Bild der Liturgieentwicklung seit dem Ausgang des Mittelalters:

> „Im Spätmittelalter war das Verständnis für das eigentliche Wesen des christlichen Gottesdienstes immer mehr erloschen. Äußerlichkeiten traten in den Vordergrund und überwucherten das Ganze. Die in den Texten heil gebliebene altchristliche Substanz war von frommem Beiwerk so überdeckt, dass sie kaum noch zum Tragen kam.“[4605]

Die spätmittelalterliche Situation der Liturgie habe auch zum Einspruch der Reformatoren beigetragen, die aber ihrerseits auch Wesentliches zerstört hätten. Als weiterführende Literatur verweist er hier auf die Untersuchung von Wilhelm Averbeck über die Opfertheologie

---

4602 Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 406.

4603 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472. Die Genese dieses Textes ist etwas komplizierter, weswegen wir den gesamten Editorischen Hinweis geben: „Das Bändchen *Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode*,unterscheidet sich von den zwei vorausgehenden Bändchen zu den ersten beiden Konzilssessionen dadurch, dass es aus zwei Vorträgen besteht, wobei der erste unter dem Titel *Der gegenwärtige Stand der Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils* noch in der Anfangsphase der 3. Sitzungsperiode, nämlich am 1. Oktober 1964, gehalten wurde, während der zweite Vortrag eine Zusammenfassung von zwei Artikeln bildet, deren Langfassungen mit wissenschaftlichem Apparat andernorts veröffentlicht sind. Es handelt sich erstens um *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe* (siehe JRGS 12, 233-261) und zweitens um *Die Bischöfliche Kollegialität* (er wird in vollem Umfang unter Teil E, Kommentar, veröffentlicht. Die »Einführung« ist nicht datiert.“ Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1212 Vgl. Bibliographische Nachweise, ebd. 1229.

4604 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 423.

4605 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 423f.

der Reformatoren[4606], die damals erst angekündigt war und die für Ratzingers Entwicklung noch wichtig werden wird.

Mit dieser Beurteilung des Spätmittelalters übernimmt Ratzinger die damals maßgeblich von Joseph Andreas Jungmann vorgegebene Fachmeinung.[4607] Dies ist insofern von Bedeutung, als Ratzinger später in seinem „Der Geist der Liturgie“ an prominenter Stelle davon sprechen wird, daß die Liturgie wie ein übertünchtes Gemälde war, das erst durch die Liturgische Bewegung wieder freigelegt wurde.[4608] Erste Spuren dieser Sicht finden wir also schon im vorliegenden Beitrag in seiner Einschätzung des Mittelalters, näherhin seiner vorreformatorischen Phase.

Ratzinger widmet sich auch ausführlich dem liturgischen Reformwerk des Konzils von Trient, das er zwar positiv, aber in seinem Bemühen letztlich nicht zum Ziel gelangt sieht. Auch darin folgt er der Einschätzung der damaligen Liturgiewissenschaft und der Liturgischen Bewegung.

Konkret gewürdigt wird die Herausstellung „d[er] integrale[n] katholische[n] Lehre ..., die nun, wenigstens was den Opfergedanken angeht, in gereinigter Form dargeboten wurde“[4609]. Das Konzil habe aber das Gewissensanliegen der Reformatoren und „die Problematik von Anbetungs- und Opfergedanken“[4610] nicht genug berücksichtigt.

An dieser Stelle wird wieder Ratzingers ökumenische Haltung auch gegenüber der Intention reformatorischer Theologie deutlich.

Die Reform der Liturgie im Anschluß an das Tridentinum habe diese zwar von einigen Wucherungen des Spätmittelalters gereinigt, zugleich wurde durch die Gründung der Hl. Ritenkongregation eine sehr lange Phase liturgischer Erstarrung eingeleitet, die zu einer Entfremdung zwischen priesterlicher Handlung am Altar und Frömmigkeitspraxis der Gläubigen führte, was Ratzinger mit Verweis auf die liturgiewissenschaftliche Fachliteratur anhand

---

4606 Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19), Paderborn 1967.

4607 Vgl. etwa: Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia I, Freiburg 1952, 162-168. Besonders: „Aus den gewonnen Ansätzen werden immer neue Formen und Folgerungen hervorgetrieben; aber es sind Folgerungen aus dem eben Vorhandenen und Folgerungen bis in die letzten Möglichkeiten, während ein Zurückgehen auf die lebendigen Wurzeln, ein Entwickeln neuer, lebenskräftiger Ansätze kaum mehr festzustellen ist. …

Das alles gilt nicht sosehr vom Textbestand des Meßordo. Obwohl auch hier … die vorbereitenden Gebete, die Versikel und Anrufungen beim Stufengebet, die Segnungen beim Offertorium, die hymnischen Begrüßungen vor der Kommunion stark überhandnehmen, so bleibt das alles, da es sich nur um stille Gebete des Priesters handelt, doch mehr im Hintergrunde.“ (Ebd., 162f.). Das bedeutet aber, daß im Meßordo die altchristliche Substanz noch da war.

4608 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 30

4609 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 424.

4610 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 424.

einzelner Epochen aufweist.[4611] Dabei wirkte das Latein wie eine „Mauer“[4612], die es niederzureißen galt. Der Blick auf die Liturgie zeige, daß auch nach Trient „die einfache Struktur der Liturgie noch immer überdeckt geblieben war durch sehr viel Überflüssiges, das rein historische Bedeutung hat.“[4613] Er nennt die Perikopenordnung.

Ratzinger führt dies vor allem aus, um zu verdeutlichen, daß das II. Vaticanum den von Trient initiierten Weg weiterbeschreiten mußte. Dies betreffe Veränderungen, die aber nicht „rein stilistisch[e] Korrektur“[4614] sein dürfen, sondern von einer „erneuerte[n] Theologie des Gottesdienstes“[4615] begleitet sein müssten.

Ratzinger bemerkt, daß nun alles von der Arbeit des Liturgierates abhänge, dem die Reform anvertraut sei. Es entspricht Ratzingers enger Verhältnisbestimmung von Liturgie und Kirche, wenn er die Reform beider in direktem Zusammenhang sieht und dazu bemerkt:

> „Wird es gelingen, den Menschen von heute neu in Beziehung zur Kirche und durch sie hindurch neu in Beziehung zu Gott zu setzen? Wird es gelingen, den Zentralismus aufzulösen, ohne die Einheit zu verlieren? Wird es gelingen, vom Gottesdienst her auch zu einem neuen Verständnis der Christen untereinander zu gelangen? Diese drei Fragen sind drei Hoffnungen, die sich an die Liturgiereform knüpfen und die zugleich den wesentlichen Grundintentionen des gegenwärtigen Konzils entsprechen.“[4616]

Bei der Besprechung ekklesiologischer Fragen kommt Ratzinger nochmals auf die eucharistische Begründung der Kirche und ihre Bedeutung als Leib Christi zu sprechen, wobei die liturgische Identität der Kirche nun direkt benannt wird:

> „Das ist nicht nur, wie noch die Enzyklika von 1943[4617] über die Kirche gedacht hatte, eine Verdeutlichung der Idee der Kirche als eines Organismus, sondern besagt, dass die Kirche aus gottesdienstlichen Gemeinschaften besteht. »Leib Christi« ist gleichsam das Stichwort, die Telegrammchiffre für den Inhalt des kirchlichen Gottesdienstes, in dessen Mitte das Herrenmahl, die Gemeinschaft im Leibe Christi steht. So sagt dieses Wort vom Leib Christi in einer abkürzenden Form, dass die Kirche da ist, wo der Gottesdienst Christi gefeiert wird; dass die Grundzelle der Kirche die gottesdienstliche Gemeinschaft ist. Das heißt zugleich, dass die Kirche weder ein parlamentarischer noch ein monarchischer Superstaat, sondern ein Gefüge gottesdienstlicher Gemeinschaften ist, deren Einheit in der Wesenseinheit des Gottesdienstes und des darin bezeugten Glaubens besteht.“[4618]

Diese Absage an politische Vereinnahmung kirchlicher Wirklichkeit[4619] ist Ratzinger der Ausgangspunkt zur Bestimmung des Amtes, das wesentlich diakonal gesehen wird: „Kirch-

---

4611 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 424-426.

4612 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 426.

4613 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 426.

4614 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 426

4615 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 426.

4616 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 427f.

4617 Gemeint ist die Enzyklika Mystici Corporis von Papst Pius XII. Veröffentlicht in: AAS 35 (1943), 193-248.

4618 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 429f.

4619 Vgl. auch: Joseph Ratzinger, Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347, hier: 345.

liches Amt ist wesentlich Vorsteher- und Verkündigungsamt im Gottesdienst, also Dienstamt: Tischdienst beim Herrenmahl.“[4620]

Später kommt er nochmals auf die Ämterfrage zurück. Bei der Behandlung der Kollegialität verweist er wie schon zuvor[4621] auf die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander, die eine Gemeinschaft der hl. Kommunion sei:

> „Obwohl die … ortskirchliche Struktur als solche eine Ganzheit ist, genügt sie sich doch nicht einfach selbst, sondern weist als Struktur der Einzelgemeinde einen offenen Punkt auf. Sie ist nur dann vollständig, wenn der Bischof nicht allein steht, sondern seinerseits in Kommuniongemeinschaft lebt mit den anderen Bischöfen der anderen Kirchen Gottes.“[4622]

Ausführlich würdigt Joseph Ratzinger in bezug auf die Sakramententheologie die Frage der Sakramentalität der Bischofsweihe, dies auch wiederum rückgebunden an wichtige ekklesiologische Überlegungen und Fragen der damit verbundenen Liturgietheologie. Dazu faßt er zunächst kurz die Position des von der Kurie vorbereiteten Schemas zusammen, in dem einerseits die Bischofsweihe als Sakrament gelehrt würde, andererseits der Begriff des Kollegiums der Bischöfe sich nur auf die Residenzialbischöfe beziehe.[4623] Er analysiert klar, was das bedeutet:

> „Konstitutiv für die Zugehörigkeit sei die vom Papst übertragene Jurisdiktion über eine bestimmte Diözese. Insofern erschien das Kollegium der Bischöfe letztlich doch als eine Einrichtung päpstlichen Rechts“[4624].

Dem stellt Ratzinger nun die Aussage der Dogmatischen Konstitution Lumen Gentium gegenüber, der gemäß das Weihesakrament und die kirchliche communio das Bischofskollegium konstituieren.[4625] Er interpretiert dies ganz im Sinne seiner sakramentalen Ekklesiologie:

> „Kollegialität beruht nach dieser Aussage nicht auf einer vom Papst verliehenen Jurisdiktion, die dann dem Sakrament als einer bloß individuellen Gabe gegenübergestellt würde, sondern sie reicht ins Sakramentale hinein, das als solches eine innere Zuordnung zum Miteinander der Bischöfe in sich trägt.“[4626]

Von hier ergibt sich aber auch eine größere Perspektive. In diesem Neuansatz sieht Ratzinger die Überwindung jenes Kirchen- und Sakramentenverständnisses, nach dem beide Ord-

---

4620 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 430.

4621 Vgl. Joseph Ratzinger, Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347, hier: 345.

4622 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 463.

4623 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 467.

4624 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 467.

4625 Vgl. LG 22.

4626 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 468.

nungen unverbunden nebeneinander existierten. Insofern geht es hier auch um die „Erneuerung des Sakramentsbegriffs“.[4627] Dieser werde prinzipiell wieder von einem individualistischen Kontext gelöst, in den er im Lauf der Zeit gekommen war.

Während das Mittelalter, wie Ratzinger bemerkt, der Weihegewalt den sakramentalen Bereich zuordnete (dem corpus verum), war die Leitungsgewalt auf die Kirche (dem corpus mysticum) ausgerichtet.[4628] Mit dem Text des Konzils ergibt sich notwendigerweise aber wieder eine neue Synthese, die Ratzinger wie folgt zusammenfaßt:

> „Sakramentaler und mystischer Christusleib, so wissen wir heute wieder, stehen nicht wie zwei Wirklichkeiten nebeneinander, sondern existieren voneinander her und zueinander hin. Eucharistie ist da, um die Menschen zum Leib Christi aufzubauen und umgekehrt: Der Aufbau der Kirche geschieht von der Eucharistie her. So geht aber auch beiderlei Dienst ineinander über. Wer priesterlich der Eucharistie vorstehen darf, verwandelt nicht lediglich die Substanz des Brotes in die des Leibes Christi, sondern tut Dienst für die Kirche Gottes, die von hier aus lebt. Im eucharistischen Vorsteheramt durchdringen sich Sakrament und »Regierungsgewalt«“[4629].

Nochmals auf die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe zurückkommend, sagt Ratzinger, daß sich „die sakramentale Bestimmtheit des bischöflichen Amtes … aus einem sakramentalen Kirchenbild“[4630] ergebe.

3.4.3.7 Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966)[4631]

In seinem Rückblick auf die vierte Session des II. Vatikanischen Konzils geht Joseph Ratzinger im Rahmen der Behandlung des Schemas über das Priestertum auf Fragen ein, die für die Liturgie relevant sind. Er bemerkt, daß der Text eine Neuorientierung gebracht habe. Dazu verweist er auf eine seiner Meinung nach Engführung

> „der mittelalterlichen Theologie..., dass sie in ihrem Streben nach allgemeingültigen Begriffen den geschichtlichen Sondercharakter des neutestamentlichen Priestertums nicht genügend gesehen und eine weitgehende Einebnung in eine allgemeine religionsgeschichtliche Idee des Priesterlichen vollzogen hat.“[4632]

4627 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 468.

4628 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 468.

4629 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 469.

4630 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 469.

4631 Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966.

Diesem Buch liegen verschiedene Vorträge zugrunde, wie der Autor selbst im Vorwort (Ebd, 527) schreibt. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1213. Hier werden die Vorträge zwar nicht einzeln genannt. Es wird aber auf eine Vorlesung verwiesen, die Ratzinger „im zweiten Teil des Wintersemesters 1965/66 … für Hörer aller Fakultäten zum Thema »Rückblick auf das Konzil«“ gegeben hat, die aber „bislang nur durch die Mitschriften der Hörer bekannt“ sei. Wir berücksichtigen eine Hörermitschrift bei der Auswertung der Vorlesungsskripten. Weiler bemerkt, daß Ort und Datum der Vorträge nicht zu ermitteln sei. Vgl. Thomas Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, 250.

4632 Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 566.

Dadurch habe man sich auf das Opfer fokussiert, wogegen sich Luther gewandt hatte. Der Text des Konzils über das Priestertum habe

> „nun die einseitig opfermäßige Orientierung der Priesteridee beseitigt und geht stattdessen von dem Gedanken der Versammlung des Gottesvolkes aus, sodass Priestertum zuallererst aus der christlichen Grundgegebenheit, dem Ereignis des Glaubens, als Dienst am Glauben begriffen wird.“[4633]

Von hier leitet Ratzinger die grundlegende Verschiedenheit christlichen Gottesdienstes „vom heidnischen Kult- und Opferwesen“[4634] ab. Dadurch bleibe der Priester auf die anderen innerlich hingeordnet. In einer gedanklich sehr dichten Synthese kann Ratzinger formulieren:

> „Die Aufgabe des Priesters ist es, den Dienst des Hausvaters zu tun und der Familie Gottes das Tischgebet des Herrenmahls zu sprechen, ihr danksagend Tod und Auferstehung des Herrn zu verkündigen und so, in dieser Verkündigung, Gott zu verherrlichen und im verkündigenden Wort das Damalige heutig werden zu lassen, die Vergegenwärtigung des Opfers Christi kraft der übertragenen sakramentalen Vollmacht zu vollziehen. Auf diese Weise wird aber sichtbar, dass Verkündigung und Opfer, Verwandlung der Gaben und Versammlung der Gemeinde, Verherrlichung Gottes und Tischgemeinschaft mit dem Herrn in der Eucharistie trennungslos ineinander übergehen und ebenso die Gesamtstruktur des christlichen Gottesdienstes bilden, die alle religionsgeschichtlichen Kategorien sprengt.“[4635]

Letztlich seien dann „Kult und Leben“[4636] auch nicht mehr getrennt, womit er auf ein wichtiges Thema seiner Dissertation zurückkommt.

Abschließend richtet Ratzinger in seinem Rückblick den Fokus auf erste problematische Punkte der unmittelbaren Nachkonzilszeit. Er stellt fest,

> „dass Erneuerung da und dort (vielleicht gar nicht so selten) mit Verwässerung und Verbilligung des Ganzen verwechselt wird; dass man da und dort in liturgische Gestaltungsfreudigkeit flüchtet, dem in die Tiefe gehenden Anspruch des Gottesdienstes ausweicht und so das große Anliegen einer wahren Reform verkleinert und diskreditiert; dass man da und dort nicht so sehr nach der Wahrheit als nach der Modernität zu fragen und sie für den genügenden Maßstab alles Tuns anzusehen scheint“.[4637]

Gerade dies wird er in seiner fast zeitgleichen Rede auf dem Bamberger Katholikentag (13. bis 17. Juli 1966) weiter entfalten.[4638]

3.4.4 Das Konzil in der Kommentierung durch Joseph Ratzinger

Einen weitere Einsicht in die Theologie Joseph Ratzingers bieten seine Kommentare, die er zu den Konzilsdokumenten und zur nachkonziliaren Entwicklung veröffentlicht hat. Diesen

---

4633 Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 567.

4634 Vgl. Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 567.

4635 Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 567f.

4636 Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 568.

4637 Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575, hier: 574.

4638 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025.

wollen wir uns nun in einem weiteren Arbeitsschritt zuwenden, auch hier wieder beschränkt auf das, was für die Liturgie und Liturgietheologie von Bedeutung ist. Ebenso beschränken wir uns an dieser Stelle auf jene Einzelbeiträge, die die Gesammelten Schriften zu dieser Thematik präsentieren. Etwaige andere Kommentierungen zu Konzil und Konzilsrezeption werden in der chronologischen Darstellung des Werkes Ratzingers behandelt und am Ende bei der Zusammenfassung seiner Haltung zur Liturgie- und Kirchenreform im Anschluß an das II. Vaticanum mitberücksichtigt.

3.4.4.1 Kommentare der Konzilstexte[4639]

3.4.4.1.1 Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“

3.4.4.1.1.1 Einleitung (1965)[4640]

In seiner Einleitung zu „Lumen gentium“ betont Ratzinger, daß diese Konstitution als eine der Früchte der großen Bewegungen[4641] angesehen werden könne, die im 20. Jahrhundert gewachsen seien. Die Bewegungen werden zuweilen ja unterschiedlich qualifiziert; Ratzinger benennt hier im einzelnen: „Bibelbewegung, liturgische Bewegung, ekklesiologische Bewegung, ökumenische Bewegung“.[4642]

Das Konzilsdokument setzte der Vorstellung von Kirche „als eine Art von übernatürlichem Obrigkeitsstaat“[4643] das entgegen, was Kirche wesentlich ausmache, nämlich „das Eigentliche der »Gemeinschaft der Heiligen«.“[4644] Ratzinger verfolgt hier die entpolitisierende Deutung kirchlicher Wirklichkeit, die wir im Kontext des Konzils schon mehrfach bei ihm gesehen haben und die eine der Wurzeln seiner späteren Forderung nach Entweltlichung ist.[4645]

4639 Was die Texte betrifft, folgen wir der Einteilung der JRGS 7.

4640 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659. Joseph Ratzinger legte mit diesem Text 1965 eine Einleitung zu der von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ vor. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1215. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Einleitung in Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe, Münster 1965. Vgl. Bibliographische Nachweise in: JRGS 7/2, 1230.

4641 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 645f.

4642 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 645.

4643 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 647.

4644 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 647.

4645 In diesem Kontext ist auch interessant, daß er die Vorstellung des Papstes „als absolutem Monarchen“ (Ebd.) ausdrücklich nennt, gegen die er sich auch dann noch richtet, als er selbst Papst geworden war. Vgl. Benedetto XVI., Solenne insediamento sulla «Cathedra Romana» nella Basilica Cattedrale di San Giovanni in Laterano, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2005, 59-64, hier: 63.

Die Konstitution führe verschiedene Bilder an, das Wesen der Kirche zu beschreiben, unter denen „nehmen zwei eine eindeutig vorrangige Stellung ein: das Verständnis der Kirche als Leib Christi und dasjenige als Volk Gottes.“[4646]

Dies ist der Kontext, in dem Ratzinger dann sehr schnell auf die eucharistische Ekklesiologie zu sprechen kommt, mit der er auch den kurz zuvor erwähnten Fokus auf das individuelle Heil überwinden will.[4647] Dabei setzt er zunächst anthropologisch an, um schließlich über einen christologischen Schlüssel zur Ekklesiologie zu kommen:

> „Wie der Mensch nur als Mitmensch Mensch sein kann, so kann er auch nur als Mitmensch, im Wir der Kinder Gottes, zum gemeinsamen Vater kommen. Das Einandertragen, das Füreinander und Voneinander, das zum Wesen menschlicher Existenz gehört, endet nicht an der Schwelle des Heiligen zugunsten eines beziehungslosen Individualismus der Einzelseelen; es erreicht hier erst seine eigentliche Tiefe, indem es ins Für-uns Jesu Christi, in den »Leib Christi« eintritt, der Organismus des Geistes Christi ist, welcher durch kein Wort mehr als durch die kleine Partikel »Für« in seinem in der Schrift uns sich eröffnenden Wesen deutlich wird.“[4648]

Gerade diese Formulierung des Leibes Christi als Organismus des Geistes erinnert deutlich an Ratzingers Dissertation.[4649] Die Betonung des „Für“ uns Christi impliziert Gedanken, die Ratzinger sich in bezug auf seine Stellvertretungslehre erarbeitet hatte[4650] und die im Kontext der verba testamenti und somit der Eucharistietheologie stehen.

Hier nun öffnet sich ihm auch die Perspektive direkt hin zur eucharistischen Ekklesiologie:

> „Das Wort vom Leib Christi enthält notwendig auch den Hinweis auf die Herzmitte des kirchlichen Lebens: auf das Geheimnis der Eucharistie. Beiderlei Bedeutungen von Leib Christi, die eucharistische und die kirchliche, sind zwar nicht identisch, aber doch ganz und gar aufeinander bezogen: Vom eucharistischen Mahl her baut sich die Kirche auf und umgekehrt ist Eucharistie ganz dazu da, die Menschen in den Leib des Herrn und so in den Geist des Herrn zu versammeln, um sie damit selbst zum lebendigen Leib Christi, zum Ort der konkreten und wirkmächtigen Anwesenheit Christi in der Welt umzugestalten.“[4651]

Ratzingers kommt also auch in diesem Kommentar auf die enge Verbindung von Kirche und Liturgie und zwar diesmal über den Leib-Christi-Begriff. Dies verbindet er mit bereits mehrfach geäußerten Einsichten, wenn er bemerkt, daß die „Grundgestalt“ der Kirche „die gottesdienstliche Versammlung“[4652] sei und die Kirche sich „aus Gottesdienstgemeinschaften“[4653] aufbaue. Dabei betont er das Ziel der Kirche ebenso liturgisch: „Ihr Grundgehalt

[4646] Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 648.

[4647] Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 647.

[4648] Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 648.

[4649] Vgl. etwa: „Nicht nur: Wo einer den Geist Christi hat, ist er immer zuerst im Leibe Christi, sondern ebenso: Wo der Leib Christi ist, da ist je und je auch der Geist Christi.“ Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 288.

[4650] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137, hier: 131.

[4651] Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 649.

[4652] Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 649, vgl. 653.

[4653] Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 649.

aber ist der Gottesdienst, die Anbetung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist: *Sie* ist der eigentliche Sinn, der ihre Existenz in dieser Welt rechtfertigt und verlangt. Kirche ist da der Anbetung wegen“, die auch „die eigentliche Bestimmung des Menschen“[4654] sei.

Bemerkenswert ist, daß Ratzinger dabei den eingangs von ihm gleichfalls gewürdigten ekklesiologischen Begriff des Volkes Gottes nicht im Zusammenhang mit Gottesdienst und gottesdienstlicher Versammlung nennt. Auf diesen Begriff kommt er erst wieder in der Behandlung des zweiten Kapitels zu sprechen, wo er betont, er stelle „einen anderen Aspekt ihres [sc. der Kirche, Anm. S.C.] Daseins“ heraus, nämlich „die Vorläufigkeit, die ihr anhaftet, solange diese Weltzeit dauert.“[4655] Gemeint ist der Charakter eines Volkes auf Pilgerschaft hin zur Vollendung, wie es im Alten Bund vorgezeichnet war.[4656] Zwar benennt er hierbei „das eine priesterliche und königliche Gottesvolk“[4657], wobei auffallend ist, daß er dies nicht im Hinblick auf die Liturgie ausdeutet.

Die Kollegialität des dritten Kapitels der Konstitution erklärt Ratzinger wiederum auf Grundlage der der eucharistischen Ekklesiologie.[4658]

In der Erklärung des siebten Kapitels weitet Ratzinger diesen liturgischen Blick, ganz im Sinn des Entwurfs der diesbezüglichen Rede von Kardinal Frings,[4659] unter Verweis auf die Geheime Offenbarung des Johannes hin zur ecclesia coelestis[4660]: „Deshalb feiert die Kirche ihre Liturgie in Gemeinschaft mit allen Heiligen Gottes ... Ja, ihr Gottesdienst ist nichts anderes als das Sich-Einfügen der pilgernden Kirche in jene allumfassende kosmische Liturgie, von der der Seher auf Patmos“[4661] spricht. Ratzinger sieht eine „Verbindung von Pilgernden und Vollendeten, die im Gottesdienst ihre höchste Aktualisierung erreicht, bei dem wir alle vor dem Altare stehen, der Christus selber ist“[4662] und sieht hierin die Begründung der Verehrung der Heiligen. Dabei seien diese „ein Teil des christlichen Wir, das vor dem Du des Vaters steht: durch Christus im Heiligen Geist.“[4663] Bei der Erklärung des achten

---

4654 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 649.

4655 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 650.

4656 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 650.

4657 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 651.

4658 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 654. Jede Ortskirche sei „an ihrem jeweiligen Ort Anwesendwerden der einen Kirche Gottes..., mit der sie durch Glaube und Kommunion verbunden lebt.“ Ebd.

4659 Vgl. Joseph Ratzinger, Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256, hier: 255.

4660 Eine ähnliche Aussage findet sich in: Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410, hier: 389.

4661 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 656.

4662 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 656f.

4663 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 657.

Kapitels über die Gottesmutter zitiert Ratzinger ganz in diesem Sinne die „Communicantes“-Strophe des Canon Romanus.[4664] Auch die Lehre über die Gottesmutter sieht er „eingeordnet in den eigentlichen, ja einzigen Gottesdienst der Kirche: die Danksagung an den Vater im Gedenken an das heilbringende Leiden und Auferstehen seines Sohnes, das uns im Heiligen Geiste gegenwärtig wird.“[4665] Diese Gedanken haben eine gewisse Verwandtschaft mit der Lehre vom liturgischen Gedächtnis, wie sie Joseph Pascher vorgelegt hat.[4666]

Unschwer zu erkennen ist, wie Joseph Ratzinger bei diesem Kommentar zu Lumen gentium einen eindeutigen liturgietheologisch-ekklesiologischen Schwerpunkt setzt. So wundert es nicht, wenn er „die Rückführung des Kirchenbegriffs auf seine gottesdienstliche Mitte bzw. die Auffassung des Gottesdienstes als der eigentlichen Aktualisierung dessen, was Kirche ist und soll“ als „eine der wesentlichen Leistungen der Konstitution“[4667] bezeichnet. Bemerkenswert ist, daß Ratzinger nicht auf die sakramentale Sicht der Kirche eingeht, wie sie Lumen gentium vorlegt. Der direkt liturgietheologische Schwerpunkt der Interpretation der Kirchenkonstitution kann sicher als eine Besonderheit der Theologie Joseph Ratzingers gelten.

3.4.4.1.1.2 Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966)[4668]

Aufgrund der Genese des vorliegenden Beitrags werden wir hier notwendigerweise auf schon zuvor dargestellte Punkte stoßen. Joseph Ratzinger interpretiert zu Beginn die Kollegialitätsidee von „Lumen gentium“ mit der Stiftung des Zwölferkollegiums:

> „Die vom Herrn selbst gesetzte Urgestalt des geistlichen Amtes – »Die Zwölf« ... – ist kollegial; einer von den Zwölfen – Petrus – ist indes herausgehoben und steht an der Spitze der übrigen, doch so, dass er weiterhin dem Kollegium, d.h. den Zwölfen zugehört.“[4669]

4664 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 657.

4665 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 658.

4666 Vgl. etwa: Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 130f.

4667 Joseph Ratzinger, Einleitung (1965), in: JRGS 7/2, 645-659, hier: 657.

4668 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695. Diesen Beitrag verfaßte Joseph Ratzinger für den Sammelband von Guilherme Baraúna, „De Ecclesia“. Er geht auf ein Referat zurück, das er am 6. Februar 1965 vor der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg gehalten hat. Er ist die Langfassung eines Vortrags, der in „Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode“ eingegangen ist. Die JRGS übernehmen die Fassung aus „Das neue Volk Gottes“ (1969). Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1212 und 1215 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1230f.

4669 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 661.

Das Wort Kollegium selbst rechtfertigt er mit dem Verweis auf die Korrespondenz der Päpste im 4. und 5. Jahrhundert und die Sprache der Liturgie zu dieser Zeit[4670], bedient sich also eines klassischen Argumentes, das der Liturgie die Bedeutung eines locus theologicus zuweist.[4671]

Bei der Behandlung der Sakramentalität der Bischofsweihe[4672] führt Ratzinger in dieser Textversion seine ursprüngliche Darlegung[4673] ausführlicher aus. Hierbei geht es – wie auch schon zuvor – vor allem um die innere Zuordnung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis[4674]. Über die Entwicklung hin zum definitiven Text der Konstitution kann Ratzinger sagen, daß nun sowohl das Sakrament als auch die Jurisdiktion nach einer theologiegeschichtlichen Phase der Verdunklung nun „wieder im ursprünglichen Licht der Vätertheologie“[4675] erscheinen. Diese Verdunkelung sieht er in der Zuordnung der Gewalten über das Corpus verum und das Corpus mysticum durch die Hochscholastik, die beide Wirklichkeiten voneinander getrennt hätten. Demgegenüber beschreibt er die wiedergewonnene innere Zuordnung von Kirche und Sakrament der Eucharistie beschreibt er sehr griffig und dicht ähnlich wie in der früheren Kurzform wieder über den Leib-Christi-Begriff:

> „Für die heutige Theologie ist wieder sichtbar geworden, dass Corpus verum und Corpus mysticum einander zugeordnet sind, dass uns das Corpus verum des Herrn geschenkt ist, damit sich von ihm her das Corpus mysticum auferbaue und dass sich erst in der Auferbauung des Corpus mysticum der Sinn der Gabe des Corpus verum vollendet.“[4676]

Kritisch müßte man hier zur Darstellung Ratzingers bemerken, daß dieser Punkt in der scholastischen Lehre von der res sacramenti der Eucharistie zumindest immer gewahrt worden war, wobei es ihm hier allerdings um die Theologie des Weihesakramentes geht.

Ratzinger zieht aus dem Leib-Christi-Begriff auch hier die schon in der Kurzfassung erwähnten Folgerungen für das Amt des Bischofs. Dieses sei zwar – wie auch die Theologie

---

4670 Vgl. Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 662.

4671 Dies war nicht der Fall bei Melchior Cano (1509–1560), auf den die loci theologici zurückgehen. Vgl. Joseph Schumacher, Die Liturgie als „locus theologicus“, in: Forum Katholische Theologie 18, 2002, 161-185.

4672 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 665-673.

4673 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 468.

4674 Vgl. Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 665f.

4675 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 668.

4676 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 668.

ab der Hochscholastik behauptete[4677] – „dem »Corpus mysticum« zugeordnet“[4678], aber dieses Amt habe gerade wegen dieser Zuordnung „in spezifischer Weise mit der Eucharistie und mit dem eigentlichen Wesen des Weihesakramentes zu tun.“[4679] Und weiter: „So wird aber gerade die Bischofsweihe zu der Stelle, an der sich Sakrament und Recht, Kollegialität der Amtsträger und Einheit der Gesamtkirche unlöslich durchdringen“.[4680] In der Kurzfassung hieß es sehr ähnlich, aber etwas allgemeiner: „Im eucharistischen Vorsteheramt durchdringen sich Sakrament und »Regierungsgewalt«“[4681].

Auf der nun gewonnen Basis verneint der Autor, „dass Einheit allein von der Relation zum »Caput« aus bestimmt werden könnte.“[4682] Er weist hin auf „das synodale Zusammenkommen der Bischöfe als konkrete[m] Vollzug der Kircheneinheit“[4683] und auf die Bestimmung, daß die Bischofsweihe von mindestens drei Bischöfen zu erteilen und demnach „fast wie ein kleines Konzil“[4684] erscheine. All das „drückt so etwas wie eine wesentliche Konziliarität der Kirche aus“[4685].

Abschließend zu diesem Thema befaßt sich Ratzinger mit der These von Marie-Joseph Le Guillou, die er in der Kurzfassung nicht erwähnt hatte, „dass es wichtig sei, sich von einer bloß kultischen Sicht der Kirche zu lösen und eine stärker pastorale und missionarische Perspektive zu gewinnen.“[4686] Angesichts dieser These verweist Ratzinger auf die Berücksichtigung eines solchen Anliegens in der durch „Lumen gentium“ gebotenen Amtsdefinition:

> „Es ist Dienst am Menschen, der in der Nachfolge Jesu Christi im eminenten Sinn zum Gottesdienst geworden ist und dem Kult im Christlichen eine gänzlich andere Bedeutung verleiht, als er sie in den heidnischen Religionen und auch beim Gottesvolk des Alten Bundes jemals haben konnte.“[4687]

4677 Vgl. Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 668.

4678 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 669.

4679 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 669.

4680 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 669.

4681 Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472, hier: 469.

4682 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 670.

4683 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 671.

4684 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 671.

4685 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 671. Ratzinger verweist hierbei (ebd., 672[18]) auch auf Küng, dessen Ansatz er in diesem Punkt allerdings ja schon ausdrücklich widerlegt hatte. Er möchte wohl hiermit das „Körnchen Wahrheit“ dieses Ansatzes würdigen.

4686 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 672. Formulierung dieser These durch Ratzinger.

In der Fußnote verweist Ratzinger auf seine eigene Dissertation, da bereits Augustinus diesen Kultbegriff herausgearbeitet habe.[4688] Nachweislich ist es Ratzinger jedenfalls noch in diesem Beitrag ein Anliegen, das Neue des christlichen Kultes gegenüber dem Alten Bund und der Religionsgeschichte herauszustellen.

Wie in der Kurzfassung arbeitet Ratzinger die Bedeutung der Ortskirche im Kontext der eucharistischen Ekklesiologie heraus. Mit Verweis auf die „von Wort und Eucharistie her bestimmt[e] Kirche Jesu Christi" ist die Ortskirche „nicht bloß Teil, sondern wahrhaft Kirche", und deswegen habe auch „derjenige, der an der Spitze *einer* Kirche steht, notwendig auch eine Bedeutung für die *ganze* Kirche überhaupt, die in den Einzelkirchen lebt."[4689] Mit dieser Betonung der letztlich auch eucharistisch begründeten Verantwortung des einzelnen Bischofs für das Ganze geht der vorliegende Beitrag über die Kurzfassung hinaus.

Eine besondere Betrachtung auch die am 16. November 1964 dem Konzil verkündete Nota Explicativa praevia[4690]. Für unseren Kontext interessant ist, daß die Nota auch „die Frage des Verhältnisses von Sakrament und Jurisdiktion"[4691] behandelt. Die Konstitution scheine zu betonen, daß die potestas iurisdictionis mit dem Sakrament der Bischofsweihe in direktem Zusammenhang stünde. Nach Ratzinger

> „scheint sich daraus eine Schwierigkeit in Hinblick auf die tatsächliche Situation des bischöflichen Amtes in der lateinischen Kirche zu ergeben. … De facto sind heute (und seit Langem) Weihe und Regierungsgewalt getrennt: Es gibt den reinen »Weihbischof«, der zwar auf den »Titel« einer bestimmten Diözese geweiht ist, aber faktisch keine Jurisdiktion ausüben kann. Und die Residenzbischöfe besitzen tatsächlich ihre Jurisdiktion, weil sie ihnen vom Papst für ihr Bistum zugewiesen ist."[4692]

Er verweist auch auf entsprechende lehramtliche Aussagen[4693], sieht allerdings eine gewisse Offenheit der Interpretation und stellt fest:

4687 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 672.

4688 Vgl. Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 672[20].

4689 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 677.

4690 Vgl. dazu: Luis Antonio G. Tagle, Die „Schwarze Woche" des Konzils (14.-21. November 1964), in Giuseppe Alberigo / Günther Wassilowsky (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965) IV, Ostfildern Leuven 2006, 486-521. Marchetto kritisiert die Darstellung Tagles sehr deutlich, wobei er sich auf das italienische Original bezieht. Vgl. Agostino Marchetto, Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia, Libreria Editrice Vaticana 2005, 141-143.

4691 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 685.

4692 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 686.

4693 Vgl. Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 687.

„Derlei Äußerungen, so sagt die Nota, bezögen sich auf die Ebene der rechtlichen Determination der bischöflichen Gewalt in der Kirche und schlössen also eine grundlegende ontologische Beteiligung am Hirtenamt nicht aus, die durch das Sakrament selbst mitgeteilt werde.“[4694]

Die Nota explicatica praevia habe zum Begriff der communio das Wort hierarchica hinzugefügt.[4695] Dadurch sei der wahre Charakter der eucharistischen Ekklesiologie der frühen Kirche herausgestellt worden,

„für welche das Wort communio … den Ausdruck für die verbindliche Rechtsgestalt der Kirche darstellte, allerdings im Sinne eines ganz und gar sakramental verankerten Rechts, das seine Basis in der Gemeinsamkeit des eucharistischen Geheimnisses fand und so zugleich (mit der Vielheit der Kommunionorte der ecclesiae) die Vielheit der Kirche wie deren unabdingbare Einheit als Grundelemente kirchlicher Rechtsgestaltung umfasste.“[4696]

In diesem Sinne stellt Ratzinger entgegen einer theologischen Fixierung auf die Gegenüberstellung des parlamentarisch verstanden Bischofskollegiums als Ganzem gegenüber dem Papstamt als eigentlichen Gewinn der Kollegialitätslehre dar, „die Ecclesiae in der Ecclesia wieder zur Geltung und zum Wirken zu bringen“.[4697]

3.4.4.1.1.3 Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966)[4698]

Einen eigenen Kommentar widmet Joseph Ratzinger den Bekanntmachungen des Generalsekretärs des II. Vaticanums Erzbischof Perikle Felici (1911-1982) vom 16. November 1964. Hier soll nur festgehalten werden, wo Ratzinger an dieser Stelle im Kontext von Liturgie und Sakramententheologie über seine Kommentierung in „Die bischöfliche Kollegialität“ hinausgeht, und dies beschränkt sich auf wenige Details: Hatte er in bezug auf den Begriff Kollegium in diesem Beitrag nur allgemein auf den alten liturgischen Sprachgebrauch

4694 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 687f.

4695 Vgl. Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 688.

4696 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 688.

4697 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 691.

4698 Joseph Ratzinger, Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966), in: JRGS 7/2, 699-711. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966), in: LThK^2, Erg.-Bd. 1, Freiburg 1966, 348-359. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2 , 1216 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1231.

verwiesen[4699], so liefert er nun ein konkretes Beispiel mit dem Verweis auf die Collecta zum Fest des hl. Matthias.[4700]

Bei der Erklärung der nota explicativa praevia in bezug auf die Amtsausübung der getrennten Hierarchie, die die Nota nicht bewerten will, geht Ratzinger diesmal auf sakramententheologische Argumente ein. Er sieht einen Weg zur Lösung in Nummer 2 der Nota praevia, wo es um die Frage „der mit der Weihe grundsätzlich gegebenen bischöflichen Gewalt in einem geschichtlichen Rahmen“[4701] ginge. Zudem verweist er auf zwei weitere Dekrete des Konzils. Zunächst nennt er das Ostkirchendekret (Artikel 27), das unter gewissen Bedingungen „die Möglichkeit vorsieht, dass katholische Christen von Geistlichen der Ostkirche die Sakramente der Buße, des Altars und der Krankensalbung erbitten“.[4702] Schließlich verweist er auf die Formulierungen des Dekretes über den Ökumenismus, „wo auf die vera sacramenta – besonders Priestertum und Eucharistie – hingewiesen wird, die in den Ostkirchen vi successionis apostolicae existieren.“[4703] Aus dieser sakramententheologischen Vorgabe könnten sich dann Lösungen ekklesiologischer Fragen in bezug „quod attinet ad potestatem quae de facto apud Orientales seiunctos exercetur“[4704] ergeben. Er läßt es aber bei einer groben Andeutung, ohne das Problem direkt aufzuarbeiten.

3.4.4.1.1.4 Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969)[4705]

Joseph Ratzinger widmet mit vorliegendem Beitrag einen eigenen Kommentar Artikel 26 der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“. Einmal mehr stellt der Autor hier die eucharistische Ekklesiologie als jene des Konzils dar und formuliert quasi als Prinzip:

4699 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695, hier: 662.

4700 Diese lautet: „Deus, qui beatum Matthiam Apostolorum tuorum collegio sociasti: tribue, quaesumus; ut, eius interventione, tuae circa nos pietatis semper viscera sentiamus.“ Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum Cura recognitum. Editio Typica (1962), am 24. Februar. Den Text zitiert Ratzinger nicht, setzt ihn als bekannt voraus.

4701 Joseph Ratzinger, Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966), in: JRGS 7/2, 711.

4702 Joseph Ratzinger, Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966), in: JRGS 7/2, 711.

4703 Joseph Ratzinger, Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966), in: JRGS 7/2, 711.

4704 Nota bene der Nota explicatica praevia vom 16. November 1964.

4705 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698. Diesen Beitrag verfaßte Joseph Ratzinger für einen amerikanischen Kommentar zu „Lumen gentium“. Er wird in den JRGS erstmals auf deutsch veröffentlicht. Die Übersetzung stammt von Dr. Karl Pichler. Erstveröffentlichung: [Titel nicht zu ermitteln], in: Peter Foote / John Hill / Laurence Kelly / John McCudden / Theodor Stone (Hg.), Church, New York 1969, 57. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1215f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1231.

„Das Wesen der Kirche – die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie – ist gegenwärtig in der Ortsgemeinde.“[4706]

Dabei garantiere die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche das Kirche-Sein der Ortskirche. Die Gesamtkirche sei „die leben-spendende Quelle für alle einzelnen Kirchen“[4707] und die Eucharistie sei „das konkrete »Sakrament der Kirche«.[4708] Hier erfolge

„unsere Einbeziehung in den auferstandenen Christus, so dass der Aufbau der Menschheit zum »Leib Christi« möglich wird.“[4709]

Klassischerweise „formell“ seien „Ortsgemeinden“ identisch mit „Bischofskirchen“, aber nach Ratzinger könne Lumen gentium 26 „in gewissem Sinn auf die gegenwärtigen Ortskirchen – die Pfarreien – angewandt werden.“[4710] Dabei bringe „die Verbindung mit dem Bischof die Einheit der Ortsgemeinde mit der Gesamtkirche“[4711] zum Ausdruck.

Von der Nuancierung des Textes her tritt die Universalkirche etwas stärker hervor als den vorherigen Beiträgen, die das Kirche-Sein der Ortskirchen stets zu betonen bemüht waren.

3.4.4.1.2 Zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum«

3.4.4.1.2.1 Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (1967)[4712]

Ausführlich kommentiert hat Joseph Ratzinger das Prooemium, sowie die Kapitel I, II und VI der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“. Auch hier findet sich Material, das für unsere Betrachtung für das Liturgie und Sakramentenverständ-

4706 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698, hier: 696.

4707 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698, hier: 697.

4708 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698, hier: 697.

4709 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698, hier: 697.

4710 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698, hier: 697.

4711 Joseph Ratzinger, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698, hier: 697.

4712 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Einleitung, in: LThK^2, Erg.-Bd. 2, Freiburg 1967, 498-503, ders., Kommentar zum Prooemium, in: LThK^2, Erg.-Bd. 2, Freiburg 1967, 504-506, ders., Kommentar zum Ersten Kapitel »Die Offenbarung«, in: LThK^2, Erg.-Bd. 2, Freiburg 1967, 506-515, ders., Kommentar zum Zweiten Kapitel »Die Weitergabe der Göttlichen Offenbarung« in: LThK^2, Erg.-Bd. 2, Freiburg 1967, 515-528, ders., Kommentar zum Sechsten Kapitel »Die Heilige Schrift im Leben der Kirche«, in: LThK^2, Erg.-Bd. 2, Freiburg 1967, 571-581. Vgl. Bibliographische Nachweise in: JRGS 7/2, 1231.

nis Ratzingers bzw. dessen unmittelbaren Kontext nicht unbedeutend ist. Wir stoßen einerseits auf Bemerkungen, die die konkret gefeierte Liturgie und deren Geist betreffen, sowie andererseits auf wichtige, direkt für die Liturgietheologie relevante Punkte.

Den konkret gefeierte Liturgie und deren Geist betreffende Bemerkungen können wir eher bruchstückhaft, fast aufzählend wiedergeben. Hierzu gehören Bemerkungen über die Liturgische Bewegung, mit der Ratzinger die Bibelbewegung vergleicht. Beide Bewegungen würdigt er äußerst positiv als Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils:

> „Ähnlich wie im Fall der Liturgischen Bewegung war hier in den Jahrzehnten vor dem Konzil eine neue spirituelle Tatsache in der Kirche Wirklichkeit geworden, die das Konzil nur aufzunehmen, zu vertiefen und auf die ganze Kirche auszudehnen brauchte (soweit solches in der Macht eines Konzils liegen kann).[4713]

An anderer Stelle dieses Kommentars[4714] benennt er mit dem amerikanischen Konzilsvater Meyer im Kontext möglicher illegitimer Traditionsentwicklung[4715] auch „eine liturgiewidrige Frömmigkeit“[4716]. Dies bedeute, daß nicht alles, was als Tradition in der Kirche überliefert wurde, notwendigerweise legitim sein müsse. Das II. Vatikanum habe aber bei der Frage, illegitime Entwicklungen beim Traditionsbegriff formell unterscheidend zu benennen, gegenüber dem Tridentinum keinen theologischen Erkenntnisgewinn gebracht.[4717]

Bei der Kommentierung von Kapitel VI weist Ratzinger auf die faktische Einführung der persönlichen Lesung der Heiligen Schrift als geistliche Übung durch das Konzil hin, die vorher im kirchlichen Leben kaum von Bedeutung gewesen sei.[4718] Er sieht in der Empfehlung des Konzils, die „den persönlichen Umgang mit der Schrift als eine grundlegende Form der Gottesbeziehung in den Mittelpunkt rückt“ einen „Vorgang von einiger Tragweite für die Entwicklung des spirituellen Lebens“,[4719] Diese Lesung der Hl. Schrift durch den einzelnen bleibt auf die Liturgie bezogen,[4720] was wir weiter bei der eher theologischen Ebene unten kurz ansehen werden.

4713 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 720.

4714 Vereinfacht seien die an sich getrennten Abschnitte des Kommentars als ein Beitrag bezeichnet, wie es ja auch die Ausgabe in den JRGS nahelegt.

4715 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 756.

4716 Ebd..

4717 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 757f.

4718 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 788.

4719 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 788.

4720 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 789.

Doch werfen wir einen vertiefenden Blick auf die theologische Seite von Ratzingers Kommentar. Bei der Erklärung des Traditionsbegriffes weist er auf den unterschiedlichen Sprachgebrauch von Vaticanum II und Tridentinum hin. Während letzteres im wesentlichen nur von Traditionen spreche, gebrauche das letzte Konzil fast ausschließlich den Singular.[4721] Ratzinger bemerkt dazu:

> „Das Vaticanum II findet seinen Ansatz in einem abstrakten Reflexionsbegriff, Trient hingegen hatte es mit dem konkreten Phänomen, den tatsächlich bestehenden Überlieferungen zu tun, mit denen die faktische Lebensform der Kirche gemeint war.“[4722]

Für die Liturgie relevant ist dann die Liste, mit der Ratzinger als Beispiele solcher konkreter Traditionen aufführt:

> „dass man das Herrenmahl als Opfer in der Gestalt der Messe beging, dass es Fasttage gab, das man die Kinder taufte, nach Osten gewandt betete, sich beim Gebet bekreuzigte usw.“[4723]

Interessant ist hierbei vor allem, daß sich nicht alle diese Punkte auch als solche in den Texten von Trient finden, was freilich das Argument Ratzingers nicht entkräftet. Wie bei seiner Rede auf dem Bamberger Katholikentag im Jahr zuvor[4724] kommt er auf die Frage der Gebetsrichtung zu sprechen. Auffallend ist auch die Formulierung „Herrenmahl als Opfer in der Gestalt der Messe“, die zeigt, daß sich Ratzinger hier von seinem Lehrer Pascher (Opfer in der Gestalt des Mahles) gelöst hatte und Formulierungen gebraucht, die dies unterstreichen. Seit 1963 sind Spuren dieses Prozesses nachweisbar.[4725]

An anderer Stelle desselben Kommentars nennt Ratzinger als anderen kirchlichen Brauch im Sinne des Konzils von Trient „die Heiligkeit des Kanons der Messe, als des Zentrums der consuetudo ecclesiae“.[4726]

Joseph Ratzinger entwickelt aber, wie wir bereits kurz angedeutet hatten, in diesem Beitrag[4727] auch wichtige Gedanken zur Theologie der Liturgie, die sich naturgemäß um die

---

4721 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 754.

4722 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 754.

4723 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 754.

4724 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

4725 Die Ablehnung der Position von Pascher und anderen zeigt sich u. a. beim Studium der Vorlesungsmitschriften bereits in der Eucharistievorlesung in Münster 1963. Dies sei im Vorgriff auf den zweiten Band dieser Untersuchung festgehalten. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 34.

4726 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 772.

4727 Vereinfacht seien die an sich getrennten Abschnitte des Kommentars als ein Beitrag bezeichnet, wie es ja auch die Ausgabe in den JRGS nahelegt.

Themenbereiche Überlieferung und Theologie des Wortes Gottes drehen. Zunächst betont er bei der Kommentierung des Ersten Kapitels von „Dei Verbum“, wo es um die göttliche Offenbarung geht, die neue Art und Weise, Offenbarung zu fassen und näher zu charakterisieren. Der Text des II. Vaticanums sei im Unterschied zum Ersten Vatikanischen Konzil[4728] stark heilsgeschichtlich orientiert.[4729] Ratzinger sieht hier sowohl den Einfluß Karl Barths auf die katholische Theologie als auch jene des Personalismus, wobei er auf Ebner und Buber verweist.[4730] Mit diesen Namen verbunden ist jenes Denken, das dem jungen Seminaristen Joseph Ratzinger bereits in Freising im Austausch mit Alfred Läpple wichtig und zentral geworden war, wie wir im biographischen Teil dieser Arbeit gesehen hatten.

Im weiteren Vergleich der Behandlung des Offenbarungsthemas bei den beiden Vatikanischen Konzilien stellt der Autor mit Blick auf „Dei Verbum“ fest:

> „An die Stelle der »ewigen Dekrete seines Willens« ist das »sacramentum« seines Willens getreten. An die Stelle der gesetzlichen Sicht, die Offenbarung weithin als Erlass göttlicher Dekrete betrachtet, ist eine sakramentale Sicht getreten, die Gesetz und Gnade, Wort und Tat, Botschaft und Zeichen, die Person und ihre Äußerungen in der umfassenden Einheit des Mysteriums ineins schaut.“[4731]

Wichtig für uns ist die Situierung der Offenbarung selbst in einen sakramentalen Kontext, der deutliche Anklänge an Lieblingsgedanken der Mysterientheologie aufweist, wenn er den Mysterienbegriff auf Christus direkt anwendet.[4732] Ratzingers Deutung ist aber letztlich umfassender und mit Blick auf den Epheserbrief universal und kosmisch orientiert. Demnach bezeichne der Begriff Mysterium „die Einheit der Menschheit im einen Christus, die kosmische Dimension des Christlichen, den geschichtsbezogenen Charakter der Offenbarung und endlich ihre christologische Mitte.“[4733] Mysterium wird also personal verstanden und daher „ergibt sich ein wesentlich dialogisches Verständnis der Offenbarung“.[4734]

Unschwer können wir erkennen, wie dieser Text auch Anklänge an die uns bereits bisher bekannte Liturgietheologie Ratzingers aufweist. Zu nennen sind hier vor allem der Begriff

---

[4728] Ratzinger verweist auf DS = DH 3004f., Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 736.

[4729] Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 736.

[4730] Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 736.

[4731] Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 737.

[4732] Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 737.

[4733] Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 737.

[4734] Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 737.

des Sakramentes und der mit ihm verbundene Gedanke der Einheit in Christus, was an die eucharistische Ekklesiologie erinnert, auch wenn diese hier nicht genannt ist. Beides müssen wir uns etwas näher anschauen.

Der Begriff des Sakramentes ist im Sinne des II. Vaticanums geweitet. Der Zeichencharakter kommt auch der Kirche als solcher zu, wobei betont wird, wie alle Zeichenhaftigkeit von Christus ausgeht.[4735]

Entscheidend ist aber im vorliegenden Text die geschichtlich-sakramentale Sicht der Offenbarung als solcher. Das geschichtliche Moment hatte Ratzinger ja wenige Jahre zuvor als die eigentlich christliche Transformation der sakramentalen Sicht herausgearbeitet.[4736] Im Sinne der durch sein Habilitationsprojekt vermittelten Gedanken betont Ratzinger dabei „die Einheit der Heilsgeschichte in Altem und Neuem Bund“[4737] Es geht ihm um „ein geschichtlich-sakramentales statt eines juridisch-gesetzlichen Verständnisses der christlichen Wirklichkeit“.[4738] Es wird immer deutlicher, wie für Ratzinger der Begriff des Sakramentalen ein grundsätzlicher Zugang zur Heilswirklichkeit auf Grundlage des dialogischen Offenbarungsverständnisses wird.

Offenbarung hat, so stellt Ratzinger heraus, gemäß dem Konzilstext eine „kosmische Dimension“ und eine „christologische Mitte“[4739]. Ja, es geht „um die Einheit der Menschheit im einen Christus“.[4740] Damit stellt er in bezug auf die Offenbarung Wesensmerkmale heraus, die auch für die Liturgie gelten. Hier begegnet uns zudem das Motiv der Einigung in dem einen Christus, das Ratzinger in seiner Dissertation im direkt kultischen Kontext entwickelt hatte.

Mit seiner Kommentierung trifft Ratzinger sicher den Sinn dessen, was das erste Kapitel der Sache nach aussagen will, geht aber zugleich ganz auf dem Weg seiner Theologie mit dem Verweis auf die Einheit, auf die Zusammenfassung der Menschen in Christus, ein wenig über den Text von „Dei Verbum“ hinaus. Er fordert, beim im Konzilstext angeführten Zitat

4735 „Die Kirche kann im Grund nur Zeichen sein, weil und soweit sie von Christus her lebt, der selbst Zeichen und Inhalt der Offenbarung ist, das große göttliche σημεῖον und μυστήριον, das allein allen anderen Zeichen und Zeugnissen Tragkraft und Bedeutung gibt.“ Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 744.

4736 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214, hier: 208.

4737 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 751.

4738 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 751.

4739 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 737.

4740 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 737.

von Eph 1,9 auch den folgenden Vers, Eph 1,10, mitzudenken. Im Konzil selbst wird, wie gesagt, nur auf Eph 1,9 angespielt und der Gedanke der Zusammenfassung in Christus des Folgeverses taucht nicht auf. Dadurch erscheint der Konzilstext etwas allgemeiner als in Ratzingers Interpretation: "Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae (cf. Eph 1,9), quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur (cf. Eph 2,18; 2 Petr 1,4)."[4741] Es fällt ihm aber leicht, den Text gewissermaßen weiter zu denken und im größeren Rahmen zu interpretieren, weil diese Gedanken ihm schon lange sehr zentral geworden sind.[4742] Die christologische Mitte der Offenbarung ist in Ratzingers Lesart das Pendant zur „christologische[n] Verfasstheit der Schöpfung"[4743] als Werk des Logos.

Die hier dargestellte christologische Mitte ist auch ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Überlieferung. Sie meint nämlich: „die vielschichtig-eine Gegenwart des die Zeiten durchschreitenden Christus-Mysteriums" und damit „das Ganze der Gegenwart des Christlichen in dieser Welt".[4744] Dei Verbum Artikel 8 kommentierend spricht Ratzinger von „Lehre-Leben-Kult" als den „drei Vollzugsweisen der Überlieferung",[4745] was den drei Vollzugsweisen der Kirche in Martyria, Diakonia und Liturgia gemäß heutiger Ekklesiologie nahekommt.

Jedenfalls gehe das Konzil von einen „dynamischen Charakter der Tradition"[4746] aus. Ratzingers faßt dies wie folgt zusammen: „Tradition wird mit dem Sein und mit dem Glauben der Kirche identifiziert und so definiert."[4747] Die Stellung der Kirchenväter in the theologischen Hermeneutik gilt ihm hier, wohl beispielhaft, „als Ausdruck des Verstehensvollzugs, der das einmal Übergebene aneignend gegenwärtig hält."[4748]

4741 DV 2.

4742 Vgl. die Frage an der notwendigen Teilhabe an der Gottförmigkeit Christi und dadurch notwendigerweise das Eingehen in Christus: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 283.

4743 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 739.

4744 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 756.

4745 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 756. Vgl. 763.

4746 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 758.

4747 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 756.

4748 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 763.

Wenn Tradition als Lebensäußerung der Kirche auch durch den Kult vollzogen wird, dann ist auch von hier her klar, warum die diesbezüglichen Kommentare Ratzingers zur Offenbarung so nah an seinem Liturgieverständnis sind. Seit seinem Habilitationsprojekt haben wir die Nähe von offenbarungstheologischer und liturgietheologischer Fragestellung bemerken können. In Erinnerung rufen müssen wir an dieser Stelle auch, daß Begriffe wie sakramentale Sicht und Christusmysterium bzw. Offenbarung des Mysteriums seit Odo Casel (1886-1948) mit der Mysterientheologie verbunden werden und sehr zentrale Begriffe in der Liturgietheologie des 20. Jahrhunderts geworden sind.[4749]

Bei seiner Kommentierung von „Dei Verbum“ präsentiert Joseph Ratzinger auch eine im Zusammenhang mit der Theologie der Liturgie wichtige Theologie des Wortes. In bezug auf Artikel 21 mit dem berühmten Verweis auf die beiden Tische, von denen sich das Leben der Kirche nährt, zieht Ratzinger Konsequenzen für das Verständnis der Liturgia Verbi:

> „Der Text unterstreicht damit noch einmal, was schon durch die Liturgiekonstitution deutlich gemacht worden war: dass die Liturgie des Wortes nicht eine mehr oder minder verzichtbare Vormesse, sondern grundsätzlich gleichen Ranges mit der im engeren Sinn sakramentalen Liturgie ist; dass die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi gerade auch Gemeinschaft des Logos ist, vom Wort her lebend, so dass »Fleisch« und »Wort« die beiden Weisen sind, wie der »Leib Christi«, des fleischgewordenen Wortes auf uns zukommt und unser »Brot« wird.“[4750]

Sowohl die Nähe zur Mysterientheologie[4751] als auch die hier entworfene Theologie des Wortes erinnern an Gottlieb Söhngen, der, wie wir gesehen haben, Wort und Sakrament in der Liturgie als eine Einheit zur Auferbauung der Kultgemeinschaft[4752] sieht und im Kontext eines heilsgeschichtlichen Offenbarungsverständnisses sowie der Schöpfungstheologie von der „Wirkmächtigkeit des Gotteswortes“[4753] ausgeht. So spricht auch Ratzinger von „d[er] handelnde[n] Gegenwart des Logos, des Wortes“[4754], worauf wir gleich noch eingehen werden.

4749 Vgl. die Definition des Christusmysteriums bei Casel: „Der Inbegriff des Christusmysteriums ist also die Person des Gottmenschen und seine Erlösungstat zum Heile der Kirche, die auf diese Weise in das Mysterium einbezogen wird.“ Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 25.

4750 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 777.

4751 Vgl. Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 93-97.

4752 Vgl. Markus Graulich, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 62 und für diesen Aspekt ausführlicher: Josef Graf, Gottlieb Söhngens Suche nach der „Einheit in der Theologie“. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Päpstliche Universität Gregoriana Rom 1990), Frankfurt am Main 1991, 323-329.

4753 Josef Graf, Gottlieb Söhngens Suche nach der „Einheit in der Theologie“. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Päpstliche Universität Gregoriana Rom 1990), Frankfurt am Main 1991, 326.

4754 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 789.

Ratzinger verweist auch auf den konziliaren Ritus, das Evangeliar jeden Tag feierlich zu inthronisieren. Hierdurch sei der Charakter der Kirche, die als Lehrende zunächst hören müsse, zum Ausdruck gebracht worden.[4755] Nochmals kommt der Autor bei der Kommentierung von Artikel 26 auf den Zusammenhang von Wort und Eucharistie zu sprechen. Dabei ist auffallend, daß das Konzil selbst abschließend schlicht darauf verweist, daß „ex assidua frequentatione mysterii Eucharistici Ecclesiae vita incrementum suscipit“ und auf dieser Grundlage dann nochmals zur „adaucta venerati[o] verbi Dei“ aufruft. Diese beiden Aussagen stehen im Text des Artikels eher beschreibend, fast unverbunden nebeneinander. Ratzinger stellt in seinem Kommentar den inneren theologischen Zusammenhang über das Logos-Wort her:

> „Wort Gottes und Leib Christi, Wort und Sakrament gehören zusammen und sind die zweifach-eine Weise, in der der fleischgewordene Logos bei seiner Kirche ist und ihr Leben gibt.“[4756]

Ratzingers Kommentar bringt hier im Unterschied zu Söhngen stärker die Logostheologie hinein. Diese Gedanken hatte er bereits einige Jahre zuvor entwickelt.[4757] Letztlich haben sie eine ihrer Wurzeln in seinem Habilitationsprojekt, wo er sowohl den worthaften Charakter der Schöpfung behandelt[4758] als auch den Logosbegriff bei seiner Darstellung des Verhältnisses von Metaphysik und Heilsgeschichte einbringt.[4759]

Das Wort jedenfalls nährt, ja ist neben der Eucharistie fester Bestandteil der Liturgie, aber die Liturgie selbst wird gemeinsam mit den Kirchenvätern nach den Aussagen des Konzils auch „Wegweisung zur Bibel“[4760]. Mit dieser Bemerkung zu Artikel 23 stellt sich Ratzinger hinter das Anliegen derer, die „einen isolierten Biblizismus … verhindern und der Tradition

---

4755 Vgl. Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 789.

4756 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 790.

4757 Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65 und Ders., Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659, hier: 632.

4758 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 140-144.

4759 „Der Mensch wird »Sohn« Gottes durch seine in der Inkarnation des Logos angebahnte Einbeziehung in den wahren eingeborenen Sohn Gottes; die Menschheit wird erlöst durch ihre in Christus begonnene reale Rückführung in das ewige Wort, von dessen urbildlicher Gestalt sie ausgegangen ist, durch dessen erlösende Menschheit sie zurückgeführt wird. Hier ist der Ontologie eine dritte Dimension hinzugefügt, die Geschichte“. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 412.

4760 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 783.

im Leben der Kirche den gebührenden Platz … erhalten“[4761] wollten, einer Minderheit, von der er sich außer in diesem Anliegen doch distanziert.[4762]

Die kirchliche Verkündigung der Hl. Schrift in der Liturgie unterscheide sich von der rein persönlichen Lesung, weil sich hier nicht nur das Hören auf das Wort ereigne, sondern im Gottesdienst „die Kirche … die handelnde Gegenwart des Logos, des Wortes in den Wörtern, selbst erfährt.“[4763] Private Lesung der Hl. Schrift und deren Verkündigung in der Liturgie stehen nach Ratzinger aber in einem Wechselverhältnis zueinander:

> „Die private Schriftlesung verweist letztlich auf diese im Vollsinn »kirchliche« Lektüre der Bibel, aber diese kirchliche Lektüre müsste ihre Seele verlieren, wenn sie nicht immer wieder genährt würde vom ganz persönlichen Eintauchen in das Gotteswort.“[4764]

Bei der sich auf Artikel 23 beziehenden Behandlung der Forderung nach „Schriftgemäßheit“[4765] der Homilie verweist Ratzinger auf Sacrosanctum Concilium und stellt damit die „Einheit der konziliaren Arbeit heraus“[4766]. Denn

> „die Forderung der regelmäßigen Homilie, die von der Liturgiekonstitution … erhoben worden war, wird hier aufgegriffen und ausgeweitet zum Verlangen nach biblischer Orientierung der ganzen Verkündigungsarbeit.“[4767]

3.4.4.1.3 Zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes«

Joseph Ratzinger hat mehrfach die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ kommentiert. Auch hier finden wir einige Stellen, die mit der Liturgie oder ihrem Kontext in Zusammenhang stehen und die wir kurz darstellen wollen. Da es sich nur um sehr wenige Stellen handelt, muß die Präsentation notwendigerweise wieder bruchstückhaft erfolgen, da es den Rahmen der Arbeit sprengen würde, die Kommentare als Ganzes vorzustellen.

4761 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 783.

4762 Vgl. Ebd.

4763 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 789.

4764 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 789.

4765 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 787.

4766 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967),in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 787.

4767 Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791, hier: 787.

3.4.4.1.3.1 Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968)[4768]

In seinem Kommentar für die Ausgabe der Konzilstexte in den Ergänzungsbänden des Lexikons für Theologie und Kirche bemängelt Joseph Ratzinger, in Artikel 11 würde „populus Dei“ „zu einer Art empirischen Begrif[f] gemacht“ und falle mit dieser soziologischen Engführung hinter Sacrosanctum Concilium und Lumen gentium zurück.[4769]

Artikel 19 beginnt, wie auch die Erklärung des Zweiten Vaticanums zur Religionsfreiheit, mit den Worten „Dignitatis humanae“. Ratzinger erinnert an dieser Stelle an das Gebet der römischen Messe zur Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferbereitung.[4770]

Bei der Kommentierung von Artikel 22 weist Ratzinger auf die Notwendigkeit hin, in bezug auf die Stellung Christi zum Menschen den Inkarnationsgedanken mit der „Assumptio hominis“[4771] um die Theologie crucis zu bereichern,[4772] wie es die Pastoralkonstitution hier ja tut. Ratzinger möchte damit einer einseitig ontologischen Sichtweise wehren, die das Handeln Jesu letztlich relativieren würde. Es geht ihm um die je persönliche Betroffenheit durch das „Sein [Jesu, Anm. S.C.] in seinem Vollzug“[4773], das Christusereignis in Kreuz und Auferstehung. Wenn wir uns seine Ausführungen dazu anschauen, werden der starke Bezug zur Spiritualität sowie eine Soteriologie erkennbar, die den Einzelnen als Adressaten hat:

> „Tut man dies, so konkretisiert sich der Begriff des novus homo in den Augen des Agnus innocens hinein; dann wird sichtbar, dass das Sein Jesu konkret pro me (bzw. pro nobis) heißt und von dieser Struktur her Sein in der Selbsthingabe, im Mysterium des Kreuzes ist. Erst jetzt wird die ganz persönliche Betroffenheit von Christus sichtbar, der nicht einfach ein großes Super-Ego darstellt, in das die Ich-Monaden hineinorganisiert werden, sondern der konkreteste Mensch ist, der mich, gerade mich ablickt und nicht bloß in der Beziehung einer großen Korporativpersönlichkeit zu mir steht, sondern im persönlichen Gespräch der Liebe, in dem er ein Wort für mich hat, das nur mir gehört und das niemand sonst kennt (vgl. Off. 2,17).“[4774]

[4768] Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, in: LThK^2, Erg.-Bd. 3, Freiburg 1968, 313-354. Vgl. Bibliographische Nachweise in: JRGS 7/2, 1231.

[4769] Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 800.

[4770] Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 838.

[4771] Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 857. DV 22.

[4772] Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 858.

[4773] Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 858.

[4774] Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 858.

Es ist notwendig, diesen Sätzen vom Standpunkt der Liturgietheologie Beachtung zu schenken, weil Ratzinger ansonsten immer im Sinne seiner augustinischen Vätertheologie das Eingehen der Kommunizierenden den Leib Christi betont und sich deutlich gegen den sakramententheologischen Individualismus der Neuzeit wendet. Dabei dürfen wir aber nicht vergessen, daß das persönliche Angesprochensein von der Erlösung ihn seit seiner Seminarzeit bewegt hat. Dieses „pro me“ der Erlösung hat ihn im Kontext der Mysterientheologie Odo Casels zutiefst fasziniert und zeitlebens geprägt.[4775] Es ist die notwendige Korrektur, die ein personales Verständnis der Erlösung und ein personaler Vollzug der Liturgie erfordert. Ratzinger fordert von hier nicht weniger als das „Sich-beanspruchen-Lassen durch das pro me Jesu Christi“ im Sinner einer „kreuzestheologische[n] Spiritualität“[4776], die auf der Inkarnation gründe und auf die Auferstehungshoffnung ziele. Damit erscheint das ganze „Mysterium paschale als Zentrum der menschlichen Existenz und der menschlichen Geschichte“[4777]. Mit dieser Aussage übernimmt Ratzinger einen Schlüsselbegriff der Liturgiekonstitution und deutet von ihm her die ganze christliche Existenz.

3.4.4.1.3.2 Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967)[4778]

In einem weiteren kleineren Kommentar widmet sich Joseph Ratzinger Aspekten des ersten Teils der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“.[4779] Hier kommt er wieder auf die Inkarnationstheologie zu sprechen und betont nun im Unterschied zum vorhergehenden Kommentar allein den Aspekt des Kollektiven:

> „Denn Inkarnation setzt, damit sie sinnvoll sei, den Glauben voraus, dass alle Menschen ein Adam sind. Nur so kann es geschehen, dass sie in den zweiten Adam hinein transponiert und in ihn umgewandelt werden, wie es das Ziel der Inkarnation ist.“[4780]

[4775] Dies hatten wir im biographischen Teil gesehen. Vgl. Papst. em. Benedikt XVI., Brief an den Verfasser vom 31. Oktober 2013, 2.

[4776] Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 859.

[4777] Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862, hier: 859. Diese zentrale Stellung wirft freilich auch Fragen auf, die Ratzinger behandelt, aber den konkreten Kontext unserer Arbeit bei weitem überschreiten.

[4778] Joseph Ratzinger, Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967), in: JRGS 7/2, 863-886. Hierbei handelt es sich um einen Vortrag vor der Plenarkonferenz des Kulturbeirates beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 23. April 1966 in Bad Honnef. Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung, in Christliche Erziehung nach dem Konzil (Berichte und Dokumentationen, herausgegeben vom Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 4), Köln 1967, 33-65. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1231f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1216.

[4779] Wir haben ihn nach dem gerade angeführten wichtigeren Kommentar der Vollständigkeit halber eingefügt.

[4780] Joseph Ratzinger, Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967), in: JRGS 7/2, 863-886, hier: 878.

Dies wurde angeführt, weil das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie nicht ohne liturgietheologische Relevanz ist. Ansonsten finden sich im vorliegenden Text keine für unsere Untersuchung wichtigen Aussagen.

3.4.4.1.3.3 Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970)[4781]

Schließlich gibt es einen weiteren Kommentar zur Pastoralkonstitution, näherhin zum „gedanklichen Ansatz des dritten Kapitels des ersten Teils“.[4782] In diesem Beitrag durchdringen sich geschichtstheologische mit zeitkritischen Reflexionen über das Verhältnis von menschlichem, diesseitigen Wirken und Zukunft von Gott her.

Für uns ist zunächst einmal interessant, wie er da die Vergangenheit, die Vor-Konzilszeit beschreibt:

> „Es gibt Zeiten, in denen die Gegenwart ganz angefüllt ist mit Vergangenheit, wie es in Spätkulturen geschieht, die nicht mehr vorwärts, sondern nur noch rückwärts schauen. In der Kirche vor dem Konzil mochte es in mancher Hinsicht so ähnlich beschaffen sein: Die Theologie schien schon alles erdacht, die Frömmigkeit schon alles geübt und geformt zu haben, was zu denken, zu tun und zu gestalten war, alle Räume waren ausgefüllt mit den Gegebenheiten der Überlieferung, wie ein Kirchenraum, der völlig mit Altären, Bildern, Zeugnissen der Frömmigkeit vergangener Geschlechter angefüllt ist. Wo solches erreicht ist, versinkt entweder eine Gegenwart, die ohnedies nur noch Vergangenheit ist, ins endgültig Vergangene oder es kommt zu einer Explosion, die dem Neuen Raum schaffen will und dabei dann freilich meist mit mancherlei wirklich Verstaubtem auch Kostbares und Heiles zur Seite wirft.“[4783]

Die Kritik an der Vor-Konzilszeit ist deutlich. Sie erscheint schlichtweg museal und gesättigt. Allerdings wird die Kritik gegen Ende des Abschnitts mit dem Verweis auf kostbare Dinge relativiert und geht über in eine Kritik der Gegenwart. Der gottesdienstliche Kontext wird ausdrücklich dabei miteinbezogen.

Ratzinger kommt im vorliegenden Text auch auf Überlieferung und Fortschritt zu sprechen und bemerkt:

> „Der Mensch von heute blickt auf die Zukunft. Sein Stichwort heißt »Fortschritt«, nicht »Überlieferung«; »Hoffnung«, nicht »Glaube«. Er kennt zwar eine gewisse Romantik des Vergangenen. Er liebt es, sich mit Kostbarkeiten der Geschichte zu umgeben, aber all dies bestätigt doch nur, dass jene Zei-

---

4781 Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893. Ursprünglich war dieser Beitrag für eine Vortragsreihe für Radio Vatikan im Jahr 1970 verfaßt. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 155.. Vgl. auch Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1216. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen [Auslegung von GS III], in: Joseph Ratzinger, Glaube und Zukunft, München 1970. In den Editorischen Hinweisen der JRGS (1216) steht fälschlicherweise das Jahr 1971. In diesem erschien aber schon die zweite Auflage. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 28.

4782 Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1216.

4783 Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893, hier: 888.

> ten vorüber sind und dass das Reich des Menschen von heute eben das Morgen ist, die Welt, die er selbst baut. Denn was erwartet wird, ist im Gegensatz zur Urkirche nicht das Reich Gottes, nicht die Wiederkehr des Menschensohnes, sondern das endgültige Aufstehen einer rationalen, freien und brüderlichen Ordnung aus Menschen, die sich selbst gefunden haben.“[4784]

Ratzingers Vortrag von 1970 kann aus dem Rückblick einiger Jahrzehnte später mit seiner Analyse einer technisierten Welt und eines technisierten Menschen geradezu als prophetisch gelten. Eine Darstellung dieses Befundes müssen wir hier übergehen. Für unser Thema entscheidend ist die Selbstsäkularisierung des Christlichen, die aus den gerade angeführten Zeilen spricht. Es geht um eine radikal diesseitige Sicht, die er im modernen Denken ausmacht und die nun auch keinen Halt mehr vor dem Religiösen selbst macht. Dazu führt Ratzinger ein Beispiel an:

> „Wenn es früher populärer Aufklärerei überlassen blieb, dem Bauern zu sagen, dass Kunstdünger wirksamer sei als Gebet, so kann man nun, angemessen verspätet, derlei auch in bemüht moderner »religiöser« Literatur lesen und dabei die Überlegung angestellt finden, dass unter solchen Umständen wohl auch das Gebet »umfunktioniert« werden müsse: Es könne nun wohl kaum noch als Herbeirufen göttlicher Hilfe, sondern müsse als Sammlung für die Praxis menschlicher Selbsthilfe angesehen werden.“[4785]

Ratzingers Kritik des technischen Zeitalters führt aber schließlich doch zur einer Begründung der positiven Weltsicht des Konzils. Gott sei Mensch geworden, nicht um „von außen her“, sondern

> „um von innen her die Passion des Menschen mitzuerleiden. Und eben dies ist auch der Auftrag des Christenmenschen: die Passion des Menschseins von innen her mitzuerleiden, den Raum des Menschseins auszuweiten, dass es Platz gewinne für die Anwesenheit Gottes in ihm.“[4786]

Dabei schlägt sein Kommentar durchaus nicht in eine naive positive Weltsicht um und betont bis zuletzt, daß Gottes Reich „das Ende unserer Planungen und ihren Zusammenbruch [bedeutet]“[4787]. Es geht hier vielmehr um die existentielle Seite gelebten Glaubens als Passion des Menschen in der Nachfolge der Passion Jesu. Somit bildet auf eigene Weise wieder das Paschamysterium als Mitte christlichen Lebens den Hintergrund auch dieses Kommentars.

4784 Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893, hier: 889f.

4785 Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893, hier: 890.

4786 Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893, hier: 892.

4787 Joseph Ratzinger, Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893, hier: 893.

3.4.4.1.4 Zur Frage der Mission

3.4.4.1.4.1 Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967)[4788]

Joseph Ratzinger hat 1967 einen eigenen Kommentar zu den Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets verfaßt. Dieser Kommentar weicht von den anderen bislang mit Blick auf die Liturgie und Sakramententheologie vorgestellten insofern ab, als mehrere der bereits behandelten Dokumente hier nochmals genannt werden. Es schien aber sinnvoll, mit Rücksicht auf die Einheit und innere Kohärenz dieses Beitrags einerseits und die Verifizierbarkeit in den Gesammelten Schriften andererseits, ihn auch hier in einem eigenen Abschnitt zu präsentieren und ihn nicht in Einzelfragmente aufgeteilt, den anderen Abschnitten über die Konzilstexte zuzuweisen. Die Interpretation der einzelnen Konzilstexte wird dann also auch diesen Abschnitt berücksichtigen müssen.

Joseph Ratzinger beginnt seinen Kommentar mit einem Blick auf die Kirchenkonstitution „Lumen gentium". Artikel 13 habe die „die Thematik des Katholischen … von der trinitarischen Idee her entfaltet"[4789]. Schön formuliert er dabei das Wesen der Trinität „als des in drei Personen einzigen".[4790]

Im folgenden verweist Ratzinger auf die Verbindung von Schöpfungstheologie und Eschatologie im Text des Artikels. Dieser setzte bei der Erschaffung der einen Menschennatur an, die Gott „am Ende sammeln will in die Einheit der Kinder Gottes hinein."[4791] Und genau hier verortet er nun das Thema der Mission:

> „Mission ist Ausführung der heilsgeschichtlichen Grundbewegung der Vereinigung, den aus der Sünde kommenden Trennungen entgegen, und so die eigentliche Vollstreckung der Bewegungslinie der Heilsgeschichte."[4792]

Wie aber geschieht dieser Prozeß der Sammlung der Kinder Gottes? Der Kommentator richtet nun den Blick auf pneumatologische Aussagen der Kirchenkonstitution. Die dritte

---

4788 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in Johannes Schütte (Hg.), Mission nach dem Konzil, Mainz 1967, 21-47. Der Text wurde später in „Das neue Volk Gottes" aufgenommen. Die JRGS folgen dieser Ausgabe. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1217 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1232.

4789 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 921

4790 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 920.

4791 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 921.

4792 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 921.

göttliche Person ist – Ratzinger zitiert nun „Lumen gentium“, Artikel 13 – „für die ganze Kirche und für die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit“[4793]. Der Kommentar führt dies nun mit Blick auf die Urkirche aus, auf die der Konzilstext anspielt (Apg 2,42):

> „Es geht um jene Einheit, die in der kleinen Gemeinde derer exemplarische Gestalt gefunden, die in Jerusalem zuerst an die Auferstehung Jesu geglaubt haben. Die Koordinaten dieser Einheit sind: Lehre der Apostel – Gemeinschaft – Brotbrechen – Gebet.“[4794]

Hierin sieht Ratzinger „[d]ie konkrete Weise des Geschehens der Vereinigung“.[4795] So kann er auch sagen, daß die hier beschriebene Urkirche

> „das Wesen dieser neuen Einheit darstellte, um die es geht; weil sie Einheit war von dem Wort, das von Gott her kommt (Lehre der Apostel) und zu Gott hin geht (Gebet), und weil sie gemeinsam das Brot brach, das Frucht der völligen Hingabe und so allein Bürgnis der völligen Vereinigung ist.“[4796]

Im Wort zeichnet sich somit der Prozeß der Vereinigung gewissermaßen als ein dialogischer ab. Das Wort kommt von Gott und steigt als Gebetswort der Kirche wieder zu ihm empor.

Ratzinger weist darauf hin, wie der Konzilstext nun das, was mit Blick auf Gott gesagt wurde, mit Blick auf das Wesen der Kirche ergänzt, indem er den Leib-Christi-Gedanken einbringt.[4797] Dabei muß festgehalten werden, wie sehr er selbst diesen getragen sieht von der Idee der recapitulatio, die der Konzilstext enthält und die er fast euphorisch nennt:

> „Das Bild vom Sammeln wird darüber hinaus konkretisiert auf die (mit dem Leib-Gedanken eng zusammenhängende) großartige Idee des heiligen Irenäus von der »Rekapitulation« der ganzen Menschheit unter ihrem Haupt; eine Idee, die im Übrigen schon im Epheserbrief des heiligen Paulus sich deutlich abzeichnet (1,10).“[4798]

Der Charakter des Gottesreiches als einer eschatologischen Größe[4799] schließe, so Ratzinger die Konstitution weiter kommentierend, eine Identifikation der Kirche mit einer innerweltlichen Kulturform aus.[4800] Von daher kann er einen Bezug zu Sacrosanctum Concilium, Arti-

---

4793 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 922.

4794 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 922.

4795 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 922.

4796 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 922f.

4797 Vgl. Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 923.

4798 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 923.

4799 Vgl. Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 923.

4800 Vgl. Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 924.

kel 65 und 119 herstellen, wo Anpassungen der Liturgie im Kontext einer gewissen Inkulturation bei Taufe und Musica Sacra ermöglicht werden. An anderer Stelle verweist in diesem Sinne auch Artikel 17 von Lumen gentium mit seiner Sicht der semina verbi anderer Kulturen.[4801] Die vielfältigen Verweise zeigen, daß ihm dieses Thema durchaus wichtig ist. Auffallend ist lediglich, daß er mit keinem Wort auf die Artikel 37-40 von Sacrosanctum Concilium verweist, die die Prinzipien zur „Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“[4802] geben.

Ratzinger kommt in dieser Kommentierung auch auf die „Träger der Mission“ in Artikel 17 von von „Lumen gentium“ zu sprechen. Die hier getroffene Zuordnung der Laien zur Taufe und der Priester zum Vollzug der Eucharistie kommt ihm „etwas schematisch“ vor. Er betont positiv die Überwindung „eine[r] bloß hierarchologische[n] Betrachtungsweise“[4803].

Es war notwendig, diese Ausführungen Ratzingers relativ ausführlich zusammenzufassen, da in ihnen der große Rahmen des gottesdienstlichen Lebens der Kirche abgesteckt wird.

Ratzinger bleibt bei der Kommentierung von Artikel 13 von „Lumen gentium“ eng am Text der Kirchenkonstitution. Das Eigene seiner Gedanken, so könnte man sagen, ist zunächst einmal darin zu sehen, wie er die innere Logik des Textes zum Leuchten bringt, die innere Einheit der einzelnen Gedanken, die man auch als rein sukzessive Fakten verstehen könnte, aufzuweisen vermag.

Ein weiterer Aspekt, der Ratzinger zuzuordnen wäre, ist die Hervorhebung der Dynamik, die die Sätze der Konstitution zum Ausdruck bringen wollen. Dabei erscheinen die Eucharistie und das Gebet als Teil dieser Dynamik. Die christologisch fundierte Sammlung der Kinder Gottes vollzieht sich durch das gottesdienstliche Leben der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes. Das gottesdienstliche Leben selbst ist hierbei, wie bereits erwähnt, aber nur Teil des Prozesses der Einigung. Ihm ist die Gemeinschaft zuzuordnen. Die Apostolizität der Lehre ist der vorausgegangene andere wesentliche Teil dieses Prozesses. Die hier beschriebene Dynamik geht wesentlich von Gottes Initiative aus.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der Ratzingers Kommentierung eigen ist, besteht in der inneren Nähe, die notwendigerweise Eucharistie/Gebet und Mission haben müssen. Wenn die

---

[4801] Vgl. Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 933. Ähnlich auch ein Verweis auf „Nostra aetate“. Ebd. 948.

[4802] SC, Überschrift vor Artikel 37.

[4803] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 933.

Mission „Ausführung der heilsgeschichtlichen Grundbewegung der Vereinigung“[4804] und wenn die Eucharistie eine der „Koordinaten dieser Einheit“[4805] ist, wie bereits festgehalten wurde, dann sammelt die Mission einerseits in die Einheit der Eucharistie hinein, ist also Hinführung zu ihr, andererseits ist die Eucharistie selbst im Heiligen Geist einheitsbildend und damit auch Teil des Prozesses der Vereinigung, die die Mission ist.

Joseph Ratzinger widmet sich in seiner missionstheologischen Lektüre des II. Vatikanischen Konzils auch dem Dekret über die Laien „Apostolicam actuositatem“. Im Kontext seiner Kommentierung der christlichen Liebe (AA 3 und 8) rückt wieder seine liturgietheologisch wichtige Leib-Christi-Theologie in den Mittelpunkt:

> „Die christliche Liebe weist zurück auf die eucharistische Gemeinschaft, in der wiederum das Leib-Christi-Geheimnis nicht nur in seinem substantialen, sondern auch gerade und untrennbar davon in seinem dynamischen Sinn vollzogen wird: als Geheimnis der Entgrenzung der Einzelnen, die dem Herrn und darin den Menschen übereignet werden, denen er sich übereignet hat.“[4806]

In diesem sehr dichten Satz hebt Ratzinger mit Blick auf das Dekret die enge Verbindung von christlicher Liebe und Eucharistie als deren Quell hervor. Seinem eigenen theologischen Denken ist dabei wieder der breitere Rahmen zu verdanken, in dem er den Text liest und interpretiert und dies ist die Dynamik des Leibes Christi. Diese Dynamik rührt vom Vollzug des Geheimnisses in der Eucharistie her. Ganz im Sinne seiner Kommentierung von „Lumen gentium“ im selben Text ist es eine Dynamik der Sammlung. Ratzinger interpretiert diesen Text im Rahmen seiner Theologie der doppelten Übergabe, nämlich des Sohnes an die Menschen und der Menschen an ihnm und die jeweils anderen.[4807] Also diesmal denkt er eher an die Einfügung der Menschen in den Leib Christi als an die Übergabe des Leibes an den Vater. Es verwundert nicht, daß er für das Thema Liebe und Eucharistie auf seine Promotionsschrift verweist.[4808]

Mit dem Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“ widmet sich Joseph Ratzinger in seinen missionstheologischen Ausführungen zum II. Vaticanum einem weiteren Konzilstext, der freilich schon von seinem eigenen Thema her eine wichtige Stel-

---

4804 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 921.

4805 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 922.

4806 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 935f.

4807 Vgl. Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 935f.

4808 Vgl. Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 936[24].

lung für die Liturgietheologie hat. Interessant ist, daß er seine Kommentierung mit dem Artikel 4 und damit erst mit dem zweiten Kapitel beginnt, wenn er zu Beginn feststellt:

> „Das Überraschende und Auszeichnende dieses Textes ist es, dass er das Amt des Priesters nicht primär vom Opfer, sondern von der Idee der Versammlung des Gottesvolkes her versteht, die sich zunächst durch den Dienst des Wortes vollzieht“.[4809]

Hier unterscheidet er sich von seinen zeitlich jahrzehntelang späteren Ausführungen zum Priesterdekret, die wir bereits untersucht hatten, wo er das erste Kapitel des Dokumentes in bezug auf den Opferbegriff würdigt.[4810] Allerdings hatte er auch dort auf die Lehre des Dekretes verwiesen, daß die Verkündigung des Evangeliums erste Aufgabe des Priesters sei.[4811] Der Unterschied besteht also in der Akzentuierung beider Texte.

Gleichwohl ist es ihm aber auch im vorliegenden Text genauso wie in jenem aus dem Jahr 1995 ein Anliegen, falsche Exklusivismen zu überwinden. Denn zur gerade erwähnten Betonung der Versammlung und des Wortes bemerkt er:

> „Damit ist der liturgische Aspekt nicht ausgeschlossen, vielmehr erhält er erst durch diesen Ausgangspunkt seine volle christliche Weite und Tiefe.“[4812]

Um dies aufzeigen zu können, verweist er ausdrücklich auf den augustinischen Opferbegriff des Dekretes, der notwendigerweise mit dem Begriff der Sammlung/Versammlung in Beziehung steht. Als Resümee dieser Überlegungen hält er fest:

> „Das Wort der Verkündigung zielt also seinem Wesen nach auf Liturgie, auf die kosmische Liturgie, in der die ganze Menschheit in den Leib Christi verwandelt, »Hostie« geworden ist, Gestus der Verherrlichung Gottes und so »Reich Gottes«, in dem die Welt sich vollendet.“[4813]

Dabei ist es Ratzinger wichtig, diesen Liturgiebegriff als authentisch herauszustellen und betont, daß es sich bei der kosmischen Dimension nicht um eine Allegorie handle:

> „[N]ur von ihr aus und von dem großen Bogen aus, der vom Wort der Verkündigung auf sie hinführt, kann man die Liturgie »zwischen den Zeiten« überhaupt verstehen.“[4814]

[4809] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 937.

[4810] Vgl. Joseph Ratzinger, Dienst und Leben der Priester (1996), in: JRGS 7/2, 897-915, hier: 900.

[4811] Vgl. Joseph Ratzinger, Dienst und Leben der Priester (1996), in: JRGS 7/2, 897-915, hier: 900.

[4812] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 937.

[4813] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 937.

[4814] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 937.

Insofern verweist er auf die alte Bezeichnung der Eucharistie als „Synaxis“, die „ihr Wesen unübertrefflich“[4815] verdeutliche. Und dieses Wesen bezeichnet er als: „Versammlung der Menschen in Christus hinein“.[4816] Er führt jene Stelle von „Presbyterorum ordinis“ an, die die Synaxis als Zentrum der durch den Priester vollzogenen Sammlung der Gläubigen darstellt (PO 5) und betont:

> „Sakramentales Tun und Verkündigung sind keine Gegensätze, sondern christlicher Opferdienst hat seine christliche Eigentümlichkeit gegenüber der Religionsgeschichte gerade darin, dass er als solcher Wortdienst ist, wie christlicher Kult seine Eigentümlichkeit darin hat, dass er Versammlung der Menschen untereinander darstellt.“[4817]

Diese Synthese hat Ähnlichkeiten mit jener seiner späteren Deutung des Priesterdekretes, die wir bereits gesehen haben.[4818] Letztere baut aber eine stärkere Brücke zur Religionsgeschichte.[4819]

Ratzinger zitiert den Schluß von „Presbyterorum ordinis“ in einer von der offiziellen deutschen leicht abweichenden Fassung, um die inneren Zusammenhänge noch besser herauszuheben:

> „Das Dekret sagt darüber, dass es im Wortgottesdienst der Messe »zu einer untrennbaren Einheit kommt zwischen der Ankündigung des Todes und der Auferstehung Christi, der Antwort des hörenden Volkes und der eigentlichen Aufopferung, durch die Christus den Neuen Bund besiegelt hat in seinem Blut und an der die Gläubigen mit ihrem Verlangen und durch den Empfang des Sakramentes teilnehmen«“.[4820]

Aus all diesen Überlegungen leitet Ratzinger nun Konsequenzen ab. Einerseits sei der Gottesdienst selbst missionarisch, andererseits sei auch

> „[d]er Priester … nicht von einer rituell aufgefassten Liturgie her zu verstehen, sondern vom Dienst der Versammlung des Gottesvolkes und der Verkündigung aus, also wesentlich »missionarisch« (in einem grundsätzlichen und nicht auf Heidenmission einzuengenden Verständnis freilich).“[4821]

4815 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 937f.

4816 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 938.

4817 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 938.

4818 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Dienst und Leben der Priester (1996), in: JRGS 7/2, 897-915, hier: 914.

4819 Vgl. ebd.

4820 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 938.

4821 Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 939.

Dies allerdings „stellt … keinen Gegensatz zu sakramental-liturgischer Spiritualität dar, sondern eröffnet erst den Zugang zum zentralen biblischen Sinn der Sakramente und der Liturgie.“[4822]

Ratzinger leitet von hier noch liturgietheologisch wichtige Prinzipien für das geistliche Leben des Priester ab:

> „Die missionarische Spiritualität ist eine Spiritualität des Kreuzes; sie ist es gerade deshalb und muss es eben deshalb sein, weil sie eine »weltoffene« Spiritualität ist: Die heute so leidenschaftlich behandelte Frage der christlichen Weltzuwendung und ihrer Vereinbarkeit mit dem Geist des Kreuzes, der von der eucharistischen Feier her vorgegeben ist, rückt von der missionarischen Idee aus in die richtige Perspektive. Der missionarische Gedanke eröffnet so nicht nur die innere Einheit des priesterlichen Lebens, indem er die Einheit von Kult und Leben aufdeckt; er zeigt die Einheit der christlichen Spiritualität als solche an, die Priester und Laien (wenn auch auf je andere Weise und nach den verschiedenen Gegebenheiten ihres Alltags) prägen soll, die alle dadurch bestimmt sind, dass sie sich einem Sein verschrieben haben, das Sendung bedeutet: zugehen auf die anderen (»Weltoffenheit«) und so notwendig hinausgehen über sich selbst (Kreuz).“[4823]

Er unterscheidet also priesterliche Spiritualität von jener der Laien und führt beide dennoch zusammen über die Hauptaspekte von Kult und Leben, Sendung und Kreuz. Ratzingers Fokus liegt also auch hier wieder auf der Überwindung falscher Gegensätze in bezug auf die Theologie der Liturgie. Er überwindet, ähnlich wie im späteren Beitrag, den Gegensatz von Dienst am Wort und Dienst am Sakrament. Dabei ist es ihm wichtig, ein ritualistisches Amtsverständnis als innerlich leer hervorzuheben, da erst die Erschließung von der Sammlung (durch das Wort) auch den Blick auf die eigentliche Opfergabe erschließt. Ebenso überwindet er damit die falsche Position, nach der Liturgie und Leben sich auf zwei grundsätzlich verschiedenen Ebenen vollzögen, eine Erkenntnis, die ihn seit seiner Dissertation begleitet. Zugleich betont er die Einheit von Wortgottesdienst, der Antwort der versammelten Gemeinde und dem eucharistischen Opfervollzug. Festhalten können wir auch, daß er hier den Zugang zum Wort über die Verkündigung zur Sammlung des Gottesreiches erschließt, während er in seiner späteren Kommentierung von „Presbyterorum ordinis“ auf die christologische Grundlage des „Wortes“ selbst als des „»inkarnierte(n)« Wortes“[4824] eingeht.

Ratzinger bleibt auch hier in seiner Interpretation stets nah an den Aussagen des Dekrets, wobei er ihm die spezifische Deutung des Missionarischen hinzufügt. Ganz deutlich sehen wir hier wieder das dynamische Liturgieverständnis von Joseph Ratzinger. In seinem missionstheologischen Kommentar kommt Joseph Ratzinger an vielen Stellen auf einen litur-

---

[4822] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 940. Er verweist auf PO 14.

[4823] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 940f.

[4824] Joseph Ratzinger, Dienst und Leben der Priester (1996), in: JRGS 7/2, 897-915, hier: 901.

gietheologischen Kontext zu sprechen. Von seinem Missionsverständnis her kann dies auch nicht verwundern. Es ist ein, wie wir sahen, nicht auf die konkrete Fassung der missio ad gentes eingeschränktes Verständnis. Mission ist vielmehr das Herbeirufen der Völker zur Übergabe an Gott. Insofern hatten wir gesehen, wie wir nach Ratzinger einerseits Mission als Hinführung zur Einheit der Eucharistie bestimmen können und andererseits wandelt die Eucharistie selbst die sie Feiernden in die eine Opfergabe um. Es geht bei allem um die „Versammlung der Menschen in Christus hinein“[4825]

Die Eucharistie selbst steht also in der einheitsbildenden missionarischen Dynamik der Kirche. Die Trennung von Kult und Leben sucht Ratzinger auch von diesem Ansatz her, also vom Begriff der Versammlung der Völker und der Menschen in Christus hinein, theologisch zu überwinden. Ontologische Grundlegung des Priestertums und Hirtenaufgabe (funktionale Bestimmung) schließen sich nicht aus, sondern sind aufeinander zugeordnet. Ebenso sind Wort und Sakrament aufeinander bezogen. Ratzinger versucht konsequent, falsche Alternativen und Einseitigkeiten mit Blick auf die Konzilstexte zu überwinden.

3.4.4.2 Kommentierung der Konzilsrezeption

3.4.4.2.1 Als Professor

Es scheint sinnvoll, Ratzingers Kommentierung der Rezeption der Liturgiereform einen kurzen Exkurs zu ihrem Vollzug in Deutschland voranzustellen, um die Bedeutung seiner folgenden Beiträge angemessen würdigen zu können.

Exkurs: Die Meßliturgie in Deutschland kurz vor dem II. Vatikanischen Konzil und ihre Reform

Die Liturgie im deutschen Sprachraum gestaltete sich in der unmittelbaren Vorkonzilszeit[4826] auf zum Teil sehr unterschiedliche Weise. Gründe dafür sind einerseits in der jahrhundertelangen lokalen Entwicklung der Liturgie zu sehen, die gerade im deutschen Sprachbereich noch bis an die Wende zum 20. Jahrhundert eigene Riten kannte und auch in der unter-

[4825] Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 938.

[4826] Einen Überblick über die Präsenz des Themas Liturgie in bischöflichen Hirtenschreiben dieser Zeit bietet: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 109-113. Was die konkrete Feiergestalt der Messe betrifft, verweist er aber nur auf die allgemeinen Richtlinien der deutschen Bischöfe und ihre Genese (z. B. ebd., 123 und [79]123) . Diese dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Formen zum Teil sehr unterschiedlich waren.

schiedlichen Auswirkung tradierter paraliturgischer Akte auf die Liturgie selbst.[4827] Schließlich hatte die Liturgische Bewegung einen starken Einfluß auf die Kirche im deutschen Sprachbereich, der sich aber auch mit Blick auf die Details, zum Beispiel die Verwendung des deutschen Kirchenliedes, sehr verschieden äußerte.

Generell kann man sagen, daß sich neben den überlieferten Arten, die Messe zu feiern (also vor allem Lateinisches Hochamt und Stille Messe) verschiedene Zwischenformen ausgebildet hatten, die Gegenstand diözesaner Gesetzgebung waren.[4828]

Weiten Einfluß hatte die volksliturgische Bewegung des Klosterneuburger Chorherren Pius Parsch. Roman Stafin bemerkt:

> „Das Prinzip der aktiven Teilnahme des Volkes an der Messe war für die Suche der von Pius Parsch geleiteten volksliturgischen Bewegung ... nach der Gemeinschaftsmesse entscheidend. Mit dem Grundsatz: ‚Alles, was nicht zur Messe gehört und was die aktive Teilnahme stört, muß abgelehnt werden' und unter Berücksichtigung der aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Messe in der frühen Kirche bemühte sich Pius Parsch 35 Jahre lang, die bestehendem Formen der Messe zu reformieren. Der Ausgangspunkt in diesem Prozeß war die Missa recitata (lecta), die ‚ausgebaut' und ‚volkstümlich gestaltet' wurde."[4829]

Eine Variante dieser Messe war jene, bei der das Volk anstelle des Ministranten sprach.[4830]Es handelt sich hier um die Missa dialogata.

Abgesehen von Parsch liefen diese Liturgiegestaltungen aber eher darauf hinaus, neben dem Lateinischen Choralamt bzw. der Lateinischen Orchestermesse für die Missa lecta eine deutschsprachige Übersetzung mancher Teile der Messe laut verlesen zu lassen, während der Priester am Altar still die lateinischen Texte betete. Diese, wie gesagt zum Teil der verschiedenen Formen, wurden vielerorts durch das deutsche Kirchenlied bereichert.

Konkret lassen sich also im wesentlichen folgende Formen unterscheiden:

die klassischen Formen:

4827 Für das Bistum Trier siehe etwa: Andreas Heinz, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trierer Theologische Studien 34). Trier 1978; ders., *« Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts » (Römische Quartalschrift* 79 /1984), 37-92; ders., Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939-1958) für die gottesdienstlliche Erneuerung, in: Liturgisches Jahrbuch 49 (1999) 3-38. Eng mit der Messe verbunden hatten sich eigene liturgische Formen: Vgl. etwa: Andreas Heinz, Die Oratio fidelium im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II, in: Liturgisches Jahrbuch 30 (1980) 7-25.

4828 Vgl. etwa das Liturgische Jahrbuch 3 (1953), das mehrere diözesenane Richtlinien dokumentiert.

4829 Roman Stafin, *Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen*, Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 2, Würzburg 2004, 130f.

4830 Roman Stafin, *Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen*, Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 2, Würzburg 2004, besonders 132.

- Choral- oder Orchestermesse auf Latein (wenn statt der Schola / des Chores das Volk singt, nennt man es Volkschoralamt)
- Stille Messe auf Latein[4831]

die Formen der Gemeinschaftsmesse:

- die Betmesse, bei der ein Vorbeter die Übersetzung der lateinischen Texte oder deren Paraphrasierung vortrug
- die Bet-Singmesse, in der die Lieder zum gemeinsam gebeteten oder von einem Vorbeter vorgetragenen deutschen Text hinzugefügt wurden. Der Priester las zeitgleich die Texte lateinisch am Altar.
- die Singmesse, bei der zur lateinischen Liturgie deutsche Lieder oder Liedreihen gesungen wurden.
- das Deutsche Hochamt, bei dem das lateinische Ordinarium durch deutsche Lieder ersetzt wurde[4832] Diese Form wurde von nicht wenigen deswegen als besonders geeignet empfunden, weil der Zelebrant die Texte des Propriums und des Ordinariums nach dem traditionellen Ritus sowieso still betet (dupliziert).

Seit dem Jahr 1943 stand zudem fest, daß auch das sogenannte Deutsche Hochamt vom Heiligen Stuhl toleriert wurde.[4833] Allerdings war es eigentlich den seit Papst Pius X. kontinuierlich verfolgten Bemühungen des Hl. Stuhls, der Gregorianik ihren rechten Platz wieder zukommen zu lassen, entgegen.[4834] Die anderen Formen hatten den Nachteil, daß das Handeln des Priesters und jenes der Mitfeiernden sich gewissermaßen parallel vollzog und kaum berührte und sich in der Mentalität die Grundform der Messe vom Hochamt in Richtung gelesener Messe verschob.

Der Heilige Stuhl selbst hat in der unmittelbaren Vorbereitungszeit des Konzils noch einmal wichtige, die Liturgie betreffende gesamtkirchliche Vorgaben erlassen. Zu nennen sind hier die Instruktion der Hl. Ritenkongregation „De Musica sacra et sacra Liturgia“ vom 3. Sep-

---

4831 Vor allem in anderen Ländern gab es noch die Missa dialogata auf Latein.

4832 Vgl. dazu: Balthasar Fischer, Das „deutsche Hochamt“, in: LJ 3 (1953) 41–53.

4833 Formell wurde dies durch den Hl. Stuhl 1943 toleriert. Siehe: Schreiben der Staatssekretarie Sr. Heiligkeit vom 24. 12. 1943 an Kardinal Bertram [Dokument], in: LJ 3 (1953) 108–110.

4834 Vgl. zu einer wichtigen Bewegung im Sinne dieses Anliegens: Gabriel Steinschulte, Die Ward-Bewegung. Studien zur Realisierung der Kirchenmusikreform Papst Pius X. in der 1. Hälfte des 20. Jh. (Kölner Beiträge zur Musikforschung 100 = Dissertation Köln 1979), Regensburg 1979.

tember 1958[4835] und das Motu Proprio „Rubricarum instructum“ Papst Johannes XXIII. vom 25. Juli 1960[4836], das mit den dazugehörigen Rubriken[4837] und der Kalenderreform[4838] sowie sich daraus ergebenden Veränderungen[4839] die Grundlage der Ausgaben von Missale und Brevier des sogenannten Stands von 1962[4840] bildet.[4841]

Papst Johannes XXIII. verweist für die altiora principia der liturgischen Erneuerung[4842] auf das kommende Konzil. Einen wesentlichen Hinweis darauf, wie er selbst sich die Zukunft der Liturgie gedacht hat[4843], finden wir in seiner Apostolischen Konstitution „Veterum Sapientia“, die er eigens auf dem Hochaltar des Petersdomes feierlich ausfertigen wollte.[4844] Sie ist ein eindringlicher Akt dieses Papstes, das Latein in der Liturgie und als Sprache des Theologiestudiums beizubehalten.[4845]

Die deutschen Bischöfe reagierten 1961 auf die römischen Dokumente mit eigenen Richtlinien, die die universalkirchliche Vorgabe mit der eigenen Tradition in Einklang bringen wollten.[4846] Gegenüber dem Dokument von 1958 insistierte man hier für die konkrete Feier-

[4835] Instructio de musica sacra et sacra liturgia ad mentem litterarum encyclicarum Pii Papae XII. „Musicae Sacrae Disciplina“ et „Mediator Dei“, in: AAS 50 (1958), 630-663. Approbiert in forma specifica.

[4836] Ioannes XXIII., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Rubricarum instructum“, in: AAS 52 (1960), 593-595.

[4837] S. Congregatio Rituum, Decretum generale, in: AAS 52 (1960), 596 und eadem, Rubricae Breviarii et Missalis Romani, in: AAS 52 (1960), 597-685, in den Büchern auch Codex Rubricarum genannt.

[4838] S. Congregatio Rituum, Calendarium Breviarii et Missalis Romani, in: AAS 52 (1960), 686-705.

[4839] S. Congregatio Rituum, Variationes in Breviario et Missali Romano, in: AAS 52 (1960), 706-721.

[4840] Dieser wird mit Papst Johannes Paul II. zum Maßstab der Indulte über den Gebrauch der traditionellen Liturgie. So heißt es etwa im Errichtungsdekret der Priesterbruderschaft St. Petrus: „Sodalibus Fraternitatis Sancti Petri necnon aliis sacerdotibus, qui in Domibus Fraternitatis hospites sint vel in ipsius ecclesiis ministerium sacrum exerceant, usus conceditur librorum liturgicorum iam anno 1962 vim habentium.“ Pontificia Commissio Ecclesia Dei, Decretum Erectionis, Protokollnummer 234/88. (Siehe Archiv der Priesterbruderschaft St. Petrus, Generalat Fribourg). Seit Papst Benedikt XVI. gilt dieser Stand als Maß für die forma extraordinaria des Römischen Ritus.

[4841] Das Martyrologium Romanum wurde an die Kalenderreform angepaßt. Siehe: S. Congregatio Rituum, Variationes in Martyrologio Romano, in: AAS 52 (1960), 722-729. Auch das Pontificale Romanum wurde damals in seinem zweiten Teil revidiert. Darüber informiert eine Notiz über die Tätigkeit der Hl. Ritenkongregation vom 15. März 1960. Siehe: Diarium Romanae Curiae, in: AAS 52 (1960), 363-368, hier: 364. Die neue Editio Typica erschien 1961.

[4842] „Re itaque diu ac mature examinata, in sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instau- rationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico Patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii ac Missalis emendationem diutius non esse protrahendam.“ Ioannes XXIII., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Rubricarum instructum“, in: AAS 52 (1960), 593-595, hier: 594.

[4843] Dies sei auch mit Blick auf die Intention dieses Papstes festgehalten, die der Auslegung der Schule von Bologna zufolge als ein wesentlicher Interpretationsmaßstab des II. Vaticanums gilt. Vgl. zu diesen Kriterien: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 13.

[4844] Ioannes XXIII., Constitutio Apostolica „Veterum Sapientia“, in: AAS 54 (1962), 129-135.

[4845] „Paterna iidem sollicitudine caveant [Sacrorum Antistites et Ordinum Religiosorum Summi Magistri, Anm. S.C.], ne qui e sua dicione, novarum rerum studiosi, contra linguam Latinam sive in altioribus sacris disciplinis tradendis sive in sacris habendis ritibus usurpandam scribant, neve praeiudicata opinione Apostolicae Sedis voluntatem hac in re extenuent vel perperam interpretentur.“ Ebd. 133.

[4846] Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der Heiligen Messe in Gemeinschaft [Dokument], in: LJ 11 (1961) 243–256. Joachim Schmiedl geht nur allgemein auf die Anpassungen ein, die die bischöflichen Richtlinien nach der römische Instruktion von 1958 erfuhren, ohne Details zu behandeln. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 110 und 123[79]. Er verweist darauf, daß die Grundlage dieser Richtlinien ein 1942 durch die Bischöfe von Mainz (Stohr) und Passau (Landersdorfer) für die Liturgische Kommission verfaßtes Dokument war. Ebd. 123 und 123[79].

gestalt vor allem auf der Hochamtsregel, was etwa in der Missa lecta die gemeinsame Antwort aller Gläubigen beim Stufengebet ausschloß.[4847] Die deutsche Sprache als Teil der Meßliturgie selbst war seit 1959 nur für die Karwoche und das Triduum gestattet.[4848] Dies war der Stand der Liturgie am Vorabend des Konzils.

Als erster Schritt hin zur Verwirklichung der Liturgiereform kann von Seiten Papst Pauls VI. sein Motu Proprio „Sacram Liturgiam“ vom 25. Januar 1964 gelten[4849], mit dem er einige Details der Reform bereits in Kraft setzt und eine Kommission für das Gesamtprojekt ankündigt.[4850] Diese setzt er als „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia“ am 29. Februar desselben Jahres ein.[4851]

Die deutschen Bischöfe wurden nun noch vor den römischen Instanzen in puncto Liturgiereform aktiv:

> „Das geschah in eigener Initiative der deutschen Bischöfe und in enger Abstimmung mit dem römischen ‚Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia‘. Bereits bei ihrer Vollversammlung vom 17. bis 19. Februar 1964 in Hofheim/Taunus konstituierte sich die Fuldaer Bischofskonferenz einstimmig als ‚auctoritas territorialis‘ für Deutschland und gab die Erlaubnis zum Vortrag der Schriftlesungen und Fürbitten in deutscher Sprache.“[4852]

Die Bischöfe veröffentlichten hierbei auch zwei Eingaben an den Heiligen Stuhl, die zum Ziel hatten, die Landessprache auch für die Orationen zu gestatten und die Perikopenauswahl zu erweitern.[4853] Joachim Schmiedl kommentiert:

> „Ob mit der Veröffentlichung dieser Anträge vor der Genehmigung durch die römischen Behörden Druck ausgeübt werden sollte? Auf jeden Fall nehmen die deutschen Bischöfe die Dynamik des Konzils zum Anlass, im ihre bereits seit den 1950er Jahren eingeschlagene Linie einer konsequenten liturgischen Reform weiterzuführen.“[4854]

4847 Schmiedl bemerkt, daß „das Heilige Offizium mit Schreiben an Kardinal Frings vom 23. Dezember 1958 ausdrücklich teilkirchliche Abweichungen als Privilegien erlaubte.“ (Ebd., 123[79]).

4848 Vgl. Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie der Karwoche. Sacra Rituum Congregatio [Dokument], in: LJ 9 (1959) 121.

4849 Paulus VI., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Sacram Liturgiam“, in: AAS 56 (1964), 139-144.

4850 Vgl. Paulus VI., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Sacram Liturgiam“, in: AAS 56 (1964), 139-144, hier: 140.

4851 Vgl. Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien [2]2015, 318. Hier auch detaillierte Informationen über die Leitung dieses Dikasteriums und den Beginn seiner Arbeit. Vgl. auch: Piero Marini, A challenging reform. Realizing the Vision of the Liturgical Renewal 1963-1975, hg. von Mark R. Francis C.S.V., John R. Page, Keith F. Pecklers S.J., Minnesota 2007, 15-36, besonders: 19-29.

4852 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 117. Der Text findet sich unter: Dekret der deutschen Bischofskonferenz: Muttersprache bei der Feier der heiligen Messe [Dokument], in: LJ 14 (1964) 259.

4853 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 118.

4854 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 118.

Dabei ging es den Bischöfen um eine Erneuerung des liturgischen Lebens unter dem Aspekt der Pastoral und der actuosa participatio fidelium. Maßgeblich war eine Untersuchung von Bischof Hermann Volk von Mainz über „Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes“[4855], die stark von der Mysterientheologie Odo Casels bestimmt ist. Praktisch bedeutete die Haltung des Episkopates: „Der lateinische Gottesdienst solle erhalten bleiben, Neues jedoch hinzukommen.“[4856] Es war also bei allem Reformeifer des deutschen Episkopates keineswegs an eine totale Ersetzung des Bisherigen gedacht.[4857]

Am 26. September 1964 wurde als ein gemeinsam von Ritenkongregation und Liturgierat verantwortetes Dokument die Instruktion „Inter Oecumenici“[4858] erlassen. Sie dekretiert noch keine neuen liturgischen Bücher, vielmehr beschreibt sie verschiedene Prinzipien der Reform und verfügt erste bedeutende Änderungen an der Liturgie in ihrem Stand von 1962. Die neuen Rubriken treten mit dem 7. März 1965 – damals dem 1. Fastensonntag – in Kraft und erforderten eine Neuausgabe des Ordo Missae. Am 27. Januar wurde dementsprechend mit Dekret der Hl. Ritenkongregation[4859] und des Liturgierates eine neue Editio typica des Ordo Missae und des Ritus servandus promulgiert. Wie die Instruktion zur Reform so bezieht sich auch dieses Dekret formalrechtlich noch immer auf die Editio typica des Missales von 1962, das damit zumindest in den nicht ersetzten Teilen weiterbesteht.

4855 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 118. Siehe auch die erweiterte Publikation: Hermann Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio de Sacra Liturgia, Mainz ^{2}1965. Scmiedl gibt einen Überblick über die Liturgiereform in ihrer Anfangsphasse in den Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe. Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 119-123. Es ergibt sich ein durchaus differenziertes Bild.

4856 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 119.

4857 Vgl. dazu etwa die Aussagen von Kardinal Frings in seinem Fastenhirtenbrief von 1965 zur Einführung der Änderungen: „Auf dem Wege der liturgischen Erneuerung, die das Konzil beschlossen hat, wird ein großer Schritt getan. Jahrhundertealte, vertraute Formen werden abgelöst. Neben das Lateinische, das seit mehr als anderthalb Jahrtausend die Messe der abendländischen Kirche geprägt hat, tritt der Gebrauch der Muttersprache. Wir sind Zeugen eines tiefgreifenden Wandels. Wir erfahren den raschen Übergang von strenger Einheitlichkeit zu wachsender Vielfalt.“ Zitiert nach: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 124. Dies zeigt sich etwa auch im Amtsblatt der damals neu errichteten Diözese Bozen-Brixen, das die klassischen Formen der Messfeier auf die reformierte Liturgie anwendet. So spricht man von „drei Formen des Amtes“ (im Original als Zwischenüberschrift in Majuskeln) und unterscheidet „das lateinische Amt“, bei dem die Lesungen in der Muttersprache erlaubt (!) sind, sodann „[d]as Amt in der lateinisch-muttersprachlichen Form“, was in etwa dem alten ‚Deutschen Hochamt' entspricht und „[d]as Amt in der Muttersprache“, wobei die Gesangsteile (!) des Priesters sowie die Gesänge des Propriums und des Ordinariums in der Muttersprache gesungen werden. Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 6, 278. Neues also kommt schlicht zum Gewohnten hinzu. In seinem Fastenhirtenbrief von 1966 geht der damalige Bischof und Konzilsvater Dr. Joseph Gargitter von der erfolgten Liturgiereform aus: „Da die neue Liturgie schon gut eingeführt ist, soweit es um die äußere Neuordnung und den Gebrauch der Muttersprache geht, müssen wir jetzt sehr darauf bedacht sein, daß wir das vom Konzil gewünschte innere Mitleben mit der Liturgie nicht vernachlässigen.“ Bischof Dr. Joseph Gargitter, Fastenhirtenbrief 1966, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 2, 51-56, hier: 53.

4858 S. Congregatio Rituum, Instructio „Inter Oecumenici“, in: AAS 56 (1964), 877-900. Unterzeichnet ist sie auch von Giacomo Kardinal Lercaro, dem damaligen Präsidenten des Liturgierates.

4859 Vgl. Decretum: Ordo Missae, «Ritus servandus in celebratione Missae» et «De defectibus in celebratione Missae occurrentibus» eduntur. AAS 57 (1965) 408f.

Die deutschen Bischöfe veröffentlichten am 20. Januar 1965 entsprechende neue Richtlinien.[4860] Aufgrund dieser Entwicklung wurde sodann am 25. September 1965 ein dreibändiges „Altarmeßbuch“ für den deutschen Sprachbereich approbiert.[4861] In diesem Altarmeßbuch war die Landessprache mit Ausnahme des Canon Missae für fast alle liturgischen Vollzüge zugelassen. Es „war wesentlich das Werk des emeritierten Münchener Liturgiewissenschaftlers Josef Pascher.“[4862] Die Publikationsweise dieses Meßbuchs war zunächst von Provisorien bestimmt. So so lautet eines der Ergebnisse der das Missale vorbereitenden Arbeitssitzung der Liturgischen Kommission der deutschen Bischöfe: „Bis zum Erscheinen des 1. Bandes (Advent bis Aschermittwoch) bietet der Herder-Verlag Einlegeblätter für die Sonntage an. Für die Wochentage sollen die Priester auf den Schott zurückgreifen.“[4863]

Zu diesem Altarmeßbuch gab es auch eine eigene Leseordnung für die Werktage, die Votiv- und Totenmessen. Sie wurde für die Bistümer Deutschlands und der Schweiz vom Liturgierat mit Dekret vom 15. Oktober bzw. 25. November 1965 approbiert.[4864] Bemerkenswert ist, daß die verschiedenen Ländern zugestandene Werktagsleseordnung Unterschiede aufwies, also nicht einer einzigen römischen Vorgabe folgte.[4865]

4860 Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft (1965) [Dokument], in: LJ 15 (1965) 185–205 und Liturgische Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz. Ergänzungen zu den „Richtlinien“ vom 20. Januar 1965 [Dokument], in: LJ 15 (1965) 206–211.

4861 Es erschien als erstes Altarmissale im deutschen Sprachbereich nicht mehr beim eigentlichen Päpstlichen Verleger Friedrich Pustet in Regensburg, sondern beim Herder und beim Benziger Verlag, der die deutschen Texte aufgrund der Herausgabe des Volksmessbuches „Schott“ schnell zur Hand hatte. Pustet hatte hingegen noch 1964, und zwar mit dem Wappen Papst Pauls VI., eine Neuausgabe der Editio Typica von 1962 vorgelegt. Siehe zu diesem Interimsmissale: Vgl. dazu: Helmut Hoping, The *Ordo Missae* of 1965. The Latin-German Altar missal and Liturgical Renewal, in: J. E. Rutherford / J. O'Brien (Hg.), Benedict XVI. and the Roman Missal (Fota Liturgical Series 4), Dublin/New York 2013, 292-309; Hans-Jürgen Feulner, Der *Ordo Missae* von 1965 und das *Missale Romanum* von 1962, in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 103-142. Die Entscheidung für Herder-Benzinger wurde formell während der Arbeitssitzung der Liturgischen Kommission der deutschen Bischöfe im Februar 1965 getroffen. Vgl. Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 159f.

4862 Winfried Haunerland, München und die Liturgiereform. Eine Lokalgeschichtliche Perspektive auf das Zweite Vatikanische Konzil, in: Andreas R. Batlogg SJ / Clemens Brodkorb / Peter Pfister (Hg.), Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) im Spiegel Münchener Kirchenarchive. Begleitband zur Ausstellung des Erzbischöflichen Archivs München, des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten und des Karl-Rahner-Archivs München anlässlich des 50. Jahrestags der Konzilseröffnung (Schriften des Erzbistums München und Freising 16), Regensburg 2012, 201-214, hier: 211. Vgl dazu ausführlich: Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 158-170.

4863 Markus Roth, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011, 160. Roth wertet hier das entsprechende Sitzungsprotokoll aus.

4864 Vgl. Werktags-Perikopenbuch, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 11, 468.

4865 Das Amtsblatt der Diözese Bozen-Brixen sieht sich hierdurch vor ein Problem gestellt und bemerkt über den Vergleich zwischen deutschsprachigem und italienischem Perikopenbuch: „Dal confronto frai i due Lezionari risulta, che le pericopi scelte non corrispondono frai di loro nell'ordine in cui sono poste.“ Lezionario feriale, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 11, 468-469, hier: 469. Das Amtsblatt trifft dann konkrete Regeln zur Anpassung.

Gerade im Kontext der Herausgabe dieses Meßbuches (und weiterer entsprechenden Ausgaben in anderen Ländern[4866]) zeigt sich deutlich ein der Liturgiereform zugrundeliegendes Problem. In den verschiedenen mit ihr befaßten Dikasterien herrschte keineswegs Einmütigkeit bezüglich des Ziels. Dabei ist vor allem festzuhalten, daß die Zusammenarbeit von Liturgierat und Hl. Ritenkongregation alles andere als konfliktfrei war.[4867] Während ersterer weit einschneidendere Veränderungen verfolgte, sah die Ritenkongregation die Reform der Meßliturgie „als abgeschlossen“[4868], eine Haltung, die sich offensichtlich mit jener des damaligen Kardinalstaatssekretärs Amleto Giovanni Kardinal Cicognani deckte.[4869] Allerdings war des dem „direkt dem Papst unterstellten Liturgierat“[4870] ein Leichtes, seine Ziele weiterzuverfolgen.[4871]

So kam es gewissermaßen ununterbrochen zu weiteren und größeren Änderungen an der Liturgie. Zunächst betraf dies einzelne für den liturgischen Vollzug bestimmte Übersetzungen.[4872]

Auch die Struktur der Bischofskonferenz änderte sich. „Am 02. März 1966 gaben sich die deutschen Bischöfe auf ihrer Vollversammlung in Hofheim/Taunus ein Statut und errichteten damit die Deutsche Bischofskonferenz.“[4873] Eingeleitet wurde dieser Wechsel bereits durch die Wahl von Julius Kardinal Döpfner zum Vorsitzenden der deutschen Bischöfe im Jahr zuvor.[4874]

4866 Eine beeindruckende Übersicht, wie viele Ausgaben es schon gab, fndet sich in: Hans-Jürgen Feulner, Der *Ordo Missae* von 1965 und das *Missale Romanum* von 1962, in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 103-142, hier: 106[12].

4867 Vgl. dazu: Piero Marini, Il primo periodo di attività del „Consilium“. Prospettive e diffi- cultà, marzo–giugno 1964, in: EL 107 (1993) 401–439.

4868 Hans-Jürgen Feulner, Der *Ordo Missae* von 1965 und das *Missale Romanum* von 1962, in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 103-142, hier: 142. Feulner bemerkt zudem: „Die Ritenkongregation gab eine negative Antwort auf die Frage, ob weitere Änderungen im *Ordo Missae* bzw. eine vollständige Revision des *Missale Romanum* vorgesehen seien (siehe Notitiae 2 [1966] 32, Nr. 97), was zeigt, dass es in der Frage der Liturgiereform an der römischen Kurie wohl erhebliche Meinungsverschiedenheiten gab.“ Ebd. 142[147]. So auch: Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien [2]2015, 320.

4869 Vgl. Hans-Jürgen Feulner, Der *Ordo Missae* von 1965 und das *Missale Romanum* von 1962, in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 103-142, hier: 142. Hier auch der Hinweis auf einen Brief des Staatssekretärs an den Erzabt von Beuron vom 28. Mai 1966.

4870 Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien [2]2015, 320.

4871 Die weiteren Arbeitstreffen der betreffenden Unterkommission bis 1967 behandelt: Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien [2]2015, 321f.

4872 Für den deutschen Sprachbereich in den Jahren 1965 und 1966 siehe: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 124f.

4873 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 162.

4874 „Die Plenarkonferenzen der deutschen Bischöfe am 12./13. November und 2./3. Dezember 1965 haben während der letzten Konzilssession im Campo Santo Teutonico in Rom bereits die Initiative zur förmlichen Errichtung ergriffen. Mit der Wahl des Münchner Kardinals Julius Döpfner am 2. Dezember 1965 zum Vorsitzenden der Deutschen Bi-

Einen weiteren großen Schritt zur Veränderung der bestehenden Liturgie bedeutete die Instructio altera „Tres abhinc annos“[4875], die die Hl. Ritenkongregation und der Liturgierat am 4. Mai 1967 erließen.[4876] In diesem Dokument wurde auch der Canon Missae in in der Landessprache – abhängig von der jeweiligen bischöflichen Approbation – prinzipiell erlaubt. Im Jahr 1968 wurden mehrere Präfationen und drei neue Eucharistische Hochgebet durch die Ritenkongregation approbiert.[4877] Formell bestand auch bis dahin die Editio typica des Meßbuchs von 1962 als solche fort, freilich sehr stark verändert.[4878] Allerdings zielte nun die Intention des Liturgierates auf zumindest mögliche weitere Veränderungen im Ordo Missae durch die Präsentation der Missa normativa bei der römischen Bischofssynode von 1967.[4879]

Mit der Apostolischen Konstitution „Missale Romanum“[4880] vom 3. April 1969 (mit Rechtskraft für den 30. November desselben Jahres) führte Papst Paul VI. dann ein neues Meßbuch ein, allerdings ohne, daß dieses schon als solches vorlag. Die sich daraus ergebende Situation regelte eine Instruktion der Hl. Gottesdienstkongregation vom 20. Oktober 1969, also erst einige Monate nach der Apostolischen Konstitution selbst.[4881] Es regelte auch den Weitergebrauch des bisherigen Missales.[4882]

---

schofskonferenz und damit zum Nachfolger des Kölner Kardinals Joseph [sic!] Frings, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, beginnt die Geburtsstunde der Deutschen Bischofskonferenz.“ Karl Kardinal Lehmann, Vorwort, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz. Band 1 (1965-1968), Köln 1998, V.

4875 S. Congregatio Rituum, Instructio altera „Tres abhinc annos“, in: AAS 59 (1967), 442-448.

4876 Die weiteren Reformschritte behandelt im Detail: Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien ^{2}2015, 322-326.

4877 Preces Eucharisticae et Praefationes, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

4878 Das Dokument selbst bezieht sich auf den Codex Rubricarum von 1960. Vgl. die Behandlung der Orationen in: S. Congregatio Rituum, Instructio altera „Tres abhinc annos“, in: AAS 59 (1967), 442-448, hier: 444.

Den Bezug zum Missale von 1962 zeigt auch ein Kommentar des Sekretärs des Liturgierates zu „Tres abhinc annos“: „L'esperienza del volgare e la celebrazione «versus populum» hanno mostrato che alcuni particolari rituali non sono più sostenibili, e possono essere facilmente emendati senza toccare i libri liturgici attuali, e in armonia con le linie direttive della riforma.“ Annibale Bugnini, Commento in: OR 07.05.1967, abgedruckt in und zitiert nach: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus III, Nr. 5, 188-192, hier: 188. Auch Bugnini bezieht sich in diesem Beitrag deutlich auf den Codex Rubricarum von 1960.

4879 „Ogni particolare è stato studiato in armonia all‘ *Ordo Missae*, che sarà presentato al prossimo Sinodo.“ Annibale Bugnini, Commento in: OR 07.05.1967, abgedruckt in und zitiert nach: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus III, Nr. 5, 188-192, hier: 190.

4880 Paulus VI., Constitutio Apostolica „Missale Romanum“, in: AAS 61 (1969), 217-222.

4881 S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753.

4882 Diesen war mit Erlaubnis ihrers Ordinarius gestattet, „ritus et textus, qui nunc [20. Oktober 1969 !, Anm. S.C.] sunt in usu retinere.“ S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753, hier: 753. Erst Papst Johannes Paul II. wird für die Frage des traditionellen Ritus den Stand von 1962 (!) festlegen.

Am 6. April 1969 veröffentlichte die Hl. Kongregation für den Gottesdienst den neuen „Ordo Missae“ und die „Institutio Generalis“[4883] in einem Band.[4884] Durch die Institutio sollten die „Rubricae generales“, der „Ritus servandus in celebratione et in concelebratione missae“ und die Abhandlung „De defectibus in celebratione missae occurrentibus“ des vorhergehenden Meßbuches (von 1962 mit Ordo missae von 1965 und den Variationen von 1967) ersetzt werden.[4885]

Gegen den neuen Ordo Missae und die Institutio richteten mehrere Kardinäle und Bischöfe mit Blick auf die hierin nicht präsente Lehre des Tridentinums über das Meßopfer schwere doktrinelle Vorwürfe.[4886] Als am 26. März 1970 endlich die Editio typica erschien, war die Institutio zum Teil korrigiert.[4887]

Am 25. Mai 1969 wurde von der Hl. Kongregation für den Gottesdienst die neue Perikopenordnung approbiert.[4888]

Es war den Lokalkirchen in einem gewissen Rahmen überlassen, mit welcher Übergangsfrist das Meßbuch in ihrem Jurisdiktionsbereich zum Gebrauch gelangen sollte.[4889] Die Deutsche Bischofskonferenz beschloß auf ihrer Herbstvollversammlung 1969 die Einführung des neuen Römischen Meßbuches zum 30. November, dem 1. Advent. Diese Einführung war zunächst fakultativ und man setzte „ein[e] Übergangsfrist von zwei Jahren“[4890] fest. Wegen der noch ausstehenden römischen Editio typica kam es dabei zu weiteren Übergangslösungen. Jürgen Bärsch bemerkt:

> „[M]it der *Institutio Generalis Missalis Romani* und dem *Ordo lectionum Missae* lagen die wesentlichen Teile vor, so dass zum 1. Adventssonntag 1969 in vielen Pfarreien des deutschen Sprachgebietes die neue Messordnung einschließlich der neuen Leseordnung, die allerdings sofort verpflichtend zu übernehmen war, eingeführt werden konnte.“[4891]

4883 Vgl. Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien [2]2015, 325.

4884 Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Ordo Missae. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

4885 Vgl. S. Congregatio Rituum, Decretum in: Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Ordo Missae. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 5.

4886 Vgl. Alfredo Ottaviani / Antonio Bacci, Kurze kritische Untersuchug des neuen „Ordo Missae“, Stuttgart 2009.

4887 Zum weiteren Verlauf der Meßbuchreform siehe: Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien [2]2015, 326-332.

4888 Vgl. S. Congregatio pro Culto Divino, Decretum De Ordine lectionum Scripturae Sacrae in Missa adhibendo, in: AAS 61 (1969), 548-549.

4889 Die Frist galt vom 30. November 1969 bis zum 28. November 1971. Vgl. S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753, hier: 750.

4890 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 131.

4891 Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.),

In den Diözesen gab es gemäß der römischen Vorgabe[4892] Anleitungen, wie der neue Meßordo noch mit dem vorhergehenden Altarmeßbuch von 1965 zu feiern sei.[4893] Im Druck erschien die neue Ordnung der Gemeindemesse zunächst als letztes Supplement dieses dreibändigen Buches.[4894] Der neue Kalender war ab Neujahr 1970 verpflichtend.[4895] Auch er enthielt wegen des noch ausstehenden neuen Missales Anweisungen, wie die neue Klassifizierung der liturgischen Tage auf die Bücher von 1965 anzuwenden ist.[4896]

Die Arbeit am neuen deutschen Meßbuch erfolgte sodann konkret über die Publikation von Studienfaszikeln, „von denen bis 1973 acht Hefte vorlagen.“[4897] Diese Texte waren ausdrücklich, und zwar mit römischer Erlaubnis, zur Erprobung und späteren Verbesserung gedacht.[4898] „Ein solches Verfahren hatte es in der abendländischen Geschichte der liturgi-

---

Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 152. Bärsch ist dahingehend zu korrigieren, daß die Einführung der neuen Leseordnung von Rom aus nicht sofort verpflichtend war und eine solche Verpflichtung auch nicht für das gesamte deutsche Sprachgebiet galt. Die römische Instruktion sagt klar: „Singulae Conferentiae Episcopales diem statuant a quo novus Ordo lectionum adhiberi possit aut debeat.“ S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753, hier: 752.

Für die Diözese Bozen-Brixen ist die Verwendung der neuen Ordnung beispielsweise eine Kann-Bestimmung. Zudem heißt es ausdrücklich: „Die Leseordnung des alten Missale und der bisherigen Perikopenordnung für die Werktage [der deutschen Bischöfe von 1966, Anm. S.C.] bleiben einstweilen noch in Gültigkeit.“ Liturgische Neuordnung für Ritus u. Leseordnung der Meßfeier, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus V, Nr. 11, 279-282, hier: 281. Dies ist ebenso in Einklang mit der römischen Vorgabe. Vgl. S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753, hier: 752.

Das Mißverständnis Bärsch ergibt sich vielleicht aus der Formulierung, mit der das neue Lektionar approbiert wurde, wenn es heißt: „Sacra igitur haec Congregatio pro Cultu Divino, de speciali man- dato Summi Pontificis, eundem Ordinem lectionum Missae promulgat, statuens ut a die 30 novembris, dominica prima Adventus, huius anni 1969 vigere incipiat. Adhibebitur autem proximo anno liturgico, series B lectionum dominicalium et series II prioris lectionis in feriis «per annum».“ S. Congregatio pro Culto Divino, Decretum De Ordine lectionum Scripturae Sacrae in Missa adhibendo, in: AAS 61 (1969), 548-549, hier: 549. Vielleicht hatte man schlicht zwischen diesem Dokument vom Mai und jenem vom 20. Oktober desselben Jahres über die schrittweise Inkraftsetzung des neuen Missales auch die Vorgangsweise geändert.

4892 Vgl. S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753, hier: 752.

4893 Vgl. Liturgische Neuordnung für Ritus u. Leseordnung der Meßfeier, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus V, Nr. 11, 279-282.

4894 Vgl. Liturgische Neuordnung für Ritus u. Leseordnung der Meßfeier, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus V, Nr. 11, 279-282, hier: 279.

4895 Vgl. S. Congregatio Rituum, Decretum in: Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 5-6, hier: 5 und konkret auf lokaler Ebene z. B.: Liturgische Neuordnung für Ritus u. Leseordnung der Meßfeier, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus V, Nr. 11, 279-282, hier: 282. Er wurde als eigenes Buch veröffentlicht: Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

4896 „Dum vero novum Breviarium novumque Missale, ad normam Constitutionis de sacra Liturgia instaurata exspectantur, novum Calendarium generale libris liturgicis in praesens vigentibus aptandum est prout sequitur“. S. Congregatio Rituum, Decretum in: Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 5-6, hier: 5.

4897 Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 153.

4898 Vgl. Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 153f.

schen Bücher noch nicht gegeben.“[4899] Durch die Erprobung waren unterschiedlichste Ebenen des kirchlichen Lebens an diesem Prozeß beteiligt. Bärsch kommentiert dies ausdrücklich im Kontext des damaligen gesellschaftlichen Prozesses der ‚Demokratisierung‘.[4900] Dies ist zugleich ein Begriff, der sich auch in Ratzingers Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit spiegeln sollte.[4901]

Nicht vergessen darf man den liturgischen abusus, der immer mehr um sich griff und sich etwa in der Verwendung selbstgemachter Texte und Riten zeigte.[4902] Nicht ohne Grund reagierte Papst Paul VI. in einer Ansprache vor dem Liturgierat mit deutlichen Worten gegen willkürliche Experimente und das Schlagwort der Entsakralisierung.[4903] Auch soll eigens betont werden, daß die deutschen Bischöfe die Reformen der Liturgie durchaus mit Hirtenworten begleiteten, wobei es ihnen um eine Vertiefung des liturgischen Lebens in all seinen Dimensionen und, vor allem in der späteren Phase, um die Zurückweisung der Mißbräuche in der Meßliturgie ging.[4904]

Der amtliche Weg fand schließlich einen vorläufigen Abschluß durch die bischöfliche Approbation des neuen deutschen Meßbuchs:

> „Am 23. September 1974 versammelten sich die deutschsprachigen Bischöfe zu einer eigenen Sitzung in Salzburg, um das deutsche Messbuch zu approbierten [sic!]. Am 10. Dezember 1974 konfirmierte dann die Gottesdienstkongregation das Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes.“[4905]

4899 Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 154. Bärsch begründet es seinerseits mit den Erfordernissen der Landessprache, was allerdings auch fragwürdig erscheint, wenn man den historischen Fall des Übergangs vom Griechischen zum Lateinischen berücksichtigt.

4900 Vgl. Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 155f.

4901 Vgl. Joseph Ratzinger, Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186.

4902 Vgl. Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 149 und 155f.

4903 Paul VI., Ansprache zur Elften Vollversammlung des Consilium am 14. Oktober 1968, in: AAS 60 (1968), 732-737, vor allem: 735.

4904 Siehe dazu: Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 113-137.

4905 Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177, hier: 157.

Das deutsche Meßbuch erschien 1975 im Druck,[4906]im selben Jahr, in dem Paul VI. in Rom bereits die Editio typica altera seines Missales approbierte.[4907]

Wenn wir auf die Umsetzung der Liturgiereform in deutschen Landen schauen, dann waren die von den Gläubigen wohl am meisten bemerkten Änderungen der Wegfall des Lateins und die Einführung des Zelebrationsaltares versus populum. Besonders die neue Altargestaltung fand sich schnell auch in den kleinsten Kirchen und Kapellen. Ins Gedächtnis der Gläubigen der damaligen Zeit eingeschrieben haben sich freilich auch Experimente, Mißbrauch und Kontroversen.

Daß Änderungen an der Liturgie im Verlauf der Reform nicht immer an die Herausgabe eines revidierten Buches gebunden waren[4908] und manche Teile des Altarmeßbuchs von 1965 etwa als Blattsammlung erschienen, daß es zudem eine ausdrückliche, und nicht gerade kurze Phase der Erprobung bei der Gestaltung des neuen deutschen Meßbuchs gab, wirkte sich in der Praxis für die Liturgie negativ aus, insofern man mit immer neuen Änderungen rechnen mußte und die heiligen Riten für gestaltbar hielt. Der Bereich der Musica Sacra war dabei nochmals ein eigens umkämpftes Gebiet.[4909] Von großem Nachteil war zudem die Handlungsweise römischer Instanzen, die untereinander unterschiedliche Ziele verfolgten und sich wohl auch zu oft der Macht des Faktischen beugten. Schließlich war die Liturgiereform von schweren doktrinellen und fachlichen Kontroversen und begleitet. In der Mentalität der Zeit ergab sich fast zwangsläufig jene Auflösung der Form, die Ratzinger bald nach dem Konzil bemängelte.

Auf diesem Hintergrund wenden wir uns nun wieder den Beiträgen Ratzingers zu. Dabei müssen wir uns jeweils den Zeitplan der Liturgiereform vor Augen halten, den wir gerade behandelt haben, um seine Worte im rechten Kontext zu verstehen und zu begreifen, was er wann wollte oder gegen was er konkret reagierte.

4906 Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 1. Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch, Einsiedeln/Köln/Freiburg/Basel/Regensburg/Wien/Salzburg/Linz 1975; 2. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Einsiedeln/Köln/Freiburg/Basel/Regensburg/Wien/Salzburg/Linz 1975.

4907 Vgl. Helmut Hoping, Mein Leib für Euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien ^{2}2015, 326.

4908 Vgl. etwa: „In den Folgemonaten erschienen in rascher Folge bischöfliche Erlasse, die sich zum Teil auf eine Vereinfachung und größere Klarheit der Rubriken bezogen, zum Teil auf die Einführung deutscher Übersetzungen bislang lateinisch gesprochener Akklamationen.“ Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 124f.

4909 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 126-129.

3.4.4.2.1.1 Weltoffene Kirche? (1966)[4910]

Im Jahr 1966 hält Joseph Ratzinger einen Vortrag auf Einladung der Katholischen Studentengemeinde Aachen zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Welt mit Blick auf das Konzil. Auch hierin finden sich einzelne Aspekte, die für unsere Untersuchung von Bedeutung sind.

Ratzinger betont die grundsätzliche Neuorientierung des Konzils in bezug auf das Verhältnis von Klerus und Laien in der Liturgie. Dabei verweist er als vorkonziliares Beispiel auf das Handbuch von Ludwig Eisenhofer (1871–1941), in dem die Teilnahme der Laien an der hl. Liturgie als „»akzidentiell«“ für deren „eigentliches Wesen“[4911] beschrieben wurde. Er bemerkt dazu mit recht scharfen Worten:

> „Der beschriebene Liturgiebegriff entspricht eher jenen heidnischen Auffassungen, nach denen die gottesdienstliche Aktion zur Beruhigung der Götter allein durch die Priester gesetzt wird, deren Aufgabe es ist, diesen Teil der öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen.“[4912]

Damit ist klar, daß er auch in diesem Beitrag wie in all den anderen jener Jahre noch um Abgrenzung zum religionsgeschichtlichen Kultbegriff bemüht ist, um das Neue des Christentums herauszustellen:

> „Christliche Liturgie dagegen bedeutet die gemeinsame Anbetung Gottes durch die Getauften im gemeinsamen Zu-Tisch-Sitzen mit dem auferstandenen Herrn. Für sie ist gerade kennzeichnend, dass sie alle umfasst, dass sie, wenn auch in unterschiedlicher Funktion, von allen gesetzt wird, weil alle Leib des Herrn sind.“[4913]

Hier argumentiert er wie so oft vom eucharistisch grundgelegten Kirchenbegriff her. Bemerkenswert ist aber seine weitere Argumentation. Die eigentliche Begründung des eben geschilderten Sachverhaltes sieht er im Leiden Christi extra portam, wie es der Hebräerbrief schildert.[4914] Dies bringt Ratzinger in Zusammenhang mit Mt. 5,23f. und der Pflicht zur brüderlichen Versöhnung vor der Darbringung des Opfers. Er bemerkt:

> „Bedeutet das außerhalb der Stadt errichtete Kreuz nicht auch dies, dass sich Gott in Christus auf den Weg gemacht hat zu seinen unversöhnten Kindern, denen er entgegenging aus jener Liebe heraus, die nicht wartet, bis der andere – der Schuldige! - den ersten Schritt tut? Und bedeutet nicht beides zusam-

---

4910 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002. Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den Joseph Ratzinger am 23. Juni 1966 in der Aula der Technischen Hochschule Aachen auf Einladung der dortigen Katholischen Hochschulgemeinde gehalten hat. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils, in K. Clasen / Theo Schäfer (Hg.), Der Mensch in der Hoffnung. Eine Vortragsfolge in der Katholischen Studentengemeinde Aachen, Aachen 1966, 71-96. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1218 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1232f .

4911 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 989.

4912 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 989f.

4913 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 990.

4914 Ratzinger gibt in der Fußnote zwar die Verse, nicht aber das Kapitel an. Vgl. Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 990[6]. Es handelt sich um Heb 13.

men, dass der christliche Gottesdienst immer in einem sehr radikalen Sinn »außerhalb der Mauern« stattfindet, dass er die Tempel- und Kirchenwände überschreitet, seinen Ort auf dem Weg zum anderen hin hat, in der Schande des Kreuzes, die doch nur die Form für die Demut der vollkommenen Liebe ist?“[4915]

Ratzinger wendet sich in der Fußnote[4916] dem Litteralsinn der Stelle des Hebräerbriefes zu, weist er aber mit Rücksicht auf 13,14 f. darauf hin, daß sich der Blick von dem ursprünglich gemeinten „*scandalum crucis*“ wende hin zu einem „Liturgiebegriff, für den Wohltun und Gemeinsinn »Opfer« sind, an denen Gott Wohlgefallen hat.“[4917] An dieser Stelle verweist er auf die diesbezüglichen Erkenntnisse zum Liturgieverständnis bei Augustinus, die er in seiner Promotionsschrift dargestellt hat.[4918]

Ratzinger würdigt die Erneuerung „der Theologie und Wirklichkeit des Gottesdienstes“ sehr positiv. Wie wir im Exkurs gesehen hatten, bezieht er sich hier notwendigerweise auf den damaligen Stand der Liturgiereform, also die Änderungen durch die Instruktion „Inter Oecumenici“ und den daraus hervorgegangenen Ordo Missae von 1965. Liturgie sei „kein Klerikerprivileg“ und sie „[darf] nicht in den Glasschrein einer kostbaren Geschichte eingeschlossen werden“. Vielmehr ist sie „vom Wesen her allgemeiner Gottesdienst“ und somit auch „Ausgangspunkt“ für „die Erneuerung der Theologie des Laientums“[4919]. Durch die liturgische Erneuerung „[wurde] die allgemeine Berufung und Befähigung zum Dienst der Anbetung gegenüber falscher Klerikalisierung wieder ins Licht gesetzt“[4920]. Dadurch sei auch „die missionarische Pflicht, die über der christlichen Anbetung liegt und die ihre Struktur bestimmen sollte, wieder sichtbar“[4921] geworden.

Es ist offensichtlich, daß hinter Ratzingers Kommentar wieder Kernanliegen der Liturgischen Bewegung stehen. Er richtet sich einmal mehr gegen ein museales Verständnis der Liturgie und einen falschen Klerikalismus, den er in der früheren Sicht mit Verweis auf Eisenhofer gesehen hatte. Offensichtlich ist aber auch, daß er keine weiteren Forderungen an eine noch zu erfolgende größere Reform der Liturgie stellt. Das ihm Wesentliche scheint nun umgesetzt.

4915 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 990f.

4916 Vgl. Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 990[6].

4917 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 990[6].

4918 Vgl. Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 990[6].

4919 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 991.

4920 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 991.

4921 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 991.

Im nicht direkt liturgischen, wohl aber heilsgeschichtlichen Zusammenhang bezieht sich Ratzinger in diesem Beitrag auch auf das Motiv der Übergabe (1 Kor 15, 27f).[4922] Hier geht es ihm um die „*christologische* Weltzuwendung“ mit dem Ziel der „*Verchristlichung* des Alls“. Demgegenüber könne „[*k]irchliche* Weltzuwendung“ keine „Verkirchlichung der ganzen Welt“[4923] bedeuten. Dies betont er in einer gewissen Distanzierung zu einer zu starken Inkarnationstheologie[4924] im Sinne der Subsidiarität, d.h. hier wegen der eigenen Bedeutung, die dem Weltlichen zukomme und wegen der Nicht-Identifikation von Kirche und Reich Gottes.[4925] Auf die sich daraus ergebenden vielfältigen Konsequenzen können wir hier nicht eingehen.[4926] Aber dieser Punkt ist in gewisser Hinsicht der komplementäre Teil zu Ratzingers Forderung nach Entweltlichung der Kirche.

Wenn wir Ratzingers kulttheologische Aussagen im vorliegenden Beitrag kurz zusammenfassen wollen, so geht es ihm ganz im Sinne der Liturgischen Bewegung um die wesentliche Einbindung aller Glieder der Kirche in den Vollzug der Liturgie. Er wendet sich gegen ein religionsgeschichtliches Verständnis des christlichen Gottesdienstes. Bemerkenswert sind zudem eine seine spirituelle Deutung einiger Details des Hebräerbriefes sowie der missionarische Akzent, der uns ja auch von seinen Konzilskommentaren her bekannt ist.

3.4.4.2.1.2 Der Katholizismus nach dem Konzil (1966)[4927]

Im Juli 1966 sprach Joseph Ratzinger auf dem ersten nachkonziliaren Katholikentag in Bamberg, der insgesamt noch von der positiven Grundstimmung der Konzilszeit bestimmt war, wenngleich sich bereits erste Konflikte im deutschen Katholizismus zeigten.[4928] Ratzinger thematisiert in seiner Rede prinzipiell die „drei Spannungsfelder der Liturgie, Weltbezo-

4922 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 996.

4923 Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 997.

4924 Vgl. Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 997.

4925 Vgl. Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 998.

4926 Zum Beispiel könne „die kirchliche Autorität nicht den wissenschaftlichen Sachverstand der Theologie ersetzen, sondern muss ihn noch einmal als solchen anerkennen und voraussetzen und kann nur auf ihm aufbauend, nicht gegen ihn die Verkündigung des Wortes und das Geltendmachen seines Anspruchs vollziehen.“ Joseph Ratzinger, Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002, hier: 998.

4927 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025. Dieser Beitrag ist die Rede, die Joseph Ratzinger am 14. Juli zum ersten nachkonziliaren Deutschen Katholikentag in Bamberg gehalten hat. In erweiterter Fassung wurde der Text 1969 in „Das neue Volk Gottes“ aufgenommen. Die JRGS übernehmen diese Version, in der der Autor vor allem durch ausführliche Fußnoten auf vorgebrachte Einwände reagiert. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Die Kirche nach dem Konzil, in: Auf Dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag, Paderborn 1966, 245-266. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1218 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1233.

4928 Vgl. Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 281f.

genheit und Ökumene[4929]“. So bietet sich uns hier viel Material für die Frage seiner Liturgietheologie und deren Entwicklung, sodaß wir ausführlich auf sie eingehen müssen. Wir beziehen uns an dieser Stelle auf die Erstveröffentlichung.[4930] Die 1969 erfolgte Erweiterung wird unter der chronologischen Behandlung von Ratzingers Liturgietheologie angeführt, weil sie den direkten Kontext des Konzils übersteigt und liturgiewissenschaftliche Fachfragen behandelt.

Ratzinger beginnt seine Analyse der Zeitsituation mit der Frage, wie sich das Verhältnis von Kirche und Welt seit dem Konzil darstelle, um dann auf die Enttäuschungen zu sprechen zu kommen, die die Nachkonzilszeit bislang geprägt haben:

> „Die Welt, die für einen Moment erstaunt aufgehorcht und sich mit freudiger Zustimmung dem Konzil zugewandt hatte, geht längst wieder ihren Geschäften nach, und zu guter Letzt ist die Kirche doch Kirche geblieben und der Glaube eher noch mühseliger, weil ausgesetzter, schutzloser geworden: Sei es, dass in dem Beifall von 1962 wirklich etwas aufgeklungen war von einer geheimen Sehnsucht, das Höhere und Ewige, das sich uns so sehr verbirgt, möchte nun fassbarer und näher werden, weniger verzäunt durch tausend Vorschriften und weniger verdeckt durch die Last der Vergangenheit, die auf dem liegt, was sich als Gottes Offenbarung uns anbietet – sei es, dass man sich in seiner eigenen Weltlichkeit bestätigt fühlte und von solchen Empfindungen her auf eine Verweltlichung der Kirche hoffte. Die Gläubigen aber sind weniger eins als zuvor“.[4931]

Darauf schildert Ratzinger die Spaltung der Gläubigen in solche, in deren Augen das II. Vaticanum nicht weit genug ging und solche, für die es „ein Ärgernis, Preisgabe der Kirche an den Ungeist einer Zeit“ sei, „deren Gottesfinsternis Folge ihrer wilden Verbohrtheit ins Irdische ist.“[4932] Er sieht die Berechtigung beiderlei Anfragen an das Konzil und den darin enthaltenen geistlichen Auftrag für die Kirche der Nachkonzilszeit.[4933]

Mit Blick auf die Liturgie fällt das Urteil von Joseph Ratzinger im Unterschied zu seiner fast zeitgleichen Rede vor der Katholischen Hochschulgemeinde Aachen sehr ernüchternd aus:

> „Das am meisten in die Augen fallende Ergebnis des Konzils ist die liturgische Erneuerung. Aber gerade sie, die so sehnlich herbeigewünscht und so freudig begrüßt worden ist, wurde weithin zu einem Zeichen des Widerspruchs.“[4934]

Hauptsächlich zwei Einwände hebt Ratzinger in seiner Analyse hervor. Zunächst jenen gegen die Landessprache in der Liturgie. Hier rekurriere man auf den Geheimnischarakter der

---

4929 Joachim Schmiedl, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, 282.

4930 Wir haben den Text verglichen und zitieren den Text allerdings auch nach den JRGS unter Weglassung der späteren Ergänzungen.

4931 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1004f.

4932 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1005.

4933 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1006.

4934 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1006.

Liturgie und die einheitsstiftende Funktion der Kirchensprache. Nebenbei bemerkt ist die Art und Weise, wie Ratzinger den Einwand formuliert, eine Übernahme der Terminologie der Mysterientheologie, wenn er sagt:

> „Gegen die Wendung zur Volkssprache wird gesagt, dass dem Mysterium die Verborgenheit in der ihm eigenen Sprache angemessen sei, wie alle Religionen sie kennten, in denen sich immer wieder das Heilige auf solche Art unter dem Schleier des Geheimnisses verberge“[4935].

Dann referiert er als Einwand gegen die Betonung des Gemeinschaftscharakters der Liturgie die Bedeutung der geheimnisvollen und persönlichen Gottesbegegnung.[4936]

Ratzinger bemerkt die unterschiedliche Qualität der Argumente und sieht hierin „das Dilemma unseres augenblicklichen Zustandes aus[ge]drückt.“[4937] Seine eigene prinzipielle Haltung scheint er mit der Sicht dessen zu meinen, „der sich nicht dem Fanatismus eines unabänderlichen Programms verschrieben hat, sondern der bereit ist, zu fragen, wie es denn wirklich sei“[4938].

Seine Lösungsansätze in dem beschriebenen Dilemma verweisen auf das Eigentliche der christlichen Liturgie. Demzufolge hebt er hervor, daß einige Argumente genau an diesem Eigentlichen vorbeigingen. Dabei weist er zunächst einmal erneut die religionsgeschichtliche Kategorie zurück:

> „Zunächst ist es nicht schwer, zu zeigen, dass das Argument vom Mysterium nicht zählt, ja, dass es ebenso wie der Rückzug in die Stille individueller Frömmigkeit, die von der Gemeinschaft nicht gestört werden will, auf einer grundlegenden Verkennung dessen beruht, was christlicher Gottesdienst vom Wesen her ist. Ihn mit den Kategorien der Religionsgeschichte zu messen und deren Empfindungen hier auf entsprechende Weise wiederfinden und sicherstellen zu wollen, heißt gerade, an seinem Eigentlichsten vorbeigehen.“[4939]

Dieses Spezifische des christlichen Gottesdienstes definiert er als

> „Verkündigung der frohen Botschaft Gottes an die anwesende Gemeinde, antwortendes Aufnehmen dieser Verkündigung durch die Gemeinde, gemeinsame Rede der Kirche zu Gott, die übrigens mit der Verkündigung ineinandergreift: Die Verkündigung dessen, was Christus im Abendmahlssaal für uns getan, ist zugleich Lobpreisung Gottes, der durch Christus so an uns handeln wollte; sie ist Gedächtnis der Heilstaten Gottes, durch das wir uns gedenkend einordnen in das Geschehene, aber als Gedächtnis, das wir begehen, zugleich ein Ruf zu Gott, dass er das damals Begonnene erfüllen und zu Ende führen möge: Bekenntnis des Glaubens und der Hoffnung, Dank und Bitte, Verkündigung und Gebet in einem.“[4940]

4935 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1006.

4936 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1006f.

4937 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1007.

4938 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1007.

4939 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1007.

4940 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1007f.

Liturgie definiert er hier vornehmlich auf der Grundlage seiner Wort-Theologie als ein prinzipiell dialogisches Geschehen[4941] und kommt damit auf eine wesentliche Beschreibung, die er bereits in einer ersten Bewertung von „Sacrosanctum Concilium“ positiv angeführt hatte.[4942] Der Gottesdienst vollzieht sich als liturgisches Gedächtnis in einer Spannung von geschehenem Ereignis und eschatologischer Erfüllung.

Ratzinger kommt vom Gemeinschaftscharakter seiner Wesensbeschreibung auf die Frage der Form zu sprechen und antwortet auf die Einwände:

> „Deswegen ist die Liturgie, rein von ihrer sprachlichen Struktur her, gebaut im Zueinander von ich und ihr, das sich immer wieder verschmilzt in das gemeinsame Wir der ganzen Kirche, die durch Christus vor Gottes Antlitz tritt. In einer so gestalteten Liturgie hat die Sprache nicht den Sinn des Verbergens, sondern den Sinn des Offenbarens, nicht den Sinn des Verschweigens in die Stille des isolierten Einzelgebetes hinein, sondern das Zueinanderführens ins einige Wir der Kinder Gottes, die zusammen sagen: Vater unser.“[4943]

Von da sieht Ratzinger es als wichtig an, wenn die Reform „das Wort wieder entritualisiert und ihm seine Bedeutung als Wort zurückgegeben hat.“[4944] Auch dies ist auf dem Hintergrund seines theologischen Schwerpunktes auf der Offenbarungstheologie und seines dialogischen Liturgiebegriffs zu sehen.

Von dieser großen Linie hier ergeben sich Einzelbeobachtungen. Ratzinger nennt es mit Blick auf eine in Deutschland vor dem Konzil praktizierte Form der Meßfeier eine „Sinnentleerung“[4945], wenn der Zelebrant das Evangelium nur geflüstert habe „[o]der wenn er »Dominus vobiscum« sagte, obwohl dieses »Ihr«, auf das sich sein Gruß richtete, gar nicht existierte. Wort war zu Ritus entleert“[4946]. Die Reform habe mit dem „Anspruch des Wortes“ auch „den Anspruch des darin gefassten Gottesdienstes der Kirche wieder zur Geltung“[4947] gebracht. In dieser Kritik kommt u.a. eine nach wie vor negative Bewertung der Privatzelebration zum Ausdruck.

Ausdrücklich wendet Ratzinger sich gegen das Plädoyer für den Erhalt der lateinischen Liturgie, das der Kulturhistoriker Friedrich Heer vorgebracht habe. Er habe behauptet, „der

---

4941 Vgl. dazu fast zeitgleich: Joseph Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951, hier: 922f.

4942 Vgl. Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306.

4943 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1008f.

4944 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

4945 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

4946 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

4947 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

Katholik müsse überall, und sei es einmal auf dem Mars oder dem Mond, sie vorfinden können, so wie er seinen Seneca und seinen Homer überall finden wolle“[4948]. Dies aber hieße,

> „die Liturgie ins Museum der Vergangenheit ein[zu]reihen, in die ästhetische Neutralisierung ab[zu]drängen und von vornherein voraus[zu]setzen, dass sie in ihrer ursprünglich gemeinten Bedeutung heute gar nicht mehr gemeint sein kann.“[4949]

Dann bemerkt Ratzinger, „dass die bisherige Form der Liturgie Gefahr lief, das Missverständnis als das Eigentliche erscheinen zu lassen.“[4950]

Er wird hier allerdings noch konkreter:

> „Liturgie hat nicht den Sinn, uns schaudernd und ahnungsvoll mit dem Gefühl des Heiligen zu erfüllen, sondern uns mit dem schneidenden Schwert des Wortes Gottes zu konfrontieren; sie hat nicht den Sinn, uns den festlich-schönen Rahmen zu liefern für stille Einkehr und Besinnung, sondern uns einzufügen in das Wir der Kinder Gottes und damit auch in die Kenose Gottes, der ins Gewöhnliche abgestiegen ist“.[4951]

Dann bemerkt er mit Bezug auf Theodor Klauser dar, wie ausgehend von 1 Kor 14,19 Verständlichkeit ein Markenzeichen christlicher Liturgie war.[4952]

Es sei nochmals daran erinnert, daß zum damaligen Stand das Latein partiell erhalten geblieben war, was wir bei diesen Äußerungen berücksichtigen müssen. So verwundert es auch nicht, wenn Ratzingers Beitrag gegen Ende wieder in eine andere Richtung zielt, in der er zwar bei der prinzipiellen Verständlichkeit als „Grundgesetz der Liturgie“[4953] bleibt, sich aber doch nuancierter ausdrückt, was wir als Ganzes wiedergeben müssen:

> „[A]ls die Kirche aus ihrem semitischen Mutterboden fortging, hat sie ein paar Worte mitgenommen, die seither allen Christen gehören: das Amen, das Alleluia, das Hosanna und zuerst auch noch das Marana tha. Als Rom die griechische Sprache aufgab, tat es ähnlich: Man behielt das Kyrie eleison, das Hagios o Theos bei, und in der feierlichen Papstmesse wurde auch weiterhin (und wird bis heute) das Evangelium lateinisch und griechisch gelesen. Muss es nicht ein wenig schmerzlich berühren, wenn das Kyrie, der dünne Faden, der uns in den Jahrhunderten der Trennung mit den Kirchen des Ostens verbunden hat, nun weggenommen wird? Und übrigens: Wenn wir die Entscheidung Roms, das von der griechischen zur lateinischen Liturgie überging, uneingeschränkt für richtig halten, so werden wir doch auch nicht übersehen können, dass diese Entscheidung mit der Anfang der Trennung zwischen Ost und West gewesen ist, die weitgehend ein sprachliches und liturgisches Problem war. Die Sprache hat ein viel größeres Gewicht, als wir gewöhnlich bedenken. Das will heißen, dass in der Stunde, in der die Kirche sich abermals zu einer neuen Etappe ihres Weges durch die Geschichte aufmacht, die Übersetzung der Liturgie Gebot ist, aber nicht zum Bildersturm ausarten darf. Es gibt ein Gesetz der Kontinuität, das nicht ungestraft übertreten wird.“[4954]

[4948] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

[4949] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

[4950] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1009.

[4951] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1010.

[4952] Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1010.

[4953] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1014.

[4954] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1015.

Im wesentlichen deckt sich somit seine Sicht der Kirchensprache mit jener seines Rückblicks auf den Eucharistischen Weltkongreß von München vor dem Konzil.[4955] Bemerkenswert ist, daß hier in der Stunde der sich vollziehenden Reform Joseph Ratzinger zum ersten Mal auf das „Gesetz der Kontinuität“ im liturgischen Zusammenhang hinweist und dieses einfordert.

Doch Ratzinger spart nicht an Kritik an der konkreten Reform und bemerkt,

> „dass in der doppelten Wurzel der liturgischen Bewegung, aus der die Frucht des Konzils herausgewachsen ist, doch auch einiges von den Problemen steckt, die uns heute zu schaffen machen. Liturgische Bewegung ist bei uns einerseits eine Frucht der Jugendbewegung, andererseits – eng damit verknüpft – eine Frucht theologischer Erneuerung.“[4956]

Er sieht von beiden Richtungen her Verengungen.[4957]

Die Jugendbewegung charakterisiert er im vorliegenden Beitrag durchaus mit Sympathie. Fast existentiell klingt es, wenn er aus ihrem Blickwinkel die Ausgangssituation vor dem Konzil beschreibt:

> „Nicht erst das Konzil, sondern vorher schon die Jugendbewegung war der Ausdruck des Willens, mit der Gestrigkeit des Christlichen Schluss zu machen: Man hatte es satt, ob des Christseins als zurückgeblieben und weltfremd verlacht zu werden, entschlossen Christentum mitten im Heute zu leben und es einzusenken in die Welt unseres Heute. Wer von diesem Wollen erfüllt war, dem musste es freilich ärgerlich sein, dass die päpstlichen Rundschreiben noch immer im Kurialstil, in der Sprachgestalt der Spätantike mit den Varianten, die Mittelalter, Renaissance und Barock hinzugefügt hatten, abgefasst wurden; dass die päpstliche Liturgie und auch das Pontifikalamt den Stil des byzantinischen Hofes, den Stil des Mittelalters und des Barock repräsentierten und wohl eine prunkvolle Schau des Vergangenen, ein lebendiges Museum der Kultur- und Kultgeschichte darstellten, aber nicht den Gottesdienst des heutigen Menschen; dass die katholische Theologie an die Formen des Mittelalters gebunden schien und so am modernen Menschen weithin vorbeiredete und dergleichen mehr. Wer hätte es nicht als befreiend empfunden, dass das Konzil sich auf die Seite derer stellte, die hier aufräumen wollten, den Staub des Vergangenen abschütteln, um frischen Wind einzulassen?“[4958]

Ratzinger verweist aber auch darauf, wie sich mit den Arbeiten an „Gaudium und spes“ gezeigt habe, „dass es sich … um eine tieferreichende Auseinandersetzung handelte, als es die zwischen Rubrikenwächtern und Anwälten des Heutigen hätte sein können.“[4959]

Die zuvor erwähnte theologische Herkunft der Liturgischen Bewegung sieht er durch ein archäologistisches Denken vereinseitigt:

4955 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 65.

4956 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1011.

4957 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1011.

4958 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1016f.

4959 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1017.

> „Mit diesem Archaismus aber hatte man sich doch vielfach den Sinn für das Legitime, das auch in späteren Entwicklungen liegt, verbaut und den Geschmack einer Periode dogmatisiert, der ehrwürdig ist, aber so wenig alleinseligmachend wie irgendein anderer Geschmack auch.“[4960]

Als Beispiel verweist er auf die Forderung nach geflüstertem Orate Fratres und Stufengebet, weil beides erst später in den Ordo Missae hinzugefügt wurde. Das geflüsterte Stufengebet sieht er dabei in einer Zeit verortet, „in der sich die Messe schon in den Kreis der Kleriker und Ministranten zurückgezogen hatte.“[4961] Er befürwortet stattdessen einen Bußakt der gesamten Gemeinde. Ratzinger macht sich hier die damaligen Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft zu eigen, die man heute allerdings differenzierter sieht.[4962]

In einem weiteren Schritt wendet er sich der anderen Vereinseitigung zu, die von der modernen Weltsicht der Jugendbewegung herrührt. Es sind die „bloße Modernisierung“[4963] und die Mentalität der Gottesdienstgestaltung.[4964]

Wenn er in diesem Kontext über die konkrete Gestaltung der Musica sacra spricht, werden seine Worte ungewöhnlich ironisch:

> „Wer sich erinnert, mit welchem Aufwand an Unerbittlichkeit noch vor wenigen Jahren der Choral als die einzig legitime Form von Musik der Kirche dogmatisiert wurde, mit welcher Entrüstung man allem Orchestertand den Platz im Heiligtum verwies (schließlich stammt er erst aus der Barockzeit, dabei ist es schlimm genug, wenn etwas karolingisch ist, statt römisch zu sein!), und wer nun sieht, wie in plötzlich ausgebrochener Jazz-Begeisterung ganz andere Orchester als ehedem Einzug ins Gotteshaus halten, wird sich schwertun, alles, was als Ausdruck liturgischer Bewegung mit größtem Anspruch auf ihn zukommt, gleichermaßen ernst und gewichtig zu nehmen.“[4965]

Und zum Thema der Gestaltung sagt er schlicht: „Wer könnte sich wohl vorstellen, wie die Apostel Probegottesdienste feiern, um herauszufinden, welche Form die liturgisch und missionarisch wirksamste sein werde?“[4966]

Hier sieht Ratzinger nicht weniger als „die Ausbildung eines neuen Ritualismus erfindungsreicher Gestaltungen …, die erneut und beinahe mehr als die gewohnten, oft kaum noch also solche empfundenen Riten die Sache selbst verdecken“.[4967]

In einem weiteren Punkt widmet sich Joseph Ratzinger sehr ausführlich dem gerade aufkommenden Volksaltar:

4960 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1011.

4961 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1011.

4962 Vgl. ebd.

4963 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

4964 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

4965 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

4966 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

4967 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

„Wer könnte des Weiteren leugnen, dass es Übersteigerungen und Einseitigkeiten gibt, die ärgerlich und unangemessen sind? Muss eigentlich wirklich jede Messe versus populum zelebriert werden? Ist es eigentlich so wichtig, dem Priester ins Gesicht schauen zu können, oder ist es nicht oft recht heilsam, daran zu denken, dass er Mitchrist mit den anderen ist und so allen Grund hat, sich gemeinsam mit ihnen zu Gott hin zu wenden und so mit allen zu sagen »Vater unser«?“[4968]

Die Umsetzung des Volksaltares ist gerade erst im Gange. Ratzinger wendet sich also bereits sehr früh gegen Übertreibungen, die er hier ausmacht. Zu dieser Zeit hatten sich auch erste kritische Stimmen dazu aus der Fachwelt erhoben.[4969] Zudem hatte Ratzinger mittlerweile in Bonn in Theodor Klauser (1894–1984) noch einen Vertreter der Schule von Franz-Josef Dölger (1879–1940) kennengelernt.[4970] Dölger hatte in einem Standardwerk, das auch Ende der 1960er Jahre noch aktuell war, die christliche Gebetsrichtung gen Osten herausgearbeitet.[4971] Immer wieder sollte Ratzinger auf dieses Thema zurückkommen.

Wenn wir das gerade angeführte Zitat auswerten, so wird klar, daß ihn eigentlich seine für die damaligen Jahre typische und aus der Liturgischen Bewegung ererbte Sorge vor falschem Klerikalismus in der Liturgie zu einer Kritik am Volksaltar bewegt. So ist es nicht verwunderlich, wenn er auch expressis verbis darauf kommt, und zwar im Kontext des Standortes des Tabernakels:

„Der Tabernakel ist von den Hochaltären entfernt – dafür gibt es gute Gründe, aber es kann einen ein Unbehagen beschleichen, wenn man sieht, wie nun an seine Stelle der Priestersitz tritt und sich damit ein Klerikalismus in der Liturgie abzeichnet, der ernster sein kann als derjenige der Vergangenheit. Hatte jene liturgische Entwicklung, die den zentralen Sitz des Priesters abbaute und im Tabernakel den Herrn selbst zum Vorsitzenden der Liturgie machte, nicht doch auch ihren guten Sinn, den wir heute erst allmählich wieder von Neuem einzusehen beginnen? War der Abbau des Priestersitzes und der Aufbau des Tabernakels nicht doch auch ein Zeichen der wachsenden Einsicht dafür gewesen, dass das christliche Gotteshaus um Christus polarisiert ist und dass die christliche Liturgie nur *einen* Vorsitzenden kennt, nämlich ihn?“[4972]

Ratzinger unterscheidet hier allerdings genauso wenig wie die Liturgiewissenschaft der 1960er Jahre zwischen bischöflichem und priesterlichem Zelebranten. In der Frühzeit gab es in der römischen Liturgie keinen Sitz für einfache Priester, sondern nur die bischöfliche Kathedra.

Bei dieser ganzen Darstellung über das Verhältnis von Altar und Tabernakel bzw. Orientierung der Zelebration weist er auf den mit der Heiligen Schrift begründeten „Vorrang der aktiven liturgischen Feier vor der Anbetung“[4973] hin. Dies geschieht hier allerdings weitaus

[4968] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1012.

[4969] Vgl. Josef Andreas Jungmann, Der neue Altar, in: Der Seelsorger, 37. Jahrgang, Innsbruck 1967, 374-381.

[4970] Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 93.

[4971] Vgl. Franz Joseph Dölger, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster ^{3}1972.

[4972] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013.

[4973] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1014.

zurückhaltender als in seinem im Jahr 1960 vor dem Religiösen Bildungswerk Leverkusen gehaltenen Vortrag, den wir bereits untersucht haben.[4974] Insofern läßt sich hier bereits eine Entwicklung in seiner Haltung gegenüber der Anbetung feststellen.

In einem weiteren Punkt seiner Katholikentagsrede widmet sich Ratzinger dem liturgischen Stil. Generell würdigt er dabei „den radikalen Ruf nach Einfachheit ..., der allen ästhetischen Glanz beiseiteschieben will, um die ursprüngliche Macht des Wortes und der Wirklichkeit neu zu erfahren und zu vermitteln“[4975], kritisch positiv. Er ist jedoch auch in dieser Frage sehr ausgewogen, wenn er ebenso bemerkt:

> „Aber zugleich darf dann doch nicht vergessen werden, dass das Abendmahl des Herrn halten vom Wesen her ein Fest begehen heißt und dass zum Fest auch die festliche Schönheit gehört: Der praeclarus calix reicht bis in die Stunde des Abendmahls zurück, und wenn die ganze Liturgie sich müht, praeclarus calix zu sein, kostbar leuchtendes Gefäß, in dem der Glanz des Ewigen uns schaubar und hörbar wird, braucht sie sich da von keinem Purismus und Archaismus hindern zu lassen. Vielleicht kann solche Schönheit selbstloserer Dienst sein als die Gestaltungsfreudigkeit, die sich in immer neuen liturgischen Ideen gefällt.“[4976]

Dies erinnert daran, was er schon unter dem Stichwort „Kreuz und Brokat“ bei der Bewertung des Eucharistischen Weltkongresses in München geäußert hatte.[4977]

Ratzinger insistiert bei aller „Weltzuwendung der Kirche“ aber mit Nachdruck auf „de[m] Skandal des Kreuzes“[4978] als Wesensmerkmal christlicher Spiritualität.[4979]

Beachtenswert ist schließlich der letzte Punkt seines vom Zustand der Liturgie handelnden Abschnitts der Katholikentagsrede. Er ist deswegen bedeutsam, weil er sowohl eine Handlungsweise des späteren Kardinals wie auch des späteren Papstes in liturgicis offenbart, wie wir noch sehen werden. Es ist der Aufruf, tolerant zu sein, und dies mit Rücksicht auf die Liebe. Die Geistesgröße Joseph Ratzingers wird hier überdeutlich, und so verdient es auch dieser Abschnitt, angeführt zu werden:

> „Und das alles zusammen heißt, dass zur Liturgiereform ein hohes Maß an innerkirchlicher Toleranz erfordert ist, die den nüchternen Namen für die christliche Liebe in diesem Bereich darstellt. Dass es

---

4974 Vgl. Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: JRGS 7/1, 41-51, hier: 43.

4975 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1014.

4976 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1014.

4977 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 58, vgl. ebd. 70.

4978 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1021.

4979 Am Rande bemerkt, könnte er in diesem Zusammenhand mit der Formulierung: „dass der Unfassbare in dem Menschen Jesus fassbar geworden ist“ quasi unbemerkt aus dem Römischen Brevier zitiert haben. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1021.„[I]ncomprehensibilis, voluit comprehendi“ Lectio VI, in Festo Annuntiationis B.M.V., Breviarium Romanum. Es handelt sich um eine Formulierung Papst Leo des Großen über die Inkarnation, siehe: DH 294. Sie wird auch heute noch als treffende Umschreibung des eucharistischen Geheimnisses verwendet. Siehe etwa: Jan Heiner Tück, Editorial, in IkZ 3 / 2013, 221-223, hier: 221.

> daran oft nicht wenig fehlt, ist wohl die eigentliche Krise der liturgischen Erneuerung bei uns. Das Einanderertragen, von dem Paulus spricht; die Weiträumigkeit der Liebe, von der bei Augustin die Rede ist – sie allein können den Rahmen schaffen, in dem christlicher Gottesdienst zu wahrer Erneuerung zu reifen vermag. Denn der eigentlichste Gottesdienst der Christenheit ist die Liebe.“[4980]

Die Toleranz ist damit also keine rein kirchenpolitische Forderung, sondern Konsequenz des augustinischen Kultbegriffes. Gerade mit Blick auf spätere Entscheidungen seines päpstlichen Hirtenamtes kann man im Zusammenhang mit der hier geforderten Toleranz auch noch festhalten, daß er die ökumenische Wende des Konzils ausführlich würdigt. Er sagt:

> „Wer hätte zu hoffen gewagt, dass ein so leidenschaftliches Suchen nach den Möglichkeiten der Nähe und des Verstehens aufbrechen würde, eine so lebendige Bereitschaft, das bisher Selbstverständliche und als einzig möglich Erscheinende zu revidieren, um über die bloße Forderung nach Rückkehr hinauszufinden und auf die Möglichkeit einer Vereinigung hinzukommen, die nicht Absorption, sondern wirkliche Begegnung in der Wahrheit und der Liebe des Herrn ist, die über uns allen steht und die uns alle umfängt und trägt?“[4981]

Die hier in bezug auf ihre für unseren Kontext wichtigen Aussagen vorgestellte Rede beim ersten nachkonziliaren Deutschen Katholikentag ist sehr reich sowohl an liturgietheologischen Gedanken als auch an konkreten Bemerkungen zur Form des Gottesdienstes. Ratzingers Denken im Kontext der gerade begonnenen Umsetzung der liturgischen Reformen und der vom Konzil gewünschten Erneuerung wird gerade hier sehr faßbar.

Von der Ernüchterung lenkt Ratzinger den Blick erst auf Einwände gegen die erfolgten Schritte der Liturgiereform, um dann die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was Liturgie der Kirche überhaupt ist. Dabei richtet er wieder einmal den Fokus auf das, wodurch sich christliche Liturgie von allgemeinen religionsgeschichtlichen Charakteristika der Gottesverehrung unterscheidet, was zur Hervorhebung des Wort-Charakters wie auch der Kirchlichkeit und des damit verbundenen notwendig gemeinschaftlichen Charakters der gottesdienstlichen Feiern führt. Argumente, die also rein vorchristlich auf das Mysterium verweisen, läßt er nicht gelten. Insofern sehen wir hier z. B. einen starken Unterschied zum Ansatz Odo Casels.

Seinen Ausführungen merkt man die Abneigung gegen Ideologisierung von Details an, die er als sekundär sieht. Im Hintergrund steht, erkennbar an Formulierungen wie „Rubrikenwächter“, auch noch eine Abneigung gegen den Rubrizismus. Dabei führt er, vor allem mit Verweis auf die Musica sacra, aus, wie in wenigen Jahren Einseitigkeiten in ihr genaues Gegenteil umgeschlagen sind. Ratzinger wehrt sich gegen einen Archäologismus, der eine einzige Epoche oder den Anspruch des je Älteren verabsolutiere. Diese Ablehnung ist sicher

[4980] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1015.

[4981] Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1023.

Ausdruck seines Offenbarungsverständnisses, bei dem sich, wie wir gesehen hatten, Tradition gerade auch durch den Kult vollzieht. Dies schließt notwendigerweise aus, sich auf eine bestimmte Epoche als die ideale dieses Glaubensvollzugs festlegen zu können. Legitime liturgische Entwicklung hatte in einem sehr ähnlichen Sinne auch Pius XII. in seiner Enzyklika „Mediator Dei“ gewürdigt und den Archäologismus zurückgewiesen.[4982]

Andererseits ist Ratzinger natürlich auch immer geprägt von der Fachmeinung seiner Zeit. Dies sieht man deutlich an den Bemerkungen zum Stufengebet, in dem er eine sekundäre Klerikalisierung verortet, obwohl es sich, wie neue Forschungen heute zeigen, immer um einen klerikalen Vollzug gehandelt hat. Rupert Berger hatte zur gemeinsamen Seminarzeit gerade deshalb auch für die Hochamtsregel gedrängt, für die Ratzinger sich damals aber, wie wir sahen, weniger interessierte. Auf seine Weise bezeugt dies auch vorliegender Beitrag.

Eine ganz zentrale Stellung in seinen Ausführungen nimmt die Frage der Orientierung der Altäre ein. Die Stellung des Tabernakels auf dem Hochaltar weist er in ihrer möglichen Sinnhaftigkeit auf. Schließlich weitet er den Blick hin zu einem Maximum an Toleranz, um aus der ernüchternden Situation wieder herauszufinden.

3.4.4.2.1.3 Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69)[4983]

In einem Vortrag bei einer Tagung des Ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbundes im Jahr 1966 im Elsaß behandelt Joseph Ratzinger ekklesiologische Fragen. An einigen Stellen kommt er dabei auch auf Punkte zu sprechen, die für den Kontext unserer Arbeit von Bedeutung sind.

Der große Rahmen der in dem Beitrag aufgewiesenen Problematik ist einerseits die Identifikation der römischen Kirche mit dem Leib Christi und andererseits, prinzipieller noch, jene der Kirche mit Christus.[4984] Ratzinger bemerkt, daß es in diesem Kontext von Seiten des

---

4982 Vgl. Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947), 521-600, hier 542-547.

4983 Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979. Dieser Beitrag „geht zurück auf einen Vortrag, den Joseph Ratzinger bei einer Tagung des Ökumenischen Institus des Lutherischen Weltbundes am 24. Februar 1966 auf dem Liebfrauenberg im Elsass“ gehalten hat. Er wurde später in „Das neue Volk Gottes“ aufgenommen. Die JRGS übernehmen diese Version. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1218. Erstveröffentlichung des Textes als: Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil, in Oec. (1969), 251-270. Vgl. Bibliographische Nachweise in: JRGS 7/2, 1232.

4984 Vgl. den Status quaestionis: Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 960f.

Protestantismus Kritik an der Leib-Christi-Ekklesiologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegeben habe, die ihrerseits in der Jugendbewegung und in der Liturgischen Bewegung wurzele.[4985] Die spezifische Rolle der Bewegungen führt er dabei nicht weiter aus; sie dienen also nur als Hinweis auf die Entstehung eines theologischen Aspektes, den auch Ratzinger als problematisch wertet.[4986]

Für die Aufgabenstellung unserer Untersuchung ist festzuhalten, daß Ratzingers eucharistische Ekklesiologie im vorliegenden Beitrag wieder deutlich präsent ist. Auf das eingangs genannte Problem zielend, bemerkt er, daß die Väter „die theologische Größe »Kirche«“ und „die institutionelle »Kirche«“[4987] als identisch sahen. Für sie galt, „dass gerade in der konkreten, sichtbar-sakramentalen Tischgemeinschaft sich die verborgene Tischgemeinschaft des Herrn mit den Seinigen realisiert und manifestiert.“[4988] Ausführlicher hebt er hervor, „dass hier das Wort Leib Christi Kirche kennzeichnet als neues Gottesvolk, das den Leib Christi empfängt und daher auch in seiner Verfassung als communio, d.h. als Gemeinschaft miteinander kommunizierender eucharistischer Tischgemeinschaften besteht.“[4989] Dies sei „ei[n] sakramentaler Leib-Christi-Begriff …, in dem ungeteilt die geistliche Existenztiefe der Kirche und ihre rechtliche Existenzform zum Ausdruck kommen.“[4990]

Die Aussagen der Vätertheologie seien die erste von drei wesentlichen theologiehistorischen Etappen der Entwicklung des Leib-Christi-Begriffes.[4991]

Im Mittelalter verschiebe sich durch die Hinzufügung des Wortes „»mysticum«“ das Verständnis von Kirche hin zu „eine[r] juristische[n] Person“, einer „Körperschaft“.[4992] Die Romantik der kirchlichen Bewegungen des 20. Jahrhunderts interpretiere dann das Wort „my-

---

4985 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 960.

4986 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 962-965.

4987 Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 962.

4988 Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 962.

4989 Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 966.

4990 Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 966.

4991 Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 965f.

4992 Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 966.

sticum“ „von der »Mystik« her“[4993]. In bezug auf die Frage der Identifikation kommt Ratzinger zu folgender Beurteilung:

> „Eine vollständige Gleichsetzung beider Seiten ist auf der Basis des körperschaftlichen, mittelalterlichen Begriffs möglich, aber hier bleibt man auch auf einer weitgehend vortheologischen Ebene, Kirche wird nur nach ihrer rechtlichen Seite erfasst. Ganz unmöglich ist umgekehrt die Gleichung, wenn man den romantischen Leib-Christi-Gedanken unterstellt. Denn der »geheimnisvolle Organismus« der Gnade Christi ist nicht eingrenzbar auf den Bereich der sichtbaren Einheit der römisch-katholischen Kirche. Ein gewisses, aber kein vorbehaltloses Recht kommt der Gleichung endlich im Fall eines sakramentalen Begriffs zu, wie er in der Patristik vorliegt.“[4994]

Die Lösung der aufgeworfenen Fragen, die aber unser Thema übersteigt, deutet er schließlich mit Blick auf den paulinischen Gebrauch damit an, keine Identifikation zwischen Christus und Kirche vorzunehmen, sondern vielmehr diese „Einheit“ von Christus und Kirche als „eine solche der dynamischen Vereinigung“[4995] zu fassen.

Auf die weiteren theologischen Entfaltungen brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen. Stichpunktartig sei noch genannt, was Ratzinger hier sonst in bezug auf Liturgie erwähnt.

Bei der expliziten Darstellung reformatorischer und katholischer Ansätze wendet er sich u. a. gegen die Behauptung, dass „eine »organisatorische« Einheit der Kirchen theologisch nicht nötig sei“[4996], bzw. er bemerkt, daß „Kommunioneinheit und die Einheit des Bekenntnisses“[4997] nicht einem reinen Verwaltungsbegriff gefaßt werden könnten. Zugleich affirmiert er die innere Einheit von Kommunion und Bekenntnis.

Gegen Ende des Beitrags erwähnt er kurz die altkirchliche Bußdisziplin und würdigt bei aller möglichen Kritik an ihr, daß sie den gemeinschaftlichen Zusammenhang von „Sünde und Begnadigung“ hervorgehoben hätte, also „dass die ganze Kirche mitleidet und mitliebt, mitbetet und mitträgt.“[4998] Der gemeinschaftliche Charakter der Liturgie in Ratzingers Sicht wird auch an diesem Beispiel in ihrem übernatürlichen Charakter deutlich.

[4993] Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 966.

[4994] Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 966f.

[4995] Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 971.

[4996] Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 964f.

[4997] Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 965.

[4998] Joseph Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979, hier: 977.

3.4.4.2.1.4 Erweiterung: Der Katholizismus nach dem Konzil (1969)

Im Jahr 1969 wurde die drei Jahre zuvor auf dem Bamberger Katholikentag gehaltene Rede Joseph Ratzingers in den Sammelband „Das neue Volk Gottes“ aufgenommen und um zwei Anmerkungen erweitert, in denen der Autor sich mit Einwänden gegen zwei Punkte seiner Erstveröffentlichung auseinandersetzt.[4999] Da wir den ursprünglichen Text bereits analysiert haben, folgt hier, der chronologischen Reihenfolge gemäß, die Darstellung der Erweiterung.

Der erste Einwand richtet sich gegen seine Charakterisierung des christlichen Liturgieverständnisses als

> „Gedächtnis der Heilstaten Gottes, durch das wir uns gedenkend einordnen in das Geschehene, aber als Gedächtnis, das wir begehen, zugleich ein Ruf zu Gott, dass er das damals Begonnene erfüllen und zu Ende führen möge; Bekenntnis des Glaubens und der Hoffnung, Dank und Bitte, Verkündigung und Gebet in einem.“[5000]

Dies betone, so der Einwand, zu sehr das Wort gegenüber dem Sakrament.[5001] Dieser Einwand scheint also von der traditionellen Seite gegen Ratzinger vorgebracht worden zu sein. Er konzediert, daß man seine Formulierung in diesem Sinne mißverstehen könne, was aber nicht seiner Absicht entspreche.

Inhaltlich argumentiert er mit der Klärung des Begriffs des liturgischen Gedächtnisses im Sinne der Studien von Max Thurian, wie er sie bereits 1967 ausführlich dargelegt hatte[5002] und die wir hier nicht zu wiederholen brauchen. Bei diesem liturgietheologischen Konzept sei „ganz und gar nicht der Opfergedanke übergangen“.[5003] Er habe es als „eine Korrektur gegenüber der einseitigen Herrschaft des Mahlgedankens“ betonen wollen, „mit dem man der Struktur der eucharistischen Feier nicht gerecht werden kann“,[5004] da sie wesentlich Eucharistia sei. Hier verweist er, wie auch später in „Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier“ auf die Studien von Schürmann, Jungmann, von Balthasar und ergänzend dazu, auf Colson. Noch nicht erwähnt wird Louis Bouyer, dem er 1977 so viel Beachtung schenkt. Dessen Werk ist erst 1966 erschienen.

Der zweite Einwand richtete sich gegen Ratzingers Anfrage, ob liturgietheologisch die zentrale Position des Tabernakels sich nicht vielleicht deshalb herausgebildet habe, weil man

---

4999 Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1218.

5000 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1008.

5001 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013[2].

5002 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-270, hier: 269f.

5003 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013[2].

5004 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013[2].

christuszentrierter gedacht habe.[5005] Ratzinger betont, daß er sich hier nicht liturgiehistorisch äußern wollte, obwohl er auch dafür mit Nussbaum und Jungmann auf die Vielschichtigkeit der Entwicklung verweisen könne. Vielmehr habe er „einen inneren Übergang aufzudecken versuch[t]“,[5006] der in der Frömmigkeitsgeschichte nachweisbar sei.

Mit Jungmann und dessen Verweisen auf die Oxford Bewegung und auf den Architekten Rudolf Schwarz betont er den Zusammenhang von Erkenntnis des Opfercharakters der Eucharistie und Zelebrationsrichtung nach Osten und richtet sich einmal mehr gegen den „geschlossenen Kreis“, in dem „leicht jene immanente Offenheit der Liturgie verlorengeht, die die Alte Kirche mit der gemeinsamen Wendung nach Osten … ausdrücken wollte.“[5007] Ratzinger wird hier sehr scharf:

> „Nur wer blind ist oder bewusst die Augen verschliesst, kann heute noch übersehen, dass ein liturgischer Funktionalismus sich auszubreiten beginnt, in dem sich die Gemeinde nur noch auf sich selbst bezieht, in ihrem geschlossenen Kreis aber keinen Platz für den Herrn mehr hat.“[5008]

Mit Verweis auf Jungmann plädiert er dafür, statt sich dem Volk zuzuwenden vielmehr die große Distanz der Altäre vom Volk zu überwinden. Auf das Beispiel syrischer Liturgie im 4. Jahrhundert als ein gewisses Ideal verweisend, beschreibt Ratzinger die Feier des Wortgottesdienstes mitten im Volk und die „»Gleichrichtung«“[5009] (Jungmann) von Priester und Gemeinde für den eucharistischen Teil. als ein Desiderat.

3.4.4.2.1.5 Glaube, Geschichte und Philosophie (1969)[5010]

Der vorliegende Beitrag befindet sich außerhalb des Kontextes unserer Arbeit. Er soll hier nur wegen zweier Bemerkungen festgehalten werden, die diesen Kontext zumindest berühren. Es handelt sich um Details seiner Antwort auf die Rezension von Walter Kasper. Der erste Punkt betrifft den allgemeinen theologischen Rahmen Ratzingers, den es ja auch für die Liturgietheologie zu beachten gilt. Es ist auffallend, daß ein Theologe, bei dem Geschichtlichkeit seit seinem Habilitationsprojekt eine zentrale Rolle spielt, sich im Kontext der nachkonziliaren Situation plötzlich sehr einschränkend dazu äußert. Kasper hatte Rat-

5005 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013 und 1013[4].

5006 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013[4].

5007 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013/14[4].

5008 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013/14[4].

5009 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil, in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1013/14[4]. Dies sei treffender als „»Abwendung vom Volk«“.

5010 Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339. Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine Auseinandersetzung Joseph Ratzingers mit den Rezensionen zu seinem Werk „Einführung in das Christentum“. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum«, in: Hochl. 61 (1969), 533-543. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 4, 940 und Bibliographische Nachweise, ebd., 954.

zinger bekanntlich eine platonische Position vorgeworfen und demgegenüber auf die Bedeutung der Geschichtlichkeit verwiesen.[5011] Ratzingers Antwort ist bemerkenswert. Zunächst führt er an, Kaspers Einwand bleibe „vollkommen verschwommen“[5012] Darauf kommt eine an die damalige theologische Stimmung allgemein gerichtete Aussage: „Vielleicht solle das Wort »geschichtlich« für einige Zeit den Theologen überhaupt verboten werden, denn es dient wirklich langsam als Etikette für alles und für nichts.“[5013]

Wenn Platoniker zu sein bedeute, schlicht eine Wahrheit anzuerkennen, „die einfach *ist* und die ich als Mensch daher einfach empfange und die mich verwandelt, indem ich sie empfange“, so Ratzinger, „bin ich in der Tat ein »Platoniker« und will einer sein.“[5014]

Ratzinger hat im Verlauf seiner theologischen Entwicklung das Verhältnis von Metaphysik und Heilsgeschichte verschieden akzentuiert.[5015] Im vorliegenden Artikel zeichnet sich jedenfalls eine stärkere Hinwendung zu ontologischem Denken ab.[5016]

Auch zeigt sich hier, daß sein Denken nie losgelöst war von der metaphysischen Wahrheitsfrage. Der eigentliche Rahmen, der bei Ratzingers Konzept von Geschichtlichkeit immer als tragende Konstante vorhanden ist und der ihm wohl bei allen schwammigen Vorstellungen zu fehlen scheint, ist die Kirche als konstantes Subjekt in der Geschichte.

Auf die Exegese angewandt, wo sich dieses Problem am häufigsten stellt, spricht er deswegen vom

> „Raum einer »dogmatischen Hermeneutik«, die ihren Leitfaden notwendig ebenso vom Text wie vom dem Wir des Glaubens empfängt, das allein diesem Text eine über seine Gewesenheit hinausreichende gegenwärtige Verbindlichkeit geben kann“[5017].

5011 Vgl. Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 328f.

5012 Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 329.

5013 Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 329.

5014 Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 329.

5015 Vgl. Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 201. Weimann spricht hier von „eine[r] beachtliche[n] Akzentverschiebung“.

5016 Weimann bemerkt 1967 noch einen starken Vorrang der Geschichtlichkeit in „Auf Christus schauen“ und in der Neuauflage dieses Beitrags durch eine Fußnote eine andere Akzentuierung zugunsten der Metaphysik. Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 201.
Wir können nun sagen, daß „Glaube, Geschichte und Philosophie“ eine Wegmarkierung hin zu der neuen Akzentuierung darstellt.

5017 Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 334f.

Das Wir des Glaubens identifiziert er an dieser Stelle konkret mit den altkirchlichen Symbolen.[5018]

Der zweite Punkt, der festgehalten werden soll, betrifft im Kontext der Forderung nach praktisch orientierter Theologie ein Eingeständnis Ratzingers, das man in dieser Deutlichkeit selten findet. Es findet sich bei der Frage, was eigentlich dieser Praxisbezug besagen wolle. Ratzinger bemerkt:

> „Für mich liegt die eigentlich praktische Aufgabe der Theologie darin, dass sie den Menschen glauben, hoffen und lieben lehrt und ihm so den Sinn erschließt, der ihm leben hilft, nicht darin, dass sie neue Trachten für Kleriker, neue Formen kirchlicher Organisation und neue Formen liturgischen Feierns erfindet. Wenn es nötig ist, kann und soll sie das auch tun, und ich hatte selbst während des Konzils Gelegenheit genug, zu solchen Veränderungen beizutragen. Aber ich betone noch einmal, die eigentliche »Praxis« der Theologie ist das nicht.“[5019]

Dieses Eingeständnis, zu neuen Formen auch in bezug auf Liturgie beigetragen zu haben, läßt sich natürlich nicht näher konkretisieren. Allerdings deckt sich seine Stellungnahme hier mit früheren Forderungen, daß es nicht genüge, Rubriken zu ändern, wenn man nicht zum Eigentlichen führe,[5020] zur „Liebe Jesu Christi“.[5021]

3.4.4.2.1.6 Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71)[5022]

Dieser Beitrag Joseph Ratzingers widmet sich der aktuellen Situation der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zu Beginn weist er auf den Widerspruch hin, daß einerseits viele die Kirche verlassen wollen, „die die geschichtliche Gestalt der Kirche, ihren Gottesdienst, ihre Unzeitgemäßheit, den Widerschein des Ewigen in ihr liebten“ und andererseits andere unter allen Umständen in der Kirche verbleiben, „die ihr ganzes geschichtliches Wesen ablehnen und den Inhalt, den ihre Amtsträger ihr zu geben oder festzuhalten versuchen, mit Leidenschaft bekämpfen.“[5023] Ratzinger präsentiert eine schonungslose Analyse und

---

5018 Vgl. Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 336.

5019 Joseph Ratzinger, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339, hier: 330.

5020 Vgl. Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202, hier: 1192.

5021 Ebd.

5022 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185. Dieser Beitrag ist der Text eines Abendvortrags von Joseph Ratzinger auf Einladung der Katholischen Akademie in Bayern am 4. Juni 1970 in München. Die Erstveröffentlichung erfolgte als: Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: Hans Urs von Balthasar / Joseph Ratzinger, Zwei Plädoyers (Münchener Akademische Schriften 57), [1-2]München 1971, 55-75. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 8/2, 1445f. und Bibliographische Nachweise, ebd. 1461. Ratzinger betont in der Ersten Fußnote (ebd., [1]1169) den subjektiv-existentiellen Charakter seiner Darstellung.

5023 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1169.

spricht von einer „babylonischen Situation“[5024]. Auffallend ist die Betonung der Geschichtlichkeit der Kirche sowohl ex positivo als auch ex negativo.

Zwischen den Fronten gebe es auch noch

> „die einfach Glaubenden, die auch in dieser Stunde der Verwirrung den wahren Auftrag der Kirche verwirklichen: die Anbetung und die Geduld des täglichen Lebens vom Worte Gottes her.“[5025]

Hier spricht er deutlich die wahre Bestimmung der Kirche aus, und diese ist eine zweifache: Anbetung und Leben vom Wort Gottes her; damit ist diese Bestimmung der Kirche wesentlich liturgisch.

Das theologische Ringen auf dem Konzil habe zu einer mikroskopischen Perspektive der Kirche geführt, sodaß nun das Ganze aus dem Blick gerate.[5026] „Die intensive Bemühung um Reform in der Kirche hat schließlich alles andere vergessen lassen, sie ist uns heute nur noch ein Gebilde, das man verändern kann.“[5027] Ratzinger vermittelt dabei auch den Eindruck, daß sich Reform hier vom Aspekt der Bekehrung gelöst habe. Er macht die interessante Bemerkung, daß alles Mühen um eine Vereinfachung der „Formen des kirchlichen Amtes, die aus dem Mittelalter oder mehr noch aus den Zeiten des Absolutismus stammen“ nun

> „zu einer Überschätzung des amtlichen Elements in der Kirche geführt [hat], die nahezu beispiellos in der Geschichte dasteht. Die Institutionen und Ämter in der Kirche werden zwar heute radikaler kritisiert als irgendwann zuvor, aber sie absorbieren auch ausschließlicher die Aufmerksamkeit als ehedem.“[5028]

Hier zeigt sich bereits eine Tendenz, die bei Ratzinger später immer stärker werden wird, das Amt an den schlichten Glaubensvollzug rückzubinden. Dies wird dann bis zu seiner Anfrage an die päpstlichen Vollmachten gehen, wie er sie bei seiner Predigt zur Inthronisationsmesse in der Lateranbasilika formuliert.[5029] Bereits in diesem Beitrag bemerkt Rat-

---

5024 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1171.

5025 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1170.

5026 Vgl. Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1171.

5027 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1171f.

5028 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1172.

5029 Benedetto XVI., Sollenne insediamento sulla «Cathedra Romana» nella Basilica Cattedrale di San Giovanni in Laterano, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 59-64. Besonders: „Il Papa non è un sovrano assoluto, il cui pensare e volere sono legge. Al contrario: il ministero del Papa è garanzia dell'obbedienza verso Cristo e verso la Sua Parola.“ (Ebd. 63).

zinger auch die große Rolle der Medien auf dem Konzil,[5030] auch dies ein Thema, das ihn bis in sein Pontifikat begleiten wird.[5031]

Ratzinger behandelt des weiteren die Verwirrung in Glaubensfragen.[5032] Die Kirche versucht er anhand des Mysterium lunae zu beschreiben.[5033]

Auf die Liturgie selbst kommt er in diesem Beitrag nur am Rande zu sprechen. Ausdrücklich wertet er „die neue Zugänglichkeit der Liturgie“[5034] unter den positiven Errungenschaften der letzten Jahre. Im Zusammenhang mit der Verschiebung der ekklesialen Selbstwahrnehmung, knüpft er bei der Liturgie an. Schon dies ist wieder ein Hinweis, wie eng er Liturgie und Kirche miteinander verbindet. Konkret weist er hier darauf hin, daß er versucht sei, das Suscipiat auf deutsch anders zu lesen: „Nach der Verdeutschung der Liturgie, vor der letzten Reform[5035], ergab sich mir immer wieder eine sprachliche Hemmung“. Es sei ihm „immer wieder auf die Zunge“ gekommen, „*unsere* ganze heilige Kirche“ zu beten. In diesem Reflex zeige sich „die ganze Verschiebung …, die uns widerfahren ist.“[5036] Dies ist natürlich eher ein ekklesiologisches als ein liturgietheologisches Problem.

Das Sein in der Kirche begründet Ratzinger mit der dem Glauben notwendig verbundenen Gemeinschaftsform.[5037] Dabei sieht er „das Wagnis der Liebe“ als „Vorbedingung des Glaubens“[5038] und diese helfe, in der Kirche das Gute zu sehen. Hier verweist er auch auf die Liturgie:

> „Was sich so auszudrücken vermochte, kann nicht nur Finsternis sein. Die Schönheit der großen Kathedralen, die Schönheit der Musik, die im Umkreis des Glaubens gewachsen ist, die Würde der kirchlichen Liturgie, überhaupt die Wirklichkeit des Festes, das man nicht selber machen, sondern nur empfangen kann, die Durchformung des Jahres im Kirchenjahr, in dem sich das Damals und das Heute, Zeit und Ewigkeit durchdringen – das alles ist in meinen Augen keine belanglose Zufälligkeit. Die

5030 „Die Publizitätswirkung des Konzils und die scheinbar möglich werdende Annäherung von Glaube und Nichtglaube, die die Berichterstattung fast zwangsläufig vortäuschte, hat diese Verfremdung aufs Äußerste radikalisiert: Der Beifall für das Konzil kam zum Teil auch von denjenigen, die selbst gar nicht vorhatten, Gläubige im Sinn der christlichen Überlieferung zu werden, aber einen »Fortschritt« der Kirche in Richtung auf ihren eigenen Entscheid als Bestätigung ihres Weges begrüßten.“ Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1173.

5031 In seiner letzten Generalaudienz sagt Benedikt XVI.: „[C]’ era il Concilio dei Padri – il vero Concilio – , ma c’era anche il Concilio dei media“. Benedetto XVI., Incontro con i parrochi e i sacerdoti della Diocesi di Roma, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. IX /2013 (Gennaio-Febbraio), Città del Vaticano 2013, 230-243, hier: 241.

5032 Vgl. Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1173f.

5033 Vgl. Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1176-1178.

5034 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1174.

5035 Ratzinger bezieht sich hier auf die Verdeutschung durch die I. Instructio der Hl. Ritenkongregation zur Liturgiereform „Inter Oecumenici“ vom 26. September 1964 in: AAS 56 (1964), 877-900.

5036 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1178.

5037 Vgl. Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1180.

5038 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1183.

Schönheit ist der Glanz des Wahren, sagt Thomas von Aquin einmal, und die Verzerrung des Schönen ist die Selbstironie der verlorenen Wahrheit, könnte man hinzufügen.“[5039]

Es ist auffällig, daß sämtliche in dieser Aufzählung genannten Wirklichkeiten zur Wahrheitserkenntnis per viam pulchritudinis eigentlich zur Liturgie gehören. Die Liturgie in all ihren Facetten verankert gewissermaßen Joseph Ratzinger existentiell in der Kirche.

3.4.4.2.1.7 Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anläßlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970)[5040]

In seinem Vortrag zum 60. Priesterjubiläum von Josef Kardinal Frings äußert sich Joseph Ratzinger kritisch zur nachkonziliaren Entwicklung. Sehr ausführlich zitiert er die Schilderung Basilius des Großen um das Jahr 375 über die chaotische Situation in der Kirche seiner Zeit, um die Aktualität dieses Textes zu betonen.[5041] Wir können wegen der spezifischen Themenstellung unserer Arbeit nicht die gesamte Analyse Ratzingers wiedergeben. Es geht ihm jedenfalls um eine Bestandsaufnahme, die ihn in gewisser Weise überrascht, denn „gewiss waren die Folgen des Konzils weithin anders als im Ringen der römischen Tage gedacht.“[5042] Einer der Hauptpunkte ist jedoch der Hinweis, daß mit dem Konzil die Kirche konfrontiert wurde mit der Kategorie der Geschichtlichkeit: „Vor allen Dingen wurde nun die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Glaubensaussagen öffentlich erlebt und erfahren.“[5043] Hier erwähnt er dann auch einen für die Liturgie wichtigen Punkt, wenn er auf das Empfinden der Gläubigen hinweist:

„Das religiöse Gefühl, das gerade in der Festigkeit und Unveränderlichkeit kirchlicher Formen eine seiner stärksten Stützen gefunden hatte, musste nun die Veränderlichkeit des unveränderlich Gewähnten erfahren“.[5044]

5039 Joseph Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185, hier: 1183.

5040 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601. Erstveröffentlichung als: Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren, Köln 1970. Vgl. Bibliographische Nachweise in: JRGS 7/2, 1230. Die JRGS reihen diesen Text unter den Gliederungspunkt der Zusammenarbeit mit Kardinal Frings.

5041 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 585f.

5042 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 601.

5043 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 587.

5044 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 587.

Ratzinger wendet sich gegen Vereinseitigungen, würdigt positive Elemente der Situation der Zeit[5045] und sieht die Lösung in einer diachronen Sicht kirchlicher Glaubenswirklichkeit mit ihrer „Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft … jenseits von Traditionalismus und Progressivität“[5046]. Mit Blick auf die Kategorie der Geschichtlichkeit bemerkt Ratzinger im Geschichtlichen ein relativierendes Element, dem das „Heute des Glauben“ entgegenstehe, „dessen Zusage allzeit die gleiche bleibt“.[5047] Er rekurriert auf eine radikale Christozentrik und Kirchlichkeit[5048] und betont die Stellung des Kreuzes: „Der Mensch wird in der Tat nicht anders als durch das Kreuz erlöst.“[5049]

Wir können festhalten, daß Ratzinger einen prinzipiellen dem Geschichtlichen geschuldeten Wandel begrüßt. Dabei darf der Wandel aber den Glauben in seinem heutigen Vollzug nicht in Frage stellen und ihn in Relativität auflösen. Er erwähnt besonders auch die kirchlichen Formen, von denen zweifelsohne eine der wichtigsten die Feier der hl. Liturgie ist.

3.4.4.2.1.8 Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73)[5050]

In seinem Rundfunkbeitrag aus Anlaß des zehnten Jahrestages der Konzilseröffnung äüßert sich Joseph Ratzinger zur gegenwärtigen Situation der Kirche und der Theologie. Auch in diesem Beitrag konstatiert Ratzinger zunächst einmal eine aktuelle Krisensituation des kirchlichen Leben.[5051] Nach einer kurzen Analyse der geistesgeschichtlichen Zeitströmun-

---

5045 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 592.

5046 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 593f.

5047 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 595.

5048 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 598.

5049 Joseph Ratzinger, Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertrefen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601, hier: 600.

5050 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039. Joseph Ratzinger hielt diesen Vortrag im Bayerischen Rundfunk aus Anlaß des zehnten Jahrestages der Konzilseröffnung. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1219. Hier steht fälschlicherweise als Datum für den Beitrag das Jahr 1962. Er wurde am 29.09.1972 für den Bayerischen Rundfunk aufgenommen und am 08.10.1972 gesendet. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 163. Gedruckte Erstveröffentlichung: in Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 439-448. Vgl. Bibliographische Nachweise in: JRGS 7/2, 1233.

5051 Vgl. Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1032.

gen faßt charakterisiert er deren theologische Stoßrichtung pointiert: „Die neue Bewegung bedeutet Abschied von der Geschichte und Abschied von der Metaphysik.“[5052]

Letzteres meint: „Geschichte gilt … als Hindernis, als Macht des Gewesenen steht sie dem Kommenden im Weg; Modelle des Fortschritts vermag man in ihr nicht zu finden.“[5053] Deswegen seien die eigentlichen Texte des Konzils durch dessen sogenannten „Geist“[5054] verdrängt worden, „den Geist, das bedeutet hier: die Zuwendung zur Zukunft als das Feld der unbegrenzten Möglichkeiten.“[5055]

Ratzinger sieht in der Kirche drei Strömungen am Werk. Als erste nennt er den „immer mehr mit neomarxistischen Ideen verschmelzende[n] … nachkonziliare[n] Progressismus“,[5056] dann „die Haltung ..., die das Heil allein im möglichst genauen Festhalten an der scholastischen Theologie und Philosophie sieht“[5057] und schließlich „jene Kräfte, die eigentlich das Zweite Vaticanum ermöglicht und gestaltet haben, aber schon bald danach von einer Welle der Modernität überrollt wurden, mit der man sie nur durch einen grundlegenden Irrtum hatte verwechseln können.“[5058] Es ist unschwer zu erkennen, daß dies seine eigene Haltung ist.

In bezug auf die Liturgie äußert sich Ratzinger über die Progressisten erst gegen Ende des Beitrags. Im „Fanatismus der Strukturreformer“ sieht er einen „neue[n] Klerikalismus und ein[en] klerikale[n] Egoismus“[5059]. Er kennzeichnet ihn wie folgt:

> „Zu den kennzeichnenden Forderungen jenes neoklerikalen Progressismus, von dem vorhin die Rede war, gehört zum Beispiel das Verlangen nach dem Ende sakraler Räume, nach dem Ende einer aus dem Alltag herausführenden Liturgie: Liturgie könne nur noch Konzentration des Alltags sein, sie müsse sich im Wortgottesdienst als Diskussion, im Sakrament als normales brüderliches Mahl darstellen. Damit verbindet sich die Forderung nach einem »funktionalen« Amt, wie man sagt: Der Priester soll das Zusammensein zu Diskussion und Mahl koordinieren und normalerweise auch leiten, aber sein Beruf soll so weltlich sein wie jeder andere auch; wenn er nicht gerade eine Gemeinde leitet, ist er auch nicht Priester.“[5060]

Dieser Strömung attestiert Ratzinger Gestrigkeit. Ihre Vertreter

> “fühlen sich von dem festen Panzer der Kirchlichkeit, in dem sie aufgewachsen sind, begreiflich beengt und versuchen verzweifelt, ihn loszuwerden. Sie revoltieren gegen *ihre* Welt, die aber für die mei-

5052 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1034.

5053 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1034.

5054 Bei Ratzinger in Anführungszeichen.

5055 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1034.

5056 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1036.

5057 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1037.

5058 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1037.

5059 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1038.

5060 Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1038.

sten Menschen von heute längst ohnedies nicht mehr besteht. Ihr Geschrei stammt zu einem erheblichen Teil aus der Tatsache, dass sie gar nicht mit der Gegenwart synchron sind.“[5061]

Die Schwierigkeit des Heute sei nicht eine Einengung durch „so genannt[e] sakral[e] Tabus“, sondern „ein[e] Welt hoffnungsloser Profanität, … die … unnachsichtig programmiert.“[5062] Dabei verweist er auf „das totale Management, das uns bei aller bürgerlichen Freiheit immer mehr zu Funktionären eines anonymen Systems degradiert und einen halb zum Verzweifeln, halb zum Ersticken bringt.“[5063]

Diese Charakterisierung hat Ähnlichkeiten mit Ratzinger kritischer Sicht eines funktional-technisierten Welt- und Menschenbildes, wie er es in seinen Konzilskommentaren beschreibt. Gegenüber diesem Weltbild muß der Kampf liturgischer Progressisten tatsächlich als anachronistisch erscheinen. Längst hatte ja die Flucht aus dem Alltag auf anderen Ebenen begonnen.

Über die zweite Gruppe äußert er sich auch in bezug auf die Liturgie. Er hält ihre Vertreter für bedeutungslos auf der Ebene der Theologie, aber innerhalb dieser Strömung sieht er als „[s]ehr viel wichtiger eine … Bewegung der Frömmigkeit, die sich von der Theologie verraten und verlassen fühlt und nun entschlossen ohne Theologie, ja, gegen diese ihren Weg sucht.“[5064] Hier trete

„man die Flucht an in das, was man für ganz besonders katholisch hält: in eine an Visionen und Wundern genährte Marienfrömmigkeit, in einen engherzigen Kampf um den Buchstaben der alten Liturgie und so fort – nur so glaubt man die katholische Identität wahren zu können. Man soll nicht unterschätzen, was hier auch an echten religiösen Kräften lebendig ist. Aber die Gefahr einer Verengung in Formen, die ans Sektiererische heranführen, ist doch ebenfalls groß; sie wird klar erkennbar, wie man das Vaticanum II selber unter Häresieverdacht stellt und damit den Weg des gesamtkirchlichen Zusammenhangs verlässt.“[5065]

Die dritte Gruppe charakterisiert er restlos positiv, auch mit Blick auf die Liturgie:

„Es handelt sich um eine Theologie und eine Frömmigkeit, die sich wesentlich von der Heiligen Schrift, von den Kirchenvätern und von dem großen liturgischen Erbe der Gesamtkirche her aufbaut.“[5066]

Diese Gruppe wollte beim II. Vaticanum „den Glauben nicht nur aus dem Denken der letzten hundert Jahre, sondern aus dem großen Strom der gesamten Überlieferung zu nähren,

[5061] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1039.
[5062] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1039.
[5063] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1039.
[5064] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1037.
[5065] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1037.
[5066] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1037.

um ihn so reicher und lebendiger, zugleich aber einfacher und offener zu machen.“. Dies scheine „[f]ürs Erste gescheitert“[5067].

Gerade in bezug auf die letzte Feststellung sieht Ratzinger aber – auch mit Blick auf den Anachronismus des Progressimus – Grund zur Hoffnung: „Wir erleben nach all dem Getändel selbstgebastelter Liturgien den Aufbruch eines neuen Verlangens nach einer tiefen persönlichen Begegnung mit Gott und nach einem Kult, der wirklich Anwesenheit des Ewigen erkennen lässt.“[5068] Der Bezug zur Ewigkeit ist ihm hier so zentral, daß er ihn ein weiteres Mal betont.[5069] Ratzinger sieht damals jedenfalls „langsam eine Erneuerung hervorwachsen, die diesen Namen verdient.“[5070]

Im Sinne dieser Hoffnung sieht er die Stunde der wahren Reform und des authentischen Konzilserbes.[5071]

Faßt man diesen Beitrag zusammen, so ist offensichtlich, wie sehr die anfangs konstatierte Krise des kirchlichen Lebens in den Augen Ratzingers zehn Jahre nach Konzilsbeginn als eine Krise der Liturgie wahrgenommen wird, die freilich nicht losgelöst vom theologischen Raum existiert. Deswegen arbeitet er ja zunächst auch die theologischen Hauptströmungen heraus. Das Problem der progressistischen Strömung ist ihre Gestrigkeit, mit dem sie immer noch aus dem zu starren vorkonziliaren Bau der Kirche ausbrechen wolle. Damit erweist sie sich aber gerade in ihren liturgischen Forderungen als unfähig, auf der Höhe der Zeit zu sein, da ein im Profanen gefangener Mensch nicht noch mehr Profanität brauche. Interessant wäre, näher zu bestimmen, wen er mit der zweiten Gruppe traditionalistischer Art meinen könnte. Die Priesterbruderschaft Pius X. von Erzbischof Marcel Lefebvre war damals noch kirchlich als pia unio (seit 1970) errichtet. Auf sie trifft aber zu, daß sie sich sehr schnell zu Eigenart hin entwickelte, die Ratzinger hier allgemein bleibend beschreibt. Als Grenze der Kirchlichkeit macht er fest, das Konzil nicht unter den Verdacht der Häresie zu stellen.

Zur dritten Gruppe rechnet sich der Autor, unschwer zu erkennen, selbst. Bemerkenswert ist, daß er hier den Geheimnischarakter der Liturgie und sogar die persönliche Gottesbegegnung in der Liturgie positiv würdigt. Dabei stellt er sich jetzt hinter Argumente, die er in

[5067] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1037.

[5068] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1038.

[5069] Vgl. Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1039.

[5070] Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1038.

[5071] Vgl. Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1039.

seinem Vortrag zum ersten nachkonziliaren Katholikentag noch entkräftet hatte, wie wir gesehen haben.[5072] Der Kontext ist hier aber nicht genau derselbe. Er hatte in Bamberg auf die Vielschichtigkeit des Problems selbst hingewiesen, und es ging ihm um ganz konkrete Forderungen, die er mit Begründungen vorgebracht sah, die nicht dem Eigentlichen der christlichen Liturgie entsprechen. Hier nun würdigt er gewissermaßen selbst den guten Ansatz dieser Punkte, losgelöst von ihren Details, und plädiert, wohl auch etwas mehr sensibilisiert durch die liturgischen Skandale und Profanierungen, für den großen ductus katholischer Liturgie, den er wahrscheinlich sowieso 1966 in der damals noch gegebenen Form auch noch verwirklicht sah.

3.4.4.2.1.9 Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975)[5073]

Im vorliegenden Beitrag beschäftigt sich Joseph Ratzinger mit der Wirkungsgeschichte von „Gaudium et spes“ und kommt dabei auch auf die Liturgie zu sprechen. Er bezeichnet im Rückblick auf die Konzilsrezeption die Niederlande und Lateinamerika als die „beiden Spitzen des Progressismus“.[5074] Dabei schildert er die Situation in den den Niederlanden sehr genau:

> „In den Niederlanden standen zunächst liturgische und ökumenische Motive im Vordergrund: Die liturgische Reform drängte rasch über die amtlichen Grenzen hinaus; die ökumenische Begeisterung ließ kein Verständnis für die gesetzten Schranken mehr übrig. Freilich muss man hinzufügen, dass sozusagen das Klima des ganzen Prozesses nun doch entscheidend von »Gaudium et spes« her geprägt war. Das Gefühl, dass es eigentlich keine Mauern zwischen Kirche und Welt mehr geben dürfe, dass jeder »Dualismus«: Leib-Seele, Kirche-Welt, Gnade-Natur, ja schließlich wohl gar noch Gott-Welt von Übel sei – dieses Gefühl wurde immer mehr zur richtunggebenden Kraft des Ganzen.“[5075]

Die von Südamerika ausgehende Politisierung der kirchlichen Wirklichkeit hatte auch Konsequenzen für das Gottesdienstverständnis. Ratzinger bemerkt dazu:

5072 „Liturgie hat nicht den Sinn, uns schauend und ahnungsvoll mit dem Gefühl des Heiligen zu erfüllen, sondern uns mit dem schneidenden Schwert des Wortes Gottes zu konfrontieren; sie hat nicht den Sinn, uns den festlich-schönen Rahmen zu liefern für stille Einkehr und Besinnung, sondern uns einzufügen in das Wir der Kinder Gottes und damit auch in die Kenose Gottes, der ins Gewöhnliche abgestiegen ist“ Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025, hier: 1010.

5073 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059. Diesen Beitrag verfaßte Joseph Ratzinger zum zehnten Jahrestag des Konzilendes für die Zeitschrift „Communio“. Er wurde später in seine „Theologische Prinzipienlehre“ aufgenommen. Die JRGS folgen dieser Fassung. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt, in IkaZ Communio (De) 4 (1975), 439-454. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2,1219 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1233.

5074 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1046.

5075 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1046f.

„Es greifen ineinander politisch-ökonomische Veränderungen nach der Phase des Wiederaufbaues, psychologische Veränderungen durch das Eintreten einer Generation ohne die Kriegserlebnisse in die geistige Verantwortung und schließlich die Umbrüche des religiösen Bewusstseins auf katholischer wie auf evangelischer Seite. Bezeichnend bleibt, dass die Zuwendung zu einem anarchisch-utopischen Marxismus, die mit einer rauschhaften Inbrunst vollzogen wurde, nicht nur das Pathos des Religiösen in sich trug, sondern auch in vorderster Linie von Studentenpfarrern und Studentengemeinden getragen wurde, die hier die Erfüllung der christlichen Hoffnungen heraufdämmern sahen. Herausragendes Fanal waren die französischen Mai-Ereignisse 1968. Auf den Barrikaden standen Dominikaner und Jesuiten; die Interkommunion, die in einer ökumenischen Messe auf den Barrikaden begangen wurde, galt auf lange hinaus als eine Art heilsgeschichtlicher Instanz, ein Offenbarungsereignis, das eine neue Epoche des Christlichen einleitete. Aus der naiven Zustimmung zur Welt war eine radikale Kampfansage nicht nur an die Neuzeit, sondern an alles Bestehende überhaupt geworden.“[5076]

Mit Blick auf die Situation der Zeit stellt Ratzinger ernste Fragen, die das Konzil als solches betreffen: „War das Konzil ein Irrweg, von dem wir zurückkehren müssen, um die Kirche zu retten?“[5077] Diese Meinung gewinne immer mehr Zulauf. Dann wendet er sich eindeutig der Beschreibung traditionalistischer Gruppen zu, die solche Thesen vertreten. Um Ratzinger nicht mißzuverstehen, muß man den ganzen Abschnitt zu Kenntnis nehmen:

„Zu den unübersehbaren Phänomen der letzten Jahre zählt das zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen, in denen der Drang nach Frömmigkeit, nach der Wärme des Geheimnisses seine Antwort findet. Man sollte sich hüten, diese Vorgänge zu verharmlosen. Ohne Zweifel gibt es hier sektiererischen Zelotismus, der das Gegenteil von Katholizität ist. Dem allen kann man nicht entschieden genug widerstehen. Aber man muss sich doch auch allen Ernstes fragen, warum derlei Verengungen und Verzerrungen von Glaube und Frömmigkeit eine solche Wirkung ausüben und Menschen anzuziehen vermögen, die vom Grundentscheid ihres Glaubens wie von ihrer persönlichen Artung her keineswegs zur Sekte bestimmt sind? Was drängt sie in einen Bereich, dem sie nicht zugehören? Warum haben sie das Gefühl der Beheimatung in der Großkirche verloren? Sind alle ihre Vorwürfe ganz unberechtigt? Ist es zum Beispiel nicht wirklich merkwürdig, dass man nie von ähnlichen bischöflichen Reaktionen gegen Zerstörungen im Kern der Liturgie selbst gehört hat, wie sie nun gegen den Gebrauch des doch nicht erst seit Pius V. existierenden Messbuches der Kirche hervortreten? Noch einmal: Sektenhaftes Gebaren darf nicht angenommen, aber der Gewissenserforschung, zu der uns derlei Vorkommnisse nötigen, darf auch nicht ausgewichen werden.“[5078]

Diese Haltung wird fortan ein wichtiger Tenor in Ratzingers Aussagen zur Liturgiereform und zur Frage des sogenannten Traditionalismus bleiben. Es ist der erste Nachweis im publizierten Werk, daß er das faktische Verbot des traditionellen Missales kritisch hinterfragt.

Das Konzil verteidigt er entschieden gegen den Vorwurf, Irrweg gewesen zu sein. Aber er spricht von einer Gefahr, der Entgegensetzung von Geist und Buchstaben:

„Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralkonstitution zulaufenden Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose. Die Zerstörungen, die eine solche Einstellung herbeigeführt hat, sind so augenscheinlich, dass im Ernst ein Streit darüber nicht möglich sein kann.“[5079]

5076 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1051f.

5077 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1054.

5078 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1054f.

Und weiter unten sagt er: „Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.“[5080] Indem, was sich ereignet hatte, sieht Ratzinger eine Verwüstung, die aber gerade von der Nichtumsetzung des II. Vaticanums herrühre: „Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme.“[5081] Er ruft zur eigentlichen Konzilsrezeption auf, die weder eine Weltumrarmung noch eine Ghettoisierung der Kirche bedeuten dürfe.[5082]

Er endet mit einem Ausblick auf Don Quijote, der mit all seiner scharfen Selbstkritik hier angeführt werden soll:

> „Haben wir in den zehn Jahren seit »Gaudium et spes« nicht auch Erfahrungen gemacht, die bei aller Verschiedenheit der Ebenen denjenigen nicht ganz unähnlich sind, die hinter der Wandlung Don Quijotes stehen? Wir sind kühn und voller Selbstbewusstsein aufgebrochen; es mag so manches gedachte und vielleicht auch manches reale Autodafé über scholastische Bücher gegeben haben, die uns wie närrische Ritterromane erschienen, von denen wir nur zum Träumen verführt wurden und die uns gefährliche Riesen vorgaukelten, wo wir es mit der menschenfreundlichen Wohltat der Technik, mit ihren Windmühlenflügeln zu tun hatten. Wir haben kühn und siegessicher die Tür einer vergangenen Epoche zugemauert und was dahinter lag als aufgelöst und verschwunden erklärt. Es gibt in der konziliaren und nachkonziliaren Literatur unübersehbar das Genus der Verspottung, mit dem wir wie erwachsene Schüler von den veralteten Schulbüchern Abschied nehmen wollten. Aber inzwischen ist uns ein anderer Spott in die Ohren und in die Seele gedrungen, der mehr verspottet, als wir gemeint und gewollt hatten. Und langsam ist uns das Lachen vergangen; langsam haben wir gemerkt, dass hinter den verschlossenen Türen auch solches steckt, das unverloren bleiben muss, wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen. Gewiss, wir können nicht zurück ins Vergangene, und das wollen wir auch nicht. Aber wir müssen zu neuer Besinnung bereit sein auf das, was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist.“[5083]

Im vorliegenden Beitrag bietet Ratzinger eine differenzierte Zusammenfassung dessen, was sich in den unmittelbar dem Konzil folgenden Jahren im kirchlichen Leben und in der Theologie getan hat. Im Bereich der Liturgie nennt er Beispiele totaler Profanierung und Grenzverweichung.

Der Gebrauch des alten Missale als solches rückt nun zum ersten Mal in Joseph Ratzingers Fokus. Dieser Gebrauch war bis zum 6. März 1976 noch erlaubt, wurde aber mehr und mehr bekämpft. Man erinnert sich bei diesen Aussagen an den Abschnitt aus seiner Autobiographie, in dem er sich „bestürzt über das Verbot des alten Missale“[5084] zeigt. Die Zeilen

---

5079 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1055.

5080 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1055.

5081 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1056.

5082 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1056.

5083 Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1058f.

5084 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 172.

in seinem Beitrag zur Rezeption von „Gaudium et spes“ lassen diese Erschütterung erkennen.

Bemerkenswert ist, daß er hier schon auf die Frage der Kontinuität des Trienter Missale eingeht, insofern er sagt, dies existiere nicht erst seit dem Trienter Konzil. Er bezeichnet es auch als „Messbuch der Kirche“.

Nach wie vor kritisiert er am Traditionalismus den Hang zum Sektenhaften, doch zugleich differenziert er und erkennt, daß sich hier auch Gläubige finden, die zu keiner Sekte gehören wollen und deren Art nicht mit einer Sekte kompatibel sei. Die Beschäftigung mit der Frage des Verbots des alten Missale und der Not von nicht wenigen Gläubigen zeigt sich auch in seiner Korrespondenz mit Prof. Dr. Wolfgang Waldstein, auf die wir gesondert eingehen. Vorliegender Kommentar zeigt, daß Ratzinger seine Einschätzung schon damals nicht auf einen Brief beschränkt hat. Seine damalige Stimmung spiegelt sich auch noch in dem Begleitschreiben, mit dem er später als Papst die allgemeine Wiederzulassung der traditionellen Liturgie begründet.[5085]

Ratzinger fragt implizit nach dem Versagen der „Großkirche“ und ruft zur „Gewissenserforschung“ auf. Er greift Argumente der Gegner der Liturgiereform vorsichtig auf und würdigt positiv den Geheimnischarakter der hl. Liturgie, wie wir schon an anderer Stelle gesehen hatten.[5086]

Der Gesamtrahmen der Konzilsrezeption, so scheint ihm immer klarer zu werden, müsse Erneuerung und den Blick auf das unverlierbar Substantielle wahren, um nicht das Erbe des Konzils selbst zu zerstören.

3.4.4.2.1.10 Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976)[5087]

Der vorliegende Beitrag faßt in thesenartiger Form die Situation der unmittelbaren Nachkonzilszeit zusammen. Gegenüber dem progressistischen Vorwurf, das Konzil sei „über-

[5085] Vgl. Benedikt XVI., Brief zu dem als »Motu proprio« erlassenen Apostolischen Schreiben, deutsch in: OR(D) Nr. 28 vom 13. Juli 2007, 8.

[5086] Vgl. Joseph Ratzinger, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039, hier: 1038.

[5087] Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063. Diesen Beitrag veröffentlichte Joseph Ratzinger in einer italienische Zeitschrift. Er geht allerdings zurück auf die Herausgeberkonferenz von „Communio“ im Herbst 1975 in München. Frau Gisela Zöhrer hat das Originalmanuskript dem Institut Papst Benedikt XVI. zur Verfügung gestellt. Die JRGS veröffentlichen es erstmals in deutscher Sprache. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, A dieci anni dal Vaticano II, in RCI 57 (1976), 2-4. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1219 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1233.

holt“[5088] und dem traditionalistischen, es sei der Häresie verdächtig,[5089] betont Ratzinger die Autorität des Zweiten Vaticanums, nämlich,

> „dass das Vaticanum II von derselben Autorität getragen ist wie das Vaticanum I und das Tridentinum, nämlich dem Papst und dem ihm verbundenen Bischofskollegium; dass aber auch inhaltlich das II. Vaticanum sich engstens an die beiden vorausgegangenen Konzilien anschließt“.[5090]

Daraus folgert er, daß man keine der drei Konzilien gegeneinander ausspielen könne, d.h. eines oder zwei annehmen, das dritte aber nicht.[5091]

Ratzinger verweist darauf, daß der „Konzils-Ungeist“ bereits während der Sessionen entstanden sei. Dieser sei „vom Konzil zu trennen“[5092].

Der Autor benennt „drei Brennpunkt[e] des nachkonziliaren Dilemmas“[5093] und einer davon ist die Liturgie. Als positives Anliegen der Liturgiereform sieht er zunächst die Volkssprache.[5094] Dabei bezieht er sich auf das Trienter Dekret über das Meßopfer[5095]. Ebenso bemerkt er, es sei „schlechthin unwahr, zu behaupten, die Ausbildung neuer Kanon-Formulare widerspreche dem Trienter Konzil“[5096]. Er bezieht sich hier auf DH 1745 und 1756. Tatsächlich wird hier nur die Irrtumslosigkeit des Canon Missae bekräftigt und eine Verurteilung der Forderung, ihn abzuschaffen. Allerdings dürfte es außerhalb des Denkens der Konzilsväter gewesen sein, die fakultative Einführung anderer Hochgebete zu erwägen.

Allerdings läßt auch Ratzinger hier wieder Kritik an der Reform erkennen:

> „Wie weit die einzelnen Schritte der Liturgiereform wirkliche Verbesserungen oder eher Banalisierungen waren, wie weit sie pastoral klug oder töricht oder rücksichtslos waren, muss hier dahingestellt bleiben. Klar ist, dass auch bei der Vereinfachung und bei der möglichst verständlichen Fassung der Liturgie das Mysterium des Handelns Gottes im Handeln der Kirche und damit die unmanipulierbare Vorgegebenheit des Kerns der Liturgie für Priester und Gemeinden wie ihr gesamtkirchlicher Charakter unangetastet bleiben müssen.“[5097]

Nach diesen prinzipiellen Klärungen fordert er in einem sehr energischen Ton praktische Konsequenzen:

5088 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1060.

5089 Vgl. ebd.

5090 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1060.

5091 Vgl. Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1060f.

5092 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1061.

5093 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1061.

5094 Vgl. Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1061.

5095 DS=DH 1749, 1759

5096 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1061.

5097 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1061f.

> „Daher muss weit entschiedener, als es bisher geschehen ist, rationalistischer Verflachung, geschwätzigem Zerreden und pastoraler Infantilität entgegengetreten werden, die die Liturgie zum Gemeindekränzchen degradiert und sie auf Bild-Zeitungs-Verständlichkeit herunterschrauben will."[5098]

Aus diesem Grund fordert er erstmals auch eine Überprüfung der „geschehenen Reformen, besonders im Bereich des Rituale"[5099].

In diesem Beitrag ist unschwer zu erkennen, daß er erneut das Konzil selbst gegen die beiden Pole des Progressismus und des Traditionalismus verteidigt. Auffallend ist der mehrmalige Bezug auf das Tridentinum, womit er nicht nur das II. Vaticanum verteidigt, sondern zumindest implizit auch dessen Relevanz unterstreicht. Wieder fällt der Begriff des „Kerns der Liturgie", der uns schon einmal begegnet ist.[5100] Konkrete Punkte der Reform, wie vor allem die Volkssprache, verteidigt er, andere stellt er als möglich heraus. Aber neu ist, daß er auch von manchen Reformen eine Überprüfung fordert. Schließlich wendet er sich energisch gegen Entstellungen der Liturgie.

3.4.4.2.1.11 Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen (1976/82)[5101]

In diesem Rückblick auf das Konzil bemerkt Joseph Ratzinger, daß in einer kleinen Perspektive gesehen sich „fast alle Konzilien … zunächst als Erschütterungen des Gleichgewichts, als Faktoren der Krise ausgewirkt"[5102] haben. Erst die makroskopische Perspektive lasse sie in ihrer Bedeutung wirklich erkennen. Dabei verweist er auf die Gefahr, daß ein Konzil unfruchtbar bleiben könne.[5103]

An manchen Stellen kommt er auch in diesem Text auf die Liturgie zu sprechen. Hier gebe es nach Ratzinger eindeutig Positives zu benennen. Im Zusammenhang zitiert stellt er fest:

> „Das Konzil hat, um nur die wichtigeren theologischen Ergebnisse zu nennen, eine gefährlich isolierte Primatslehre wieder ins Ganze der Kirche eingefügt; es hat ein isoliert hierarchisches Denken wieder in das eine Mysterium des Leibes Christi integriert; es hat eine isolierte Mariologie wieder ins große Gefüge des Glaubens zurückgebunden; es hat dem biblischen Wort seinen vollen Rang eingeräumt; es hat die Liturgie wieder zugänglicher gemacht; es hat mit alledem auch einen mutigen Schritt auf die Einheit der Christen hin getan. Es mag sein, dass in einer späteren makroskopischen Sicht der Periode

---

5098 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1062.

5099 Joseph Ratzinger, Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063, hier: 1062.

5100 Vgl. auch Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1055.

5101 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1064-1078. Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag Joseph Ratzingers am 10. August 1976 auf Burg Rothenfels zurück. Er wurde später in die „Theologische Prinzipienlehre" aufgenommen. Die JRGS folgen dieser Version. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in Burgbrief 3/76 Vgl. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1219 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1233.

5102 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1067.

5103 Vgl. Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1078.

> des Vaticanum II nur noch diese Ergebnisse ins Gewicht fallen, und es mag auch jetzt schon Menschen geben, die sozusagen in der Makro-Sicht leben und von ihr her urteilen.“[5104]

Unter den negativen Folgen zählt er auf,

> „[d]ass ... unsere Kirchen, unsere Priesterseminare, unsere Klöster leerer geworden sind in diesen zehn Jahren ..., dass das Klima in der Kirche zeitweise schon nicht mehr bloß frostig, sondern nur noch bissig-aggressiv war ..., dass allenthalben Parteiungen die Gemeinschaft zerreissen“[5105].

In einer tiefergreifenden Analyse der Gründe verweist er darauf, daß das Konzil den Charakter einer „große[n] Gewissenserforschung der katholischen Kirche“[5106] angenommen habe. Dies habe „zu Unsicherheit über die eigene Identität, die rundum in Frage stand, besonders aber zu einem tief gebrochenen Verhältnis gegenüber der eigenen Geschichte, die um und um besudelt schien“[5107], geführt. Er benennt dies deutlich als einen „Bruch im Geschichtsbewusstsein“ und „selbstquälerische[n] Abschied vom Gewesenen“.[5108]

Als Resümee dieser Gedanken sagt Ratzinger,

> „[d]ass das Konzil falsche Formen irdischer Selbstverherrlichung der Kirche abgebrochen, dass es der Kirchengeschichte gegenüber den Zwang zur Verteidigung alles Gewesenen und damit eine falsche Selbstverteidigung aufgehoben hat, war gut und notwendig. Aber nun muss auch wieder die Freude an der darin ungebrochenen Wirklichkeit der von Jesus Christus herkommenden Gemeinschaft des Glaubens erweckt werden. Es muss wieder die Lichtspur entdeckt werden, die die Geschichte der Heiligen ist und die Geschichte des Schönen, in dem sich die Freude des Evangeliums unwiderleglich ausgedrückt hat die Jahrhunderte hindurch. Wer vom Mittelalter plötzlich nur noch die Inquisition im Gedächtnis findet, muss wieder gefragt werden, wo er eigentlich seine Augen gelassen hat: Hätten solche Kathedralen, solche Bilder des Ewigen voller Licht und ruhiger Würde entstehen können, wenn der Glaube den Menschen nur Qual gewesen wäre? Mit einem Wort: Es muss wieder deutlich werden, dass die Buße nicht das Zerreißen der eigenen Identität, sondern ihr Finden verlangt.“[5109]

In einem weiteren Schritt kommt er auf die Stellung von Konzilien in der Kirche zu sprechen und positioniert sich hier gegen die Thesen Hans Küngs, die Konzilien als normalen Lebensvollzug der Kirche zu sehen. Dabei bemerkt er über die Liturgie als Lebensvollzug:

> „Der eigentliche Inhalt des Christseins ist nicht die Diskussion über die christlichen Inhalte und über die Taktik ihrer Verwirklichung; der Inhalt des Christlichen ist die Gemeinschaft des Wortes, des Sakramentes und der Nächstenliebe, zu der grundlegend die Gerechtigkeit und die Wahrheit gehören.“[5110]

Bei der Behandlung der konkreten Konzilsumsetzung kommt er dann noch direkter auf die Liturgie. Dabei verweist er auf die Einfachheit als eines der Prinzipien von „Sacrosanctum

---

5104 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1068.

5105 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1068.

5106 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1070.

5107 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1070.

5108 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1070.

5109 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1072.

5110 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1073.

Concilium“. Er deutet sie im Sinne „eine[r] recht verstandene[n] Rationalität“[5111]. Sie diene der Verständlichkeit für den Menschen. Ratzinger weist auf Augustinus hin, der „mit großem Nachdruck die christliche Einfachheit dem leer gewordenen Pomp der heidnischen Liturgien“[5112] entgegengesetzt habe. Dabei stellt er die Frage nach dem Maß der Rückführung in die Einfachheit. Man müsse auch das Herz und die Sinne berücksichtigen und beim „Zurückschneiden Gewachsenes von Gewuchertem unterscheiden“ und düerfe „nicht den Embryo zum Maß nehmen“[5113].

Andererseits warnt er mit Nachdruck vor integralistischen Tendenzen:

> „Es gibt eine Leidenschaft der Verdächtigungen, deren Gehässigkeit vom Geist des Evangeliums weit entfernt ist. Es gibt eine Fixierung auf den Buchstaben, die die Liturgie der Kirche für ungültig erklärt und sich damit selbst ausserhalb der Kirche stellt. Hier wird vergessen, dass die Gültigkeit der Liturgie primär nicht an ganz bestimmten Wörtern, sondern an der Gemeinschaft der Kirche hängt; es wird so unter dem Vorwand des Katholischen gerade sein eigentliches Prinzip negiert und weithin Gewohnheit an die Stelle der Wahrheit gesetzt.“[5114]

In diesem Beitrag kommt Ratzinger nur selten explizit auf die Liturgie zu sprechen, aber er zeichnet doch einen Rahmen, der auch für sein diesbezügliches Verständnis von Bedeutung ist. Vor allem geht es hier um eine kirchliche Kontinuität. Reform, hier vor allem unter dem Aspekt der Gewissenserforschung, müsse zur Vertiefung der eigenen Identität führen und dürfe diese nicht beseitigen. Auch das Prinzip der Einfachheit müsse das lebendige Wachstum der Kirche beachten, weswegen nur Überwucherungen weggeschnitten werden sollen und nicht ein embryonaler Zustand herbeizuführen sei. Dies deckt sich mit seiner zuvor bereits geäußerten Kritik am Archäologismus. Er kritisiert allerdings auch deutlich die Integristen, ein anderes Wort für Traditionalisten. Hier reagiert er wohl u.a. auf Arbeiten des Soziologen Wigand Siebel, die die Gültigkeit der neuen Liturgie grundsätzlich in Frage stellten.[5115] Wichtig ist dabei Ratzingers prinzipielles Liturgieverständnis. Die Kirchlichkeit ist wesentlicher Maßstab sogar der Gültigkeit, nicht aber „primär“ die liturgischen Worte isoliert von ihrem kirchlichen Kontext.

5111 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1075.

5112 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1076.

5113 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1076.

5114 Joseph Ratzinger, Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1077.

5115 Vgl. Wigand Siebel, Das Opfer in der neuen Liturgie, Kalkar 1972.

3.4.4.2.1.12 Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976)[5116]

In seinem Beitrag zur Festschrift für die Kardinäle Josef Frings und Josef Höffner wendet sich Joseph Ratzinger gegen kurz zuvor erfolgte Polemiken von Erzbischof Marcel Lefebvre, der behauptete,

> „der »Rheinbund« – bestehend aus den Kardinälen Alfrink, Frings, Döpfner, Liénart, Suenens und König – habe sich schon vor dem Konzil zu einer geheimen Verschwörung gefunden und in der Anima ein gewaltiges Sekretariat etabliert, das als Gehirn dieser Verschwörung ununterbrochen Flugblätter und Dokumente in Massen unter die Bischöfe geworfen und so die ganze Kirchenversammlung manipuliert habe.“[5117]

Ratzinger entgegnet dem einerseits mit dem Aufzeigen sachlich falscher Behauptungen[5118] und dann andererseits und ausführlicher mit einer breiten Darstellung des Wirkens und des Denkens von Kardinal Frings während des Konzils. Hier findet sich auch ein Hinweis auf die Liturgie. Ratzinger verweist auf die Stellungnahme von Frings, um zu zeigen, daß man ihn nicht einseitig beispielsweise als Progressisten charakterisieren dürfe.[5119] Seine Zustimmung zur Konstitution über die heilige Liturgie begründete er – nach den Worten Ratzingers – damit, sie sei „gleichsam das Testament Papst Pius XII.“[5120] Der Kardinal habe seine Rede beschlossen mit dem Aufruf: „»Im Übrigen halte ich dafür, dass es ein nobile officium – eine Verpflichtung der Noblesse – für dieses Konzil sei, die vom verstorbenen Papst begonnene liturgische Erneuerung zu einem glücklichen Ende zu führen.«“[5121] Für den Kontext unserer Arbeit ist die Bewertung wichtig, die Ratzinger zu den von ihm zitierten Sätzen hinzufügt:

> „Es lohnt sich wohl, heute über solche Sätze nachzudenken und sich damit den Geist zu vergegenwärtigen, in dem die Zustimmung zu dem Textentwurf über die Liturgie erfolgt ist.“[5122]

5116 Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 602-615. Joseph Ratzinger verfaßte diesen Beitrag für die Festschrift zu Ehren der Kardinäle Frings und Höffner. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in Norbert Trippen / Wilhelm Mogge (Hg.), Ortskirche im Dienst der Weltkirche. Festgabe für die Kölner Kardinäle Erzbischof Josef Höffner und Alt-Erzbischof Josef Frings, Köln 1976, 183-190. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1214 und Bibliographische Nachweise, ebd. 1230.

5117 Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 603.

5118 Vgl. Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 603f.

5119 Vgl. Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 613.

5120 Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 613.

5121 Die Stellungnahme von Frings zitiert nach: Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 613. Hier keine weitere Quellenangabe.

5122 Joseph Ratzinger, Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615, hier: 613.

Damit zeigt er, wie sehr den Vätern an einer wahren Reform in der Kontinuität zum unmittelbar Vorherigen gelegen war.

3.5 Die Theologie der Liturgie im publizierten Werk Joseph Ratzingers bis zur seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising

Der Hauptteil unserer Untersuchung besteht in der kommentierenden Darstellung der wesentlichen Texte, in denen die Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers bis zum Jahr 1977 deutlich wird. An dieser Stelle nun möchten wir nun eine Systematisierung von Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger versuchen.[5123]

3.5.1 Zur Entwicklung des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger

3.5.1.1 Spiegelung seiner Wurzeln

3.5.1.1.1 Die Heimat

Im Rückblick auf die Prägung durch seine bayerische Heimat spricht Kardinal Joseph Ratzinger in einem Interview mit Michael Mandlik von der „Wurzel, aus der man lebt“[5124]. Im biographischen Teil dieser Arbeit wird vieles über diese Wurzel festgehalten. Die publizierten Werke Ratzingers spiegeln sie ganz besonders darin wider, daß sie Theologie und damit auch Liturgietheologie als organisch mit dem Leben der Kirche verbunden verstehen.

Theologie ist denkerische Durchdringung des Glaubens, der aber nur als kirchlich-gelebter Glaube ihr eigentliches hermeneutisches Prinzip ist, das sie von der Religionswissenschaft unterscheidet. Ganz offensichtlich versteht Joseph Ratzinger sein Glaubensleben als Professor nie als Bruch mit jenem seiner Kindheit und Jugend. So war ihm die Entdeckung der Liturgischen Bewegung, mit der er sich ja zunächst sogar schwer tat, letztlich auch kein Bruch mit der bodenständigen Frömmigkeit. Die hohe Theologie kann nicht in Widerspruch mit dem Glauben der Kleinen treten.[5125] Dies ist ein nicht zu unterschätzendes heuristisches Prinzip zur Erschließung der Theologie Joseph Ratzingers, und hat zur Folge „dass bei Jo-

---

[5123] Wegen der ausführlichen Kommentierung der Einzelbeiträge, wird die folgende Synthese relativ kurz ausfallen.

[5124] Michael Mandlik, Benedikt XVI. In Rom und unterwegs - der Papst asu der Nähe, Freiburg/Basel/Wien 2008, 62. Das in diesem Buch enthaltene Interview (Ebd., 42-62) stammt vom November 2002. Vgl. ebd. 43.

[5125] Hintergrund ist die wesentliche Zuordnung von Glaube und Theologie, bei der die Wissenschaft „im Dienst des Glaubens der Christen steht, sich demütig der Bewahrung und der Vertiefung des Glaubens aller, vor allem der Einfachsten widmet.“ Papst Franziskus, Enzyklika Lumen fidei (29. Juni 2913), Nr. 36. Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Città del Vaticano 2013, 64.

seph Ratzinger Theologie und Spiritualität, Verkündigung und Lebenspraxis der Kirche eine innere Einheit bilden und nicht voneinander getrennt werden können.“[5126]

3.5.1.1.2 Die Lehrer

3.5.1.1.2.1 Allgemein

Hier muß nun – um im Bild zu bleiben – nach dem Elternhaus die nächste Verästelung der Wurzel des kirchlichen Glaubens zur Sprache kommen, die Ratzingers Theologie nachweislich (aber oft unbemerkt) bis heute trägt, der theologische Zugang seiner Lehrer.

Die Theologie der Nachkriegszeit setzte sich formal von der immer noch präsenten Neuscholastik ab.[5127] Für alle von uns untersuchten Lehrer gilt, was Cornelius Keppeler über wichtige Denker der damaligen Epoche bemerkt: Es ging ihnen um „eine lebendige Dynamik und Geschichtlichkeit in der akademischen Theologie“[5128]. Methodisch war die Ressourcement-Theologie mit ihrem Blick auf die biblisch-patristischen und auch mittelalterlich-scholastischen[5129] Quellen maßgeblich. Inhaltlich kam es dabei zu einer starken Blüte der Ekkklesiologie[5130], die den Geheimnischarakter der Kirche in den Blick nahm.[5131] Beherrschend wurde die Lehre vom Corpus Christi Mysticum, die mit der Enzyklika Papst Pius XII. Mystici Corporis ihren Höhepunkt erlebte.[5132]

5126 Kurt Koch, Die Offenbarung der Liebe Gottes und das Leben der Liebe in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, in: Michaele Christine Hastetter, Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), Regensburg 2012, 21-51, hier: 21.

5127 Vgl. zum Verschwinden der Neuscholastik am konkreten Beispiel einer bedeutenden katholischen Universität: Eduard Habsburg Lothringen, Das Ende des Neuthomismus : die 68er, das Konzil und die Dominikaner (Quaestiones Thomisticae 1 = Dissertation Fribourg), Bonn 2007.

5128 Cornelius Keppeler, Thematische Hinführung, in: Cornelius Keppeler/Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 9-12, hier: 9.

5129 Vgl. Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2005, 19.

5130 Vgl. dazu: Rudolf Michael Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (Münchener theologische Studien 2 / 46 = Dissertation Rom 1988), St. Ottilien 1991.

5131 Vgl. Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2005, 18-21.

5132 Zu Ihrer Entwicklung seit Karl Adam siehe: Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2005, 22-27.

„Der Ausgangspunkt der ekklesiologischen Erneuerung ist die Feier der Liturgie.“[5133] Über sie verbanden sich die Wiederentdeckung des Mysteriums der Kirche mit dem gefeierten Mysterium fidei. Es kann von daher nicht verwundern, wenn auch deswegen die Mysterientheologie eine solche Blüte erfuhr, daß praktisch alle Lehrer Ratzingers von ihr in der ein oder anderen Weise geprägt waren. In der unmittelbaren Nachkriegszeit war sie eine der wesentlichen Ausprägungen der Liturgischen Bewegung. Die Mysterientheologie ist andererseits ohne die Leib-Christi-Ekklesiologie (in welcher spezifischen Weise auch immer) nicht zu verstehen. Schließlich ist für die Lehrer Ratzingers allgemein eine Theologie des Wortes Gottes wichtig wie auch – gerade in diesem Zusammenhang – eine ökumenische Wiederbesinnung.

Sowohl die genannten formalen als auch die materiellen Aspekte der Theologie seiner Lehrer hat Joseph Ratzinger bleibend geprägt.

3.5.1.1.2.2 Rückblick auf die Lehrer im besonderen

Die Prägung Joseph Ratzingers durch seine Lehrer wurde im jeweiligen Abschnitt gesondert behandelt. Im Rückblick soll hier aus systematischen Gründen das Wesentliche kurz zusammengefaßt werden.

Für die generelle Weise Ratzingers, denkerisch an eine Frage heranzugehen, läßt sich eine Ähnlichkeit mit Romano Guardini bemerken. Sein organisches Weltbild[5134] kann sicher auch bei seinem Schüler als eine prinzipielle wissenschaftliche Haltung angesehen werden. Es ist eine dem scholastischen Blick auf das Ganze und die Wesensfrage sehr verwandte Haltung, der Philosophie und Theologie eint. Bei Ratzingers theologischem Blick verbinden sich allerdings seine grundsätzliche Prägung durch Guardini und Söhngen („Die Einheit in der Theologie“) sowie sein Studium Bonaventuras. Von da her hat es Ähnlichkeit mit der Sapientialtheologie des Heiligen, über die Werner Hülsbusch sagt:

> „Eine solche Sapientialtheologie besticht durch die strenge Einheitlichkeit der Zeichnung von Ausgang und Rückgang des Kreises von Gott her zu ihm, in dem alle Empor- und Rückführung der Geschichte Gottes mit den Menschen im Mittelpunkt Christus genau zentriert ist. Sie besticht durch ihre Schrift- und Offenbarungsnähe. Sie besticht durch ihre geschichtstheologische Relevanz. Sie besticht durch ihre allumfassende Integrierfähigkeit, und sie besticht durch ihre Frömmigkeit.“[5135]

[5133] Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2005, 20.

[5134] Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [2]1992, 111-155, hier: 130 und ders., Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [4]1998, 15-23.

In bezug auf die Liturgietheologie ist Joseph Ratzinger prinzipiell von Gottlieb Söhngens Modifizierung der Mysterientheologie geprägt. Als tragendes Fundament dieses Ansatzes muß die augustinische Lehre von der Kirche als Christus-totus gesehen werden. Christi Heilstat wird dabei „an uns und von uns innerlich mitvollzogen“[5136]. Dadurch entsteht nahezu eine Identifizierung vom Leiden und Opfer des Herrn und jenem der Kirche.[5137] Auch diesen Ansatz konnte Ratzinger durch seine Untersuchung zum augustinischen Opferbegriff und Eucharistieverständnis in der Promotionsschrift harmonisch ergänzen. Dabei kann man auch darauf verweisen, daß sich bei Augustinus selbst eine Identifizierung von erhöhtem Herrn und leidender Kirche findet.[5138] Fest steht jedenfalls, daß sich in der Kombination von der Prägung durch Söhngen und durch seine eigene Promotionsschrift eine starke Christus-totus-Ekklesiologie bei Ratzinger selbst ausformen konnte. Von hier ist es ein kleiner Schritt zu seiner Theologie der Stellvertretung, wie er sich etwas in „Die christliche Brüderlichkeit“ zeigt. Der Stellvertretungsgedanke bedeutet zugleich eine existentiellere Fassung der Leib-Christi-Theologie.

In der Verbindung von jener Prägung, die Ratzinger durch Gottlieb Söhngen empfangen hat und seiner Beschäftigung mit Augustinus und auch über Henry de Lubac vermittelt mit den Vätern überhaupt, liegen die Wurzeln dafür, daß Karl-Heinz Menke Ratzingers Theologie zu Recht geradezu mit dem Begriff „einer Verschränkung zwischen vertikaler und horizontaler Inkarnation“[5139] kennzeichnen kann, worauf wir noch näher eingehen werden. Dieser theologischen und seinsmäßigen Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche entspricht soteriologisch „die Inklusion der Kirche in das Erlösungshandeln Jesu Christi.“[5140]

Wenn wir liturgietheologisch noch näher ins Detail gehen, so ist auffallend, daß Joseph Ratzinger sich beim Opferbegriff gegen jede mögliche Verdinglichung wendet.[5141] Die Beto-

5135 Werner Hülsbusch, »Christus – Gottes Weisheit« nach Bonaventura, in: Walter Baier (u.a.) (Hg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag I, St. Ottilien 1987, 739-751, hier 749.

5136 Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 47.

5137 „Mystisch also leidet und stirbt der Herr in den Gliedern seines mystischen Leibes, die so mystisch leiden und sterben in Christus dem Gekreuzigten. … Das Opfergedächtnis, das die Kirche feiert, ist gewiß das Selbstopfer des Herrn am Kreuze, in der Weise eines Gedächtnisses, aber dieses Selbstopfer des Herrn am Kreuze, wie es jetzt Selbstopfer der Braut wird dadurch, daß der Herr sein einmaliges blutiges Selbstopfer als unblutiges Mysterium an seinem mystischen Leibe ständig darstellt.“ Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 35.

5138 Vgl. Augustinus, Sermo 137, PL 38, 755. Den Hinweis verdanke ich: Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 7.

5139 Karl-Heinz Menke, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers. Die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 10.

5140 Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 84.

5141 Vgl. z. B.: Joseph Ratzinger, Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163, hier: 161.

nung eines nicht-dinglichen und vergeistigten Opfers hat starke Parallelen zur Liturgietheologie seines Lehrers und Direktors Joseph Pascher, bei dem die Liebe als Kern jenes Opfers erscheint[5142], das sich in einer zweifachen Übergabe vollzieht:jener des Sohnes an den Vater[5143] und jener der Kirche. Die Übergabe der Kirche geschieht in einer Dynamik von kosmischer Bedeutung, bis Gott alles in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15, 28).[5144] Genau diese Aspekte eines Liturgie- und Eucharistiebegriffes, der wesentlich die caritas zum Inhalt hat, verbinden sich bei Ratzinger durch seine Promotionschrift mit der Theologie der nordafrikanischen Väter und speziell des hl. Augustinus zu einer neuen Synthese.

Joseph Paschers Verständnis des Kreuzes als Offenbarung[5145] hat tiefe Spuren in Ratzingers Denken hinterlassen.[5146] Manuel Schlögl sieht in der Theologia crucis sogar „eine Art ‚nexus mysteriorum' …, in dem verschiedene Stränge von Ratzingers Werk zusammenfinden"[5147].

In der Kreuzestheologie Paschers zeigt sich die eigentümliche Verschränkung von Passivität und Aktivität menschlichen Tuns beim Opfer[5148], die auch Ratzingers Denken bestimmt.

Was die Pneumatologie betrifft, so scheint Ratzinger von Joseph Pascher und Gottlieb Söhngen besonders geprägt worden zu sein. Pascher betont die einheitsstiftende Rolle des Heiligen Geistes in der Trinität[5149], bei der Eucharistie[5150] und bei der Kirche, die die „Einheit des Heiligen Geistes"[5151] ist. Ebenso zentral ist bei ihm der Gedanke der „Vergeistigung und Verinnerlichung"[5152] der Opferidee.

5142 Vgl. u.a.: „'Darbringung einer sichtbaren Gabe, um Gott zu ehren' ist eine allzu dürre Auffassung vom Opferkult. ... Die Liebe will anbeten und verherrlichen. Ja, das ist nicht einmal alles, was sie will. In dem Akt der Hingabe möchte sie ihr eigenstes Wesen verwirklichen, sich hingeben, durchdringen zu Gott, eingehen in das unzugängliche Licht, in dem er wohnt." Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 24."

5143 Vgl.: „Man müßte verstehen, mit welcher Hingabe der ewige Sohn dem Vater entgegentritt. Denn die Opfertat am Kreuz ist in die ewige Übergabe im Schoße der Gottheit hineingezogen, mit der der Sohn die zeugende Tat des Vaters erwidert." Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 53.

5144 Vgl.: Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 297-299.

5145 Vgl. auch: „Man darf glauben, die ganze Selbstaufschließung Gottes und das Ausgießen seiner Liebe sei überhaupt hinbezogen auf dies Eine: Das Kreuz. Ist dem so, dann wird der ganze Sinnzusammenhang der Offenbarung erst ganz deutlich werden, wenn man von der lebendigen Mitte aus schaut. Die Offenbarung geht um das Kreuz, und die Theologie, die dem Rechnung trägt, ist in diesem Sinne eine T h e o l o g i e d e s K r e u z e s." Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 6.

5146 Vgl. etwa: „Das Kreuz ist Offenbarung. Es offenbart nicht irgendetwas, sondern Gott und den Menschen." Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 266.

5147 Manuel Schlögl, Die Theologie des Kreuzes als Grund kirchlicher Einheit, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. FS für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag I, Freiburg/Basel/Wien 2015, 305-326, hier: 325.

5148 Vgl.: Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 13.

5149 Vgl.: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 151.

5150 Vgl.: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 125.

5151 Vgl.: Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 151.

5152 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947, 94.

Noch entscheidender scheint die Prägung Ratzingers in bezug auf die Pneumatologie durch seinen Lehrer Söhngen zu sein. Die Pneumatologie nimmt bei ihm breiten Raum bei der Frage der verschiedenen Gegenwartsweisen Christi und der Wirkweise Christi in den Gläubigen ein.[5153] Söhngen meint dabei keine „seinshafte Identität, sondern … eine dynamische Identität", bei dem „Christus und der Heilige Geist sich zu einem einzigen Tätigkeitsprinzip zusammenschließen."[5154] Der Heilige Geist ermöglicht liturgische Vergegenwärtigung,[5155] und sein Wirken zielt darauf, die Gläubigen in der Kirche, d.h. in Christi Leib zu einen.[5156] Im Kontext der bei Söhngen sehr präsenten Christus-totus-Lehre garantiert die zwischen Christus und seinem kirchlichen Leib vermittelnde Pneumatologie die Differenz zwischen den Gliedern und dem Haupt.[5157]

Bei Ratzinger mußte jedenfalls der Anstoß seiner Lehrer, die zwar aus verschiedenen Richtungen kamen, aber kompatible theologische Leitideen vermittelten, in Verbindung mit der Arbeit an seinen eigenen Qualifikationsschriften ein starkes denkerisches Fundament schaffen, auf dem er sein Leben lang aufbauen konnte und das ihm den Weg zu einer eigenen fruchtbaren Synthese weisen konnte.

3.5.1.2 Entwicklung und Kontinuität

Wenn wir die in dieser Untersuchung besprochenen Beiträge Ratzingers überschauen, so weist sein Denken wegen des gerade dargestellten Fundamentes eine große Kontinuität auf, sodaß man sicherlich behaupten kann, daß es sich organisch entwickelt hat. Bis zum Jahr 1977 haben wir dies detailliert aufweisen können. Einzelne Bemerkungen fielen bereits im Vorgriff auf seine spätere Stellung in der kirchlichen Hierarchie. Es läßt sich natürlich nicht leugnen, daß Joseph Ratzinger auf seinem Denkweg auch starke Zäsuren und neue Akzen-

5153 Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 30.

5154 Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 126. Dies sei angesichts der berechtigen Sorge von Karl-Heinz Menke eigens betont, der darauf hinweist, daß in der heutigen Theologie, protestantischem Denken folgend, „der zum Vater erhöhte Erlöser mit dem Pneuma identifiziert wird", was zur Folge habe, dass „das Menschsein Jesu so wenig Ursakrament wie die Kirche Grundsakrament des göttlichen Heilshandelns" sein könne. Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 22012, 244. Zum ganzen Problem vgl. ebd. 243-250.

5155 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analyis fidei (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 342-369, hier: 360.

5156 Vgl.: Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 125 und 228.

5157 Vgl.: „Durch und im Heiligen Geist wird in der Liturgie das Christusmysterium an uns gegenwärtig gesetzt, nämlich der Christus, der lebt und vor dem Angesicht seines Vaters für uns spricht, glorreich gezeichnet mit seinem eigenen Blut, durch das er sich ein für allemal unseres Heiles wegen geopfert hat. Der Heilige Geist garantiert in der Liturgie, daß Christus und sein Heilswerk an uns wirklich gegenwärtig sind". Emanuel Pranawa Dhatu Martasudjita, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996, 211.

tuierungen, ja zuweilen auch Korrekturen vornimmt. Ausgeschlossen aber ist in jedem Fall eine theologische Diskontinuität, wie es die vereinfachende Entgegensetzung von jungem progressivem Konzilstheologen und Professor auf der römischen Kandidatenliste zum Bischofsamt nahe legen könnte.[5158] Mit Blick auf unsere Untersuchung des Lebens und Werks von Joseph Ratzinger hat es sich im Sinne von Kurt Kochs prinzipieller Bemerkung gelohnt,

> „bei einem so differenzierten theologischen Denken genau hinzusehen und keine voreiligen Schlüsse zu ziehen."[5159]

Man hat den Eindruck, daß es Ratzinger – ganz im Sinne Guardinis – stets um das Ganze geht, das er als Liturgie aus der Hand der Kirche empfängt und dieses Ganze zuweilen in Gegensätzen umschreibt, die einander im letzten nicht ausschließen wollen, aber je nach dem Kontext, in den hinein sein denkerischer Diskurs gestellt ist, verschiedene Akzentuierungen zulassen. Doch führt uns dies zu den konkreten Positionen, die sich in Ratzingers Denken ganz offensichtlich verändert haben.

Zunächst wäre hier die Zentralität des Mahlcharakters der Eucharistie in Ratzingers ursprünglicher Liturgie- und Eucharistietheologie zu nennen. Es ist offensichtlich, daß dies bei ihm keinen Widerspruch zur Lehre von der Messe als Opfer bedeutet, weswegen er um die Zeit des Konzils zwar sehr weitgehende Reformwünsche artikuliert[5160], aber den Opfercharakter nicht in Frage stellt, wie es durchaus üblich war.[5161] Die Zentralität des Mahlcharakters richtet sich also nicht gegen den Opfercharakter.

Ratzingers frühere Position in dieser Frage rührt einerseits von der Prägung durch seine Professoren her, die sich durch seine eigene Promotionsschrift in diesem Punkt nur verstärken konnte, da sie die communio des Leibes Christi durch den gemeinsamen Empfang desselben zum Zentrum hat.

Ratzingers eucharistische Ekklesiologie ist aber von Anfang an auf dem Hintergrund der Christus-totus-Lehre Söhngens zu verstehen. Diese eucharistische Ekklesiologie bleibt ihm zeitlebens zentral. Die Zentralität des Mahlcharakters der Eucharistie wird er aber aufgeben,

---

5158 Gerade Hans Küng unterstellt seinem ehemaligen Kollegen ja Machtpolitik. Vgl. Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 529.

5159 Kurt Koch, Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 14-44, hier: 15.

5160 Vgl.: Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils, in: JRGS 7/1, 296-322, hier: 306-310.

5161 Vgl. die Charakterisierung der diesbezüglichen nachkonziliaren Kontroverse in: Kurt Koch, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Freiburg 2005, 38f.

und zwar noch bevor er die von seinen Lehrer herrührende These vom Mahl als Grundgestalt der Messe eindeutig überwunden hat.

Wichtig für diese theologische Entwicklung ist in etwa der Zeitraum von 1967 bis 1973. In diesen Jahren erscheinen einige Werke, mit denen Ratzinger sich beschäftigt hat und die eine gewisse Zäsur in seinem Denken herbeigeführt haben. Ex negativo hat wohl die Beschäftigung mit dem Eucharistiebuch von Edward Schillebeeckx[5162] eine erste Zäsur bewirkt. Hier wendet sich Ratzinger erstmals gegen eine alleinige Herleitung der Eucharistie vom Mahl[5163].

Im Jahr 1967 erscheint die sehr umfangreiche Dissertation von Wilhelm Averbeck über die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie in der protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts[5164]. Ratzinger wußte nachweislich seit 1965 um dieses Projekt[5165] und rezensiert das Werk 1970 sehr positiv.[5166]

Eine der hier herausgearbeiteten Grundaussagen ist die Ablehnung des Opfergedankens in der innerprotestantischen Diskussion als Folge einer rein katabatischen Christologie[5167], wobei der Autor die Bedeutung der soteriologischen Rolle der Menschheit Jesu für die Frage verdeutlicht.[5168] Von daher ist auffallend, daß Ratzinger im Jahr 1968 in seiner Einführung in das Christentum die Notwendigkeit einer auch anabatischen Christologie klar erkennt.[5169] Der Schnittpunkt von Christologie und Liturgietheologie, den Averbeck herausstellt, scheint für Ratzingers Denkweg entscheidend gewesen zu sein. Dabei ist interessant, daß Averbeck selbst mit Blick auf die Diskussionen der protestantischen Theologen den von ihnen affirmierten „notwendigen Zusammenhang zwischen Christologie (Soteriologie) und Abend-

5162 Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967

5163 Vgl.: Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

5164 Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19) (1970), Paderborn 1967.

5165 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417- 472, hier: 424[5].

5166 Joseph Ratzinger, Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19) (1970), Paderborn 1967, in: JRGS11, 302-304.

5167 Vgl. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, 777 und 779.

5168 Vgl. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, 787-805. Der Autor benennt „die latreutische und soteriologische Bedeutung der Menschheit Jesu als causa exemplaris der ‚neuen' Menschheit" hier als „[d]ie entscheidende Frage". Ebd., Überschrift S. 787.

5169 Vgl.: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 260.

mahls (bzw. Gottes-)Lehre“ benennt und als relevant „nicht nur für die Frage der Realpräsenz, sondern auch für die des Opfers die Auffassung der Inkarnation“ als „entscheidend“[5170] bewertet.[5171] Im Jahr 1970 drängt Ratzinger in seiner Besprechung des Holländischen Katechismus auf eine ausgewogene Zuordnung von katabatischer und anabatischer Christologie und verweist auf Averbeck.[5172]

Mit dem Werk Averbecks und seinen eigenen christologischen Studien dürfte Ratzinger nicht nur die Bedeutung der Betonung des Opfercharakters der Messe überhaupt neu deutlich geworden sein, sondern auch eine deutliche Akzentverschiebung zum Anabatischen als solchem in seinem Denken stattgefunden haben. Dadurch wurde seine in den Eibinger Vorträgen 1964 entwickelte (und 1967 in einem anderen Beitrag publizierte[5173]) Opfervorstellung überholt, die rein katabatisch ist. Das Buch Averbecks dient ihm auch als Bezugspunkt für die Beurteilung liturgischer Experimente im katholischen Raum der Nachkonzilszeit.[5174] Es ist ihm in mehrfacher Hinsicht ganz offensichtlich eine Schlüssellektüre geworden.

Eine weitere Studie scheint Ratzingers Denken nachhaltig beeinflußt und ihn zu Korrekturen bewegt zu haben, das Buch von Jean Colson über das Amt im Neuen Testament.[5175] Bereits im Jahr 1967 (veröffentlicht 1968) nimmt Joseph Ratzinger bei seinem Vortrag vor der Regententagung in Brixen auf dieses Buch Bezug und relativiert zumindest den bis dato von ihm unhinterfragt rezipierten Konsens, das Neue Testament kulttheologisch als Bruch mit dem Alten bzw. der religionsgeschichtlichen Idee von Priestertum und Opfer aufzufassen.[5176] Diese Bemerkungen erwecken aber den Eindruck des nachträglich Hinzugefügten, d.h. die Hauptstoßrichtung des Textes liegt noch auf der Linie dieses nun in Ratzingers Denken sich langsam auflösenden Konsenses. Voll rezipiert hat Ratzinger die Studie von Jean

5170 Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19)(1970), Paderborn 1967, 788.

5171 Die durch die Beschäftigung mit Averbeck gewonnene Erkenntnis über die Bedeutung der Inkarnationstheologie könnte auch erklären, warum sich Ratzinger dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß genau in dieser Zeit, näherhin ab der Eucharistielehre von 1970/71 wieder klar der Inkarnationstheologie zuwendet. Vgl. die Auswertung der Mitschriften. Beispielhaft sei hier verwiesen auf: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19. Vgl. auch die Regensburger Christologievorlesung laut: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 86, J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105.

5172 Joseph Ratzinger, Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus, in: Ders., Dogma und Verkündigung, München ^{3}1977, 65-83, hier: 77f.

5173 Vgl. Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-270.

5174 Vgl.: Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

5175 Jean Colson, Ministre de Jésus Christ, ou le sacerdoce de l'Evangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministeres chrétiens dans l'Eglise primitive (Théologie Historique 4), Paris 1966.

5176 Vgl.: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386, hier: 354^{3}.

Colson nachweislich jedoch wenig später, nämlich bei seinem Vortrag vor dem Klerusverband im Jahr 1969, „Der Priester im Umbruch der Zeit“[5177]. Colson hatte herausgestellt, daß die Idee des Priestertums (und damit des Opfers) im Neuen Testament durchaus nicht obsolet, sondern vergeistigt worden ist.[5178] In der Folge wird Ratzinger das christliche Priestertum und christlichen Kult nicht mehr als reinen Bruch mit der Religionsgeschichte oder dem Alten Bund darstellen, sondern auf der Linie der Vergeistigung.[5179] Fest steht, daß Ratzinger ab dieser Zeit das Kultische als solches verstärkt würdigt und die Eucharistie nicht mehr primär von deren Mahlcharakter bestimmt, ja sich sogar dagegen wendet, wollte man dies hauptsächlich tun.[5180] Bei aller Betonung der deutlichen Zäsur, die die Begegnung mit der Studie Colsons darstellt, verdient aber auch festgehalten zu werden, daß Ratzinger bereits zuvor niemals die überlieferte Ämterstruktur als solche in Frage gestellt hat[5181].

Mit der Einsicht in das differenzierte Verhältnis der Kulttheologie beider Testamente hängen Veränderungen der Meinung Ratzingers in Detailfragen zusammen. Zunächst leitet er christliche Liturgie nur von der Synagoge und nicht vom Tempel her; dies sogar noch 1974[5182], als er Colsons Buch längst kannte. Diese Position wird er Jahre später ausdrücklich revidieren.[5183] Interpretiert er aufgrund des alten prinzipiellen Vorentscheids zunächst die Stephanusrede von Apg 7, deren theologische Bedeutung er allerdings früh (1962) erkennt, mit einer a-kultischen Stoßrichtung[5184], so wird er später ihre innere Spannung kraft eines neugewonnenen vergeistigten Kultverständnisses darstellen.[5185]

In seiner Abkehr von der Zentralität des Mahlcharakters werden aber auch andere Schriften wichtig, auf die er im von uns fokussierten Zeitraum verweist. Zu nennen sind hier die Un-

---

5177 Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401.

5178 Vgl. z. B. sein Kommentar, warum das Wort ‚ιερεῖς nicht auf das neutestamentliche Priestertum angewandt wird: „Si le terme est évité, c'est pour marquer le rejet du sacerdoce *lévitique* dès lors périmé, et non pas toute idée du sacerdoce, dans la mesure où le sacerdoce se spiritualise et s'accomplit en vérité en Jésus-Christ, dans la communauté chrétienne d'un part, et, d'autre part, dans la fonction apostolique et en ceux qu'elle s'adjoint pour proclamer, garder et sceller liturgiquement la nouvelle Alliance.“ Jean Colson, Ministre de Jésus Christ, ou le sacerdoce de l'Evangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministeres chrétiens dans l'Eglise primitive (Théologie Historique 4), Paris 1966, 207.

5179 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974, in: JRGS 11, 501-526, hier: 510. Hier übrigens in eines gesehen mit „Inkarnierung“. Vgl. auch: Joseph Ratzinger, Vom Sinn des Kirchbaus (1973), in: Ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 269-274, hier: 272.

5180 Vgl.: Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: Ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279 und Ders., Vom Sinn des Kirchbaus, in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

5181 Er deutet dies an in: Joseph Ratzinger, Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401, hier: 391.

5182 Vgl.: Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974, in: JRGS 11, 501-526, hier: 508f.

5183 Vgl.: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 59f. Dies sei im Vorgriff auf eine weitere Untersuchung zur Zeit ab Ratzingers Berufung zum Bischof gesagt.

5184 Vgl.: Joseph Ratzinger, Freiheit und Gehorsam (1962), in: JRGS 8/1, 448-467, hier: 450.

5185 Vgl.: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 52-56.

tersuchung von Heinz Schürmann zur urchristlichen Eucharistie[5186] und jene von Jean-Jacques von Allmen über deren Trennung von der Agape.[5187]

Mit der Frage, wie zentral der Mahlcharakter bei der Wesensbestimmung der Eucharistie ist, hängt auch die Frage nach den Trägern der Handlung eng zusammen, wo wir auch eine Akzentverschiebung im Denken Ratzingers wahrnehmen. Eine der biblischen Herleitungen seiner eucharistischen Ekklesiologie ist die mehrschichtige Bedeutung von ἐκκλησία im Neuen Testament.[5188] Diese betont in gleicher Weise den Vorrang der Universalkirche und das reale Kirche-Sein der Kultversammlung, ja sogar letztere als Vollzugsform von Kirche. Kult und Kirche sind demnach identisch. Ratzinger steht hier, wie wir schon festgehalten haben, auch auf dem Boden der Einsichten aus seiner Promotionsschrift. Die verschiedenen Bedeutungsebenen von ἐκκλησία können auch im Sinne des von Guardini beschriebenen Gegensatzes verstanden werden und schließen sich keineswegs aus. Die Akzentuierung verlagert sich aber bei Ratzinger je nach dem Kontext, in den hinein er spricht. Dies wird in seiner 1970 veröffentlichten Rede vor den katholischen Mädchenschutzvereinen deutlich, wo wir eine markante Akzentverschiebung bemerken. Vor einem Jahrzehnt habe man noch das wahre Kirche-Sein der Ortsgemeinde betonen müssen und heute ginge es darum, die Universalkirche als ihren notwendigen theologischen und nicht rein administrativen Bezugspunkt nicht aus dem Horizont zu verlieren.[5189] Dies wird er in der Folge immer stärker betonen[5190] und schließlich vor dem geschlossenen Kreis warnen, der dann entsteht, wenn man die Universalkirche aus dem Blick verliert.

5186 Heinz Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, in: Ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament 27), Düsseldorf 1970, 77-99. Ratzinger verweist darauf in: Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: Ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 275 und später ausführlich in: Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 364-370. Dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gemäß hat sich Ratzinger schon zur Freisinger Zeit mit Schürmann beschäftigt. Vgl. etwa: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 179.

5187 Jean-Jacques von Allmen, Ökumene im Herrenmahl, Kassel 1968. Ratzinger führt dies an in: Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: Ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279, hier: 276. Später in: Ders., Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 370[16].

Dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften nach hat er dieses Buch sehr positiv bewertet. Vgl.: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

5188 Klassisch ist seine Darstellung des Sachverhalts in „Kirche und Liturgie“ schon 1958: „Die eine (ideale) Kirche stellt sich konkret in Jerusalem, Korinth usw. dar, realisiert sich als Kirche in der Kultversammlung, verwirklicht im Kult das, was sie als Idee ist.“ Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163. (Im Original mit Absätzen).

5189 Vgl.: Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

5190 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266, hier: 264 und ders., Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213, hier: 1210.

Gleich bleibt sich dabei aber durchaus seine eucharistische Ekklesiologie und damit sein eigentliches theologisches Fundament.[5191] Verändert hat sich in der Tat nur der jeweilige Adressat derselben: War es vor dem Konzil eine zu sehr auf die Hierarchie ausgerichtete Geisteshaltung, so ist es nun ein Gemeindemodell rein soziologischer Art. Insofern kann dieser Punkt geradezu als Paradebeispiel dafür gelten, was Ratzinger selbst einmal über seine theologische Entwicklung gesagt hat:

> „Ich bestreite nicht, daß es in meinem Leben Entwicklung und Wandel gibt, aber ich halte fest, daß es Entwicklung und Wandel in einer grundlegenden Identität ist und daß ich, gerade mich wandelnd, dem, worum es mir immer gegangen ist, treu zu bleiben versucht habe.“[5192]

Als maßgebende Koordinaten dieser dynamischen Identität im Wesentlichen macht Maximilian Heim bei Ratzinger „die Treue zur Wahrheit“ aus, die sich als „Verbindung von Theologie und kirchlichem Lehramt“ konkretisiert, sodaß seine „Theologie … von einer konstanten Kirchlichkeit geprägt [ist]“[5193]. Es ist gerade diese Kirchlichkeit, die ihn trotz zeitweiser Akzentuierungen theologisch ‚moderner‘ Ansichten das Ganze nie in Frage stellen und (theologische wie praktische) Reform nie in Revolution umschlagen läßt. Gerade von dieser Kirchlichkeit her nimmt er früh und deutlich Stellung dagegen, die Liturgie als Kind der eigenen technisierten Zeit vom Altertum zu trennen,[5194] eine klare Positionierung gegen Theorien des Bruchs. Die Kirchlichkeit der Theologie ist Ratzingers Grundlage für sein organisches Liturgieverständnis, das prinzipiell „kein[en] Hiatus zwischen Jesus und Kirche“ kennt und bei dem „die sakramentale Sicht der Kirche auf einer inneren Einheit des Wachsens beruht“[5195].

In bezug auf die Frage nach der Kontinuität in Ratzingers Denken artikuliert sein Schüler Hansjürgen Verweyen am deutlichsten „einen bemerkenswerten Wandel in seinem eigenen Verständnis der Eucharistie“[5196]. Er macht darin „drei recht unterschiedliche Phasen“[5197] aus:

5191 Schön läßt sich dies an seinem Beitrag zum Mainzer Domjubiläum 1975 zeigen, wo er auf die Rangstufen verschiedener Kirchenbauten eingeht. Vgl.: Joseph Ratzinger, »Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461, hier: 456-459.

5192 Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 124.

5193 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, (Bamberger Theologische Studien 22), [2]2005, 196. Vgl. auch: Ebd., 178-197.

5194 Vgl.: Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 63-81, hier: 79.

5195 Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 373.

5196 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 139.

5197 Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 401.

Kindheit und Jugend, dann jene ab der Begegnung mit Joseph Pascher[5198] und eine dritte, die er unter Vorbehalt ab Ratzingers Tübinger Gastvorlesung 1964 ansetzt[5199], da sich hier der Schwerpunkt vom Mahlcharakter verschiebe in Richtung Eucharistie als „danksagende[m] Gebet der in seinem Namen versammelten Kirche“[5200]. Klar werde die dritte Phase in der Rezension des Eucharistiebuches von Schillebeeckx, in der Ratzinger sich vom Mahl abwende.[5201]

Auch unsere Untersuchung hat gezeigt, daß Ratzinger in der Tübinger Gastvorlesung zumindest eine Stoßrichtung seines Denkens ändert, wobei er zuvor stets den dynamischen Charakter der Eucharistie gewürdigt hat (Vollzug des Leib-Christi-Seins und Existenzweise des Pascha).[5202] In Tübingen nun warnt er vor einer Überbetonung der Aktualpräsenz. Wir sahen dahinter einen nicht zu beweisenden, aber durchaus möglichen Einfluß der kurz zuvor erschienen Enzyklika Papst Pauls VI., ‚Mysterium fidei‘. Allerdings wendet sich Ratzinger durchaus nicht von seinen klar bezeugten früheren Positionen ab, sondern weist nur deren nötigen Grenzen auf. Auch kann man keine *grundsätzliche* Neubegründung seiner Liturgietheologie erkennen. Gerade an Ratzingers Kritik der Theologie Calvins wird deutlich, wie zentral ihm weiterhin der augustinische Ansatz bei der Leib-Christi-Lehre ist.[5203]

Wenn man allein die Herleitung der Eucharistie vom Mahlcharakter sieht, dann kann man Verweyen sicherlich zustimmen, daß es eine starke Neuorientierung in Ratzingers Denken gab, die eine Abwendung von früheren Positionen beinhaltet.[5204] Man muß aber hinzufügen, daß bei Ratzinger auch in der Frühphase selbstverständlich Mahl nie rein soziologisch verstanden wird, sondern als kirchlicher Vollzug der ἐκκλησία des Ortes immer rückgebunden

---

5198 Vgl.: Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 401.

5199 Vgl.: Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 406.

5200 Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 406.

5201 Vgl.: Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 406.

5202 Die Vorlesungsmitschriften bezeugen, wenn wir sie gelten lassen, dazu einen weiteren Schwerpunkt auf der Aktualpräsenz des Opfers Christi.

5203 Vgl.: Joseph Ratzinger, Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 278.

5204 Daß Ratzingers Neuorientierung eine deutliche Abwendung von der Herleitung der Eucharistie von ihrem Mahlcharakter bedeutet, sei nochmals unterstrichen. Dies kommt in der Analyse von Emery de Gaál zu wenig zum Ausdruck. Vgl.: Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 244f. Hier findet sich auch eine offensichtlich fehlerhafte Formulierung: „Until the sixteenth century, the Eucharistic was primarily referred to as as meal of saturation; a noted exception is 1 Corinthians 11 and discussions of it, as it emphasizes that no physical nourishment is signified.“ (ebd., 244). Der Autor unterscheidet hier auch nicht die verschiedenen Ebenen in der Diskussion um den Mahlcharakter der Eucharistie, also die ganze Problematik der Trennung von Gestalt und Gehalt und auch die Unterscheidung von eucharistischer Feier und eucharistischer Speise. Ratzinger wendet sich ausdrücklich gegen solche Thesen. Vgl.: Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 362.

bleibt an die Gesamt-ἐκκλησία und hinter dieser Vorstellung wesentlich das Konzept der Kirche als communio, als eines „Netz[es] von Kommunionen“[5205] steht. Genau dies bleibt bei Ratzinger aber auch nach der Abwendung der Herleitung der Eucharistie vom Mahlcharakter bis in sein Pontifikat hinein ein konstantes zentrales Thema.[5206] Dabei wird auch menschliche Gemeinschaft als wesentlich gewürdigt.[5207] Um es kurz auf den Punkt zu bringen: Die Abwendung vom Mahlcharakter, die sich als Zäsur deutlich nachweisen läßt, bedeutet in keiner Hinsicht eine Abwendung von der Bestimmung der Communio-Theologie mit all ihren Implikationen.[5208]

Verweyen meint, daß Ratzinger in seiner weiteren denkerischen Entwicklung seit Ende der 1990er Jahre die Leib-Christi-Lehre selbst dahingehend präsisiert, daß er von einer langen Betonung der neuen Subjekteinheit der Kirche, in die die Einzelnen durch Taufe und Eucharistie eingefügt würden, dazu übergeht, die Kirche etwas zu relativieren gegenüber dem eigentlichen Subjekt Christus. Er sagt:

> „Nicht die Kirche selbst ist ein ‚übersubjektives Subjekt‘. Sie ist vielmehr eine bloß *funktional-organische* Einheit, der gegenüber ‚der Christus‘ als eine ‚korporativ-persönliche‘, *ontologische* Einheit der allein Heil verbürgende Grund ist.“[5209]

Dabei entstehe „[d]ie kirchliche Einheit“ nicht durch die Einfügung der einzelnen Subjekte in die Kirche, die selbst als ‚übersubjektives Subjekt‘ verstanden werde, sondern „dadurch, daß ‚wir alle in Christus hinein assimiliert‘ werden.“[5210]

Eine solche Behauptung ist bei der Sichtung dessen, was Ratzinger noch als Papst und hier sogar lehramtlich verkündet, zumindest in dieser Schärfe nicht zu halten. Es genügt, darauf zu verweisen, daß er nach wie vor an einer gewissen Identifizierung von Christus und Kir-

---

5205 Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65. Vgl. grundlegend: Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 155.

5206 Als (wegen der Evidenz und Fülle fast wahllose) Beispiele seien folgende Verweise angeführt: Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 98. Ders., Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773, hier: 760. Ders., Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257 (ganzer Beitrag), Ders., , Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 374. Und auch später: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 148f. Als Beispiel aus seinem Pontifikat sei angeführt: Benedetto XVI., Santa Messe del «Corpus Domini« e Processione Eucaristica dal Laterano a Santa Maria Maggiore, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. IV, 1/2008 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2009, 850-853, besonders: 851.

5207 Vgl.: Joseph Ratzinger, Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257, vor allem: 250-252.

5208 Den Einwänden Verweyens bezüglich der Gesetzgebung von Papst Benedikt XVI. in der Materie der außerordentlichen Form der Liturgie widmen wir uns bei der Besprechung dieses Themas. Vgl.: Hansjürgen Verweyen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410, hier: 406-410 und zuvor: Ders., Fragen aus der Kirche an die Kirche (Freiburger Texte 59), Freiburg 2011, 83-109.

5209 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 141. Eigentlich übersteigt die Beschäftigung mit Verweyens These hier unseren Untersuchungszeitraum, aber seine Analyse soll als ganze gewürdigt werden, weswegen wir darauf eingehen.

5210 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 142.

che im augustinischen Sinne festhält[5211] und in diesem Zusammenhang auch den Begriff des einen Subjekts gebraucht.[5212] Dies schließt einen Widerspruch bei der Anwendung des Verständnisses der größeren Subjekteinheit auf die Kirche oder auf Christus eigentlich aus. In diesem Sinne schreibt Stephan Otto Horn: „Der Subjektwechsel schenkt Einung mit Christus und so zugleich mit allen, die ihm angehören.“[5213] Wichtig ist bei dieser Feststellung die Behauptung des „zugleich“, was auf der Linie von Ratzingers Identifizierung von Christus und Kirche liegt.

Allenfalls kann man bemerken, daß er sich des Problems der Leib-Christi-Lehre durchaus bewußt ist, dies allerdings schon sehr früh.[5214] All das spricht gegen eine wesentliche Änderung der diesbezüglichen Position in den Jahren unmittelbar vor der Papstwahl.[5215]

Angesichts dieser eigentlichen liturgietheologischen Themen erscheinen andere Änderungen in Ratzingers Denken von eher sekundärer Bedeutung, wie etwa die schon genannte anfängliche Begeisterung für die Reform der Liturgie[5216], die sogar vor einer Veränderung des

---

5211 Vgl. Etwa in Nr. 36 des Nachsynodalen Schreibens ‚Sacramentum Caritatis': Benedikt XVI., Adhortatio Apostolica Postsynodalis ‚Sacramentum Caritatis', in: AAS 99 (2007), 105-180, hier: 135.

5212 So sagt er zum Beispiel zur Gegenwart des Heilswerkes Christi in der Liturgie: „Questa opera del Signore Gesù, che è il vero contenuto della Liturgia, l'entrare nella presenza del Mistero pasquale, è anche opera della Chiesa, che, essendo suo corpo, è unico soggetto con Christo – Christus totus caput et corpus – dice sant'Agostino.“ Benedetto XVI., Alla comunità del Cammino Neocatecumenale, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VIII, 1/2012 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2012, 91-95, hier: 93f.

5213 Stephan Otto Horn, Zum existentiellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., in MIPB 2/2009, 59-65, hier: 61

5214 Vgl. dazu den folgenden Beitrag: Joseph Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307. Vgl. zur Diskussion um die Leib-Christi-Lehre: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 245-253.

5215 So wird im allgemeinen eine solche Änderung außer von Verweyen nicht behauptet, sondern die Leib-Christi-Lehre Ratzingers konstant dargestellt. Vgl. etwa: Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009, 66-72 oder aus protestantischer Perspektive: Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche-Konfession-Religion 56), Göttingen 2011, 155-157, vor allem: 156f. und sehr negativ: Matthias Haudel, Ökumenische Eschatologie in ekklesiologischer Perspektive, in: Giancarlo Collet/Dorothea Sattler (Hg.), In Konflikten leben. Mit Zorn und Zärtlichkeit an der Seite der Armen. Ein Beitrag zur ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (Theologie und Praxis 37), Berlin/Münster 2012, 185-206, hier: 191-195. Dies sei auch im Vorgriff auf eine weitere Untersuchung zu diesen Jahren gesagt.

5216 Dafür könnte zum Beispiel sein Beitrag zum Eucharistischen Weltkongress in München stehen, etwa mit der negativen Haltung gegenüber dem Schlußevangelium oder der Privatmesse. Vgl.: Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72, hier: 61 und 62f.. Allerdings tritt er in diesem Beitrag bei allen Reformwünschen für den Erhalt eines Minimums an Latein ein. Vgl. Ebd. 65.

Canon Missae keine Scheu zeigte[5217] und die nachkonziliare Ernüchterung[5218] und Kritik an einzelnen Wegen der Liturgiereform und der liturgischen Praxis.

3.5.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie

3.5.2.1 Liturgie in ihrem Verhältnis zu Offenbarung und Religionsgeschichte

Mit der Betonung der Kirchlichkeit für die Liturgietheologie Ratzingers berühren wir thematisch die Offenbarungstheologie, die seit seinem Habilitationsprojekt für sein gesamtes Denken zentral geblieben ist.[5219] Gerade hier hat er maßgeblich das II. Vatikanische Konzil[5220] und dessen Rezeption[5221] geprägt.

Wesentlich ist für Ratzinger seit seinen Bonaventura-Studien „de[r] kommunikative[n] Charakter der Offenbarung“ im Kontext einer „präsentische[n] Eschatologie“[5222]. Der theologische Ausgangspunkt ist dabei die Identifizierung von Offenbarung mit dem Christusereignis als solchem.[5223] Von hier erhält der Offenbarungsbegriff seine christologische Mitte und sei-

---

5217 Vgl.: Joseph Ratzinger, Rez., Johannes Betz/Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960 (1961), in: MThZ 12 (1961) 308-309, hier: 309.

5218 Hier muß sicher als offensichtlichstes Beispiel sofortiger Reaktion auf die Krise auf seine Bamberger Katholikentagsrede verwiesen werden. Vgl.: Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 1003-1025.

Als kleines Beispiel für Ratzingers konstante existentielle Vermittlung des Glaubens, die den Weg zu einer immer positiveren Vermittlung bei konstantem Inhalt sucht, sei auf seine Beschreibung der Objektivität des Priesteramtes verwiesen. Auffallend ist, daß er die theologische Stellung des Priesters in einem früheren Text eher negativ faßt. So beschreibt er priesterliche Objektivität als „Ausscheidung des Ich zugunsten des Anderen, für den man steht“. Joseph Ratzinger, Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamtlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128, hier: 127.

Später wird er denselben Sachverhalt in positiver Sprache fassen als „Cristo ci ‚tira in sé‘“ Benedetto XVI., Il dialogo con i sacerdoti durante la veglia di preghiera per la conclusione dell'Anno Sacerdotale, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VI, 1/2010 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2011, 890-899, hier: 894, vgl.: 895.

5219 Vgl. auch: Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 147 f. und 147^{7}.

5220 Vgl.: Rudolf Voderholzer, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 41f. Die Diskussion über den Offenbarungsbegriff um das II. Vaticanum faßt zusammen: Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 36-42. Hansjürgen Verweyen sieht in DV 9 eher die mit Ratzingers eigener Lehre nicht identische Position Geiselmanns gestärkt. Vgl.: Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerkes, in: MIPB 7/2014, 48-60, hier: 54f.

5221 Vgl.: Rudolf Voderholzer, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 56f.

5222 Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 150.

5223 Vgl.: Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift- Tradition-Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37- 81, hier: 52.

nen Ereignischarakter.[5224] Dies entspricht der Lehre der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils.[5225]

Aufgrund der Identifizierung von Christus und Offenbarung gelingt Ratzinger eine genauere Zuordnung von Altem und Neuen Testament,[5226] wobei es ihm um die innere Einheit beider geht. Es ist der Heilige Geist, der das Alte Testament in die Christuswirklichkeit hineinführt.[5227] Im Zentrum steht also die christliche Relecture des Alten Testamentes.[5228]

Peter Hofmann bemerkt, daß Ratzinger in puncto Exegese die Typologie der Kirchenväter in einem wesentlichen Detail ergänzt[5229] und dieses Detail ist die kanonische Lektüre.[5230] Er faßt sie wie folgt zusammen:

> „Die unerlässliche *diachrone* Lektüre der Schrift, wie sie die historisch-kritische Exegese betreibt, wird um die *synchrone* Lektüre des Endtextes ergänzt. Synchronizität bedeutet, dass alle Texte miteinander ‚interagieren'; dem jeweils gelesenen Text liegen andere Texte zu Grunde, die immer – bewusst oder nicht – mitgelesen werden und das Verstehen des Textes steuern, der sich erst im Kontext aller kanonischen Texte erschließt. Deswegen ist der Endetext entscheidend, weil er den Kontext kanonisch herstellt. In einem gewissen Sinn lässt sich sagen, der Endredaktor der ganzen zwei-einen Schrift in

---

5224 Die Betonung des Ereignischarakters meint allerdings keine Leugnung der Mitteilung von Wahrheiten. So wendet sich Ratzinger auch gegen eine rein aktualistische Fassung von Offenbarung in Teilen der evangelischen Theologie. Vgl.: Juan Antonio Martinez Camino SJ, Joseph Ratzinger im Gespräch mit der evangelischen Theologie. Die Kirche als locus theologicus, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 149-164, hier: 155f.

Vgl. zum grundlegenden Verhältnis von Offenbarung als Ereignis und Mitteilung von Wahrheiten: Josef Schumacher, Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Offenbarung und Glaube, in: Franz Breid (Hg.), "Wer euch hört, der hört mich": zum Verhältnis von Offenbarung, Tradition, Heiliger Schrift und Lehramt; Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 2011" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Kisslegg/Immenried 2011, 10-55.

5225 Zur lehramtlichen Identifizierung von Christus und Offenbarung siehe: Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte Neue Folge 31), Einsiedeln/Freiburg 1998, 451.

5226 Wenn wir das Zeugnis der Vorlesungsmitschriften gelten lassen, dann zeigt sich allerdings gerade in diesem Themenfeld eine starke Entwicklung Ratzingers.

5227 Vgl.: Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift–Tradition–Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 51. In den Vorlesungsmitschriften schreiben die Studenten mehrfach den Begriff der der „pneumatische[n] Exegese". Vgl.: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler", Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

5228 Vgl.: Rudolf Voderholzer, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 53 und 53[29] , vgl. auch: Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 57.

5229 Vgl.: Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 91.

5230 Hofmann nennt als entscheidenden Vertreter dieser Exegese Brevard S. Childs. Vgl.: Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 91. Vgl. auch: Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 117. Zum hier gemeinten „Canonical approach" siehe ausführlich: Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte Neue Folge 31), Einsiedeln/Freiburg 1998, 472-474. Voderholzer sagt u.a., diese Methode sei „unter den Versuchen, auf der Basis historischer Theologie die Einheit der Schrift wiederzugewinnen, der erfolgversprechendste" (Ebd., 472) und würdigt die Positionen des Begründers dieser Methode, Brevard S. Childs, und als eines Exegeten im deutschen Sprachgebiet jene des Alttestamentlers P. Joachim Becker SS.CC. (Professor am Ordensscholastikat Daminaneum in Simpelveld, am Priesterseminar in Rolduc und an der Hochschule der Kapuziner in Münster).

> ihrer kanonischen Gestalt ist die ganze Kirche. Erst von dem kanonischen Prinzip dieser Endredaktion liest sich die Schrift als die Heilige Schrift der Kirche.“[5231]

Die Einbeziehung der Exegese ist Ratzinger durchaus ein zentrales Anliegen.[5232] In diesem Sinne bemerkt Siegfried Wiedenhofer, „dass seine Dogmatik, wie wenig andere, auf ein intensives eigenes exegetisches Studium der biblischen Quellen beruht.“[5233] Kirchliche Lektüre aber bedeutet bei der Frage des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Offenbarung laut Ratzinger ein „‚Mehr‘“ gegenüber „der biblischen Theologie“ und dies heißt er „in einem präzisen Sinn die Tradition.“[5234] Das factum historicum der Offenbarung gelangt „im Glau-

---

5231 Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 91. Hofmann bemerkt, daß sich aus dieser Sicht auch eine innere Sinnhaftigkeit der rein jüdischen Lektüre des Alten Testamentes behaupten lässt, das aus christlicher Sicht sicher auf Christus hin zielt. Ebd. Vgl. ähnlich: Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 113f. Hansjürgen Verweyen urteilt differenziert kritisch: „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.“ Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerkes, in: MIPB 7/2014, 48-60, hier: 57. Dies verbindet er mit Kritik an der kanonischen Exegese. (Ebd., 58). Diese Wertung berücksichtigt aber nicht, daß Ratzinger, auch als Papst, sich diesen Fragen durchaus gestellt hat. Vgl. etwa: Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 6/1, 129-139. Es ist das Vorwort zum zeitlich zuerst erschienen Band seiner Jesus-Bücher. Hier geht er auch ausführlich auf die kanonische Exegese ein (ebd, 134f.), zu der er u.a. bemerkt: „»Kanonische Exegese« – Lesen der einzelnen Texte der Bibel in deren Ganzheit – ist eine wesentliche Dimension der Auslegung, die zur historisch-kritischen Methode nicht in Widerspruch steht, sondern sie organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt.“ (Ebd., 135). Lehramtlich formuliert er die die entsprechenden Unterscheidungen im nachsynodalen Apostolischen Schreibens ‚Verbum Domini‘ (in: AAS 102 (2010), 681-787). Hier charakterisiert er die prinzipielle Hermeneutik wie folgt: „Biblia constituunt librum Ecclesiae, et ex eorum immanentia in vita ecclesiali exoritur quoque vera eorundem hermeneutica.“ (ebd., 709). Die Verantwortung vor der historischen Wissenschaft, auf die Verweyen verweist, ist gemäß dem Lehramt von Papst Benedikt der kirchlichen Hermeneutik untergeordnet. Verantwortung vor der historischen Wissenschaft ist nicht notwendigerweise Akzeptanz ihres Urteils, sondern viel eher die Einbeziehung ihrer Erkenntnis ins Urteil der dem kirchlichen Leben entstammenden analogia fidei. Wollte man dies als unzureichende Verhältnisbestimmung sehen, liegt der Verdacht nahe, die historische Wissenschaft mit ihren kontingenten Erkenntnissen doch wieder zur Letztinstanz zu erklären. Benedikt XVI. ist sich bewußt, daß es sich bei der Frage nach der Historizität bzw. „Authentizität von biblischen Traditionen … es sich eben nie um einen rein historischen Streit [handelt]“, denn „[dahinter] stehen fast immer letzte philosophische, ja menschliche Grundentscheidungen“. Diskussion, in: Peter Kuhn (Hg.), Gespräch über Jesus, Tübingen/Vatikanstadt 2007, 86-113, hier: 109f.

Insofern ist interessant, daß Stübinger einen ganzen Abschnitt seiner Dissertation der „[e]xegetischen Rückendeckung der bibelhermeneutischen Positionen Ratzingers“ widmet. Vgl.: Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 172-181. Vgl. auch: Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012, 144-145. Vgl. die gut auf den Punkt gebrachte Darstellung von Ratzingers Bibelhermeneutik im theologiegeschichtlichen Kontext in: Helmut Hoping, Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 109-121, hier: 109-111.

5232 „Deshalb war für mich die Exegese immer sehr wichtig. Ich könnte mir keine rein philosophische Theologie denken. Der Ausgangspunkt ist zunächst einmal das Wort.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 70.

5233 Siegfried Wiedenhofer, Schwerpunkte der Theologie von Joseph Ratzinger, in: MIPB 2/2009, 66-70, hier: 69. Ähnlich formuliert Verweyen: „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.“ Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerkes, in: MIPB 7/2014, 48-60, hier: 49.

5234 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift–Tradition–Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 56.

ben der Kirche erkenntnismäßig an sein Ziel“[5235]. In diesem Sinne beschreibt Siegfried Wiedenhofer die Offenbarungstheologie Ratzingers:

> „Gott hat wirklich den Graben der Unendlichkeit überschritten und ist in Jesus Christus und im Zeugnis der kirchlichen Glaubensgemeinschaft inmitten der Geschichte ganz menschlich zugänglich geworden. Darin ist nicht nur ein bestimmter Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens, sondern auch die Wichtigkeit des Kirchenthemas in der Theologie Joseph Ratzingers mitgegeben.“[5236]

Der Offenbarungsbegriff Ratzingers mit seiner weiten Fassung von Tradition hat gewisse Berührungspunkte mit jenem von Maurice Blondel, ist aber laut Verweyen „gänzlich anderer Natur“[5237].

Thomas Stübinger charakterisiert den bibeltheologischen Ansatz Ratzingers wie folgt: „Drei Hauptakzente sind in der biblischen Hermeneutik Ratzingers auszumachen: erstens die Nichtidentität von Offenbarung und Schrift als Fundamentalprinzip; zweitens die Offenbarungsgemäßheit der Exegese“ und „drittens die *concordia testamentorum* als Erkenntnisprinzip“[5238].

Die Kirche hat die geistgewirkte „Vollmacht der Auslegung des Christus gestern auf den Christus heute hin“[5239] und diese Vollmacht[5240] vollzieht sich auch in der hl. Liturgie.[5241] So ist die Liturgie als Teil der traditio „für Ratzinger der vom Heiligen Geist ermöglichte und getragene Prozess der je neuen Aneignung und des vertieften Verstehens des in der Schrift bezeugten Offenbarungsgeschehens im Glaubensbewusstsein der Kirche.“[5242] Es geht um

---

5235 Rudolf Voderholzer, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 47. Rudolf Voderholzer sieht übrigens im „Aufweis der inneren Zusammengehörigkeit der Größeren Offenbarung, Tradition und Schrift … die Mitte der Fundamentaltheologie Joseph Ratzingers.“ Ebd., 47f. Thomas Stübinger sieht ähnlich „[d]as kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis … als Ausgangspunkt der Theologie Ratzingers“. Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 151.

5236 Siegfried Wiedenhofer, Schwerpunkte der Theologie von Joseph Ratzinger, in: MIPB 2/2009, 66-70, hier: 69.

5237 Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerkes, in: MIPB 7/2014, 48-60, hier: 53. Zu den Berührungspunkten beider Positionen: Vgl. Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 22012, 148f.

5238 Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 159.

5239 Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift–Tradition–Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 58.

5240 Dieses Hauptmerkmal wird meines Erachtens von jenen übersehen, die Ratzingers Ansatz als reine geistliche Schriftauslegung ansehen und ihm aberkennen, kanonische Exegese zu betreiben. Vgl. etwa: Eckart Schmidt, "... das Wort Gottes immer mehr zu lieben" : Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche (Stuttgarter Bibelstudien 233), Stuttgart 2015, 148.

5241 Vgl.: Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift- Tradition-Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 60. „This deeper understanding comes about by living in the Church, in it`s Eucharistic and sacramental life.“ Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 114.

5242 Rudolf Voderholzer, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 49.

die lebendige traditio.[5243] Ratzinger insistiert in diesem Zusammenhang geradezu auf der notwendigen Bindung von traditio apostolica und successio apostolica,[5244] also auf der amtlichen Vermittlung von traditio.[5245] Liturgie ist in gewisser Weise Teilvollzug von Offenbarung, insofern sie „als responsoriales Geschehen verstanden“[5246] wird, näherhin ist sie sogar die „vorzügliche Verwirklichung der kirchlichen Überlieferung“[5247]. Diese Gedanken Ratzingers führen konsequenterweise zum dialogischen Charakter der Liturgie.[5248]

Überblicken wir das Gesagte, so fällt von hier ein Licht auf die grundsätzliche Bemerkung Ratzingers über seine erste theologische Prägung im Georgianum, die wir in der Einleitung schon angeführt haben:

> „So wie ich das Neue Testament als die Seele aller Theologie verstehen lernte, so begriff ich Liturgie als ihren Lebensgrund, ohne den sie verdorren muß.“[5249]

Das Neue Testament ist, wie gerade ausgeführt, als relecture des Alten Testamentes im Lichte des Christusereignisses das Lebensprinzip und damit der Bezugspunkt der Theologie überhaupt, bedarf aber selbst der kirchlichen relecture, sprich der traditio. Kirchliche Liturgie wiederum ist eine wesentliche Vollzugsform dieser traditio, ist zumindest Mit-Vollzug des ‚Mehr‘ der Offenbarung gegenüber der Schrift. Sie ist rückgebunden an die größere Subjekthaftigkeit der Kirche, die ihr eigentlicher Träger ist[5250], verlangt aber eine existentiell-personale Haltung[5251].

5243 Emery de Gaál bemerkt, wie sich Ratzinger gleichfalls gegen Biblizismus und lehramtlichen Positivismus wendet und sagt: „The living paradosis (tradition) ist the only credible option.“ Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 117.

5244 Vgl. dazu: Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 82f.

5245 Vgl.: Juan Antonio Martinez Camino SJ, Joseph Ratzinger im Gespräch mit der evangelischen Theologie. Die Kirche als locus theologicus, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 149-164, hier: 157.

5246 Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 151.

5247 Juan Antonio Martinez Camino SJ, Joseph Ratzinger im Gespräch mit der evangelischen Theologie. Die Kirche als locus theologicus, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 149-164, hier: 149.

5248 Diesen sieht er ausdrücklich in der Liturgia Verbi gegeben. Vgl.: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 82. Zum Begriff des dialogischen Charakters der Liturgie siehe: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 322-327.

5249 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 64. Das II. Vatikanische Konzil spricht in DV 24 und in OT von der Heiligen Schrift als der Seele der Theologie. Optatam totius verweist dabei in Anmerkung 33 auf: Leo XIII., Enzyklika ‚Providentissimus Deus', in: ASS 26 (1893-94), 269-292, hier: 283. Dei verbum verweist noch zusätzlich auf die Enzyklika von Papst Benedikt XV., ‚Spiritus Paraclitus', in: 385-423, hier: 409. Allerdings sind diese Enzykliken nicht im gleichen Grundton gegenüber der Exegese verfaßt. ‚Spiritus Paraclitus' hat eher einen restriktiven Charakter. Vgl.: Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 148[9].

5250 Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 651.

5251 Vgl. dazu: Michaela Christine Hastetter, Die Dynamik der Theologie Joseph Ratzingers, Quellen und Konsequenzen, in: in MIPB 6/2013, 90-98.

Theologie kann weder ohne die Schrift noch ohne die Liturgie sein. Insofern paßt es gut, wenn Kardinal Koch als Ergänzung der Heiligen Schrift als der Seele der Theologie mit Blick auf Ratzinger die Liturgie als „das Herz der Kirche“[5252] bezeichnet.

Letztlich geht es beim Thema der Offenbarung, in das die Liturgie hineinreicht, auch um eine Würdigung von Geschichtlichkeit in einem mehrfachen Sinn und damit um ein spezifisches theologisches Problem der Neuzeit, das sich im 20. Jahrhundert nochmals zugespitzt hat.[5253] Kurz ausgedrückt verbindet Ratzingers Verständnis sowohl Kirchlichkeit als auch Geschichtlichkeit. Faßt man seine Sicht pointiert zusammen, so kann man mit Peter Hofmann sagen: „Dem geschichtlichen Ereignis des Heils entspricht … ein wachsendes geschichtliches Verstehen, das weder spekulativ eingeholt noch überholt werden kann.“[5254] Insofern ist auch die Liturgie Teilvollzug dieser kirchlichen Geschichtlichkeit. Und dies wiederum hat eine innere Entsprechung zum Grundansatz von Sacrosanctum Concilium, die Liturgie der Kirche heilsgeschichtlich zu verorten.[5255] Die pneumatische Vermittlung garantiert nach Ratzinger die Gleichzeitigkeit des erhöhten Herrn zu den geschichtlichen Tagen der Kirche.[5256]

An dieser Stelle sind noch zwei Bemerkungen notwendig. Einerseits läßt sich auf den ersten Blick eine gewisse Nähe zu Konzepten eines großen Teils der italienischen Liturgiewissenschaft des 20. Jahrhunderts bemerken. Nach Salvatore Marsili ist das liturgische Bekenntnis auf den sich offenbarenden Gott ‚theologia prima‘. Es handelt sich um eine wesentlich spontane „Liturgie als gepredigte und gelebte Theologie“[5257] Es geht diesem Zweig der Liturgiewissenschaft um eine ‚liturgische Theologie‘. Nach Marsili gibt es im Laufe der Kirchengeschichte eine Dekadenzerscheinung, bei der die zentrale Stellung von Offenbarung Gottes und Bekenntnis des Menschen durch Sakralisation gewissermaßen verdrängt wird.[5258]

5252 Kurt Kardinal Koch, Geleitwort, in: Manfred Hauke (Hg.), Papst Benedikt XVI. und die Liturgie [Übersetzung aus dem Englischen durch Emilia Görg und Peter H. Görg], Regensburg 2014, 7-11, hier: 8.

5253 Eine Skizze des theologiegeschichtlichen Hintergrundes bietet: Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014, 147.

5254 Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 41.

5255 Vgl.: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 227-229.

5256 Vgl.: Joseph Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes. Schrift–Tradition–Amt, hg. von Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81, hier: 62.

5257 Dorothea Haspelmath-Finatti, Theologia Prima.Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 80), Göttingen 2014, 173.

5258 Vgl.: Dorothea Haspelmath-Finatti, Theologia Prima.Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 80), Göttingen 2014, 174.

An dieser Stelle sehen wir, daß Ratzingers Konzeption letztlich diesen Versuchen ganz und gar nicht zuzurechnen ist, die vordergründig auf eine starke Relativierung von Ritus gegenüber dem Wort zielen, letztlich aber durch den Hiatus zwischen Logos und Ritus gekennzeichnet sind.[5259] Auch Hoping rechnet Ratzingers Denken der ‚Theologie der Liturgie' und nicht der ‚liturgischen Theologie' zu.[5260]

Peter Hofmann bemerkt zu Recht, daß Ratzingers Auseinandersetzung um die Liturgiereform analog zu verstehen ist zu seiner Auseinandersetzung mit dem Themenkreis Offenbarung.[5261] Dabei meint Geschichtlichkeit der kirchlichen Liturgie eine „*Organizität* der Tradition"[5262] selbst, die freilich stets „als weiterhin wachsende lebendige Größe"[5263] verstanden werden muß.

Abschließend können wir vom Offenbarungsthema her nochmals eine Systematisierung versuchen, und es ist lohnend dabei nochmals auf Guardini zu blicken. Ratzinger selbst hatte auf Guardinis Feststellung verwiesen, daß man die neutestamentliche Offenbarung, verstanden unter dem Hauptaspekt der wesenhaften Wahrheit, nur richtig erfassen könne durch den Mund der Kirche.[5264] Ratzinger sieht hierin nicht weniger als „die christologische Synthese Guardinis, seine Theologie der Liturgie und seine philosophische Konzeption auf eine prägnante Formel gebracht"[5265]. Von dieser Synthese her scheint aber auch sein eigenes Denken fundamental geprägt zu sein. „Church, scripture, and liturgy form one hermeneutic unit. A person cannot understand one without the two other elements."[5266] Das weist die Zentralität des Offenbarungsthemas, der Christologie und der Liturgie in seinem eigenen Denken auf. Dabei verweist die Offenbarungstheologie auf die Christologie. „Eine personal gedachte Beziehung zur Heiligsten Dreifaltigkeit und zur Inkarnation ist für ihn die alles

5259 Vgl. dazu die Darstellung aus protestantischer Perspektive: Dorothea Haspelmath-Finatti, Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 80), Göttingen 2014, 136-185. Zu Salvatore Marsili: „Dem Katholiken und Liturgiewissenschaftler Marsili geht es so sehr um die Geisterfüllung des Gottesdienstes, dass er die rituelle Form für zweitrangig erklären kann." Ebd, 185.

5260 Vgl.: Helmut Hoping, Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009, 12-25, hier: 17. Hoping bezieht sich für diese auf den orthodoxen Theologen Alexander Schmemann.

5261 Vgl.: Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 95.

5262 Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 96.

5263 Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 96.

5264 Wörtlich: „Unendlich kostbar ist jeder Zug der Evangelien-Wirklichkeit. Aber wir sehen sie nur richtig im Licht der wesenhaften Wahrheit, wie sie aus der Ewigkeit her durch die Kirche in unsere Gegenwart spricht." Romano Guardini, Auf dem Wege.Versuche, Mainz 1923, 165, zitiert nach: Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 738.

5265 Joseph Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741, hier: 738.

5266 Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 119.

entscheidende Achse christlicher Existenz wie auch theologischer Erkenntnis."[5267] Von hier erklärt sich ein gewisser Primat der Christologie in Ratzingers Lehre[5268], weswegen wir uns ihr nun zuwenden.

3.5.2.2 Liturgietheologie und Christologie

Wenn der wesentliche Inhalt der christlichen Offenbarung Jesus Christus *ist* und die Kirche nicht zuletzt durch ihre Liturgie Tradition vollzieht, dann ist der christologische Kern der Liturgietheologie Joseph Ratzingers bereits umschrieben. Dem entspricht als hermeneutisches Prinzip der Christologie eine Formulierung, die Ratzinger als junger Kardinalpräfekt der Glaubenskongregation geprägt hat: „Die Christologie wird im Gebet geboren, nirgends sonst."[5269] Wenn wir mit diesem Zitat den eigentlichen Rahmen unserer Untersuchungen verlassen, so sei gesagt, daß es sich hierbei lediglich um eine zugespitzte Formulierung eines Denkens handelt, das als solches sein theologisches Werk schon lange prägt.[5270]

Allerdings würde es zu kurz greifen, hierin nur die Verhältnisbestimmung von Christologie und Gebet zu sehen. Ratzinger macht schon sehr früh (1961) deutlich, wie zentral ihm die Christologie überhaupt und was ihr Ansatzpunkt ist, wenn er sagt, „dass Chalkedon, die definitive kirchliche Formulierung der Gottessohnschaft Jesu, auch für Predigt und Frömmigkeit die Drehscheibe bleibt, an der sich alles entscheidet."[5271] Dies gilt aber dann a fortiori für die jeder Verkündigung zugrundeliegende systematische Theologie.

Es geht also, wie Helmut Hoping zu Recht bemerkt, um „eine Christologie …, die ihren Ausgang beim Beten Jesu und dem Beten der Kirche nimmt."[5272] Das Beten Jesu verdeut-

---

5267 Emery de Gaál, Die christozentrische Wende. Eine Würdigung der theologischen Leistungen des Pontifikats Papst Benedikt XVI., in: FkTh 3/2013, 161-176, hier: 163.

5268 „No matter what area of theology Ratzingers addresses, liturgy, eschatology, or Mariology, all of his approaches and arguments are grounded in a Chalcedonian Christological center." Emery de Gaál, The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010, 116.

5269 Joseph Ratzinger, Christologische Orientierungspunkte (1984), in: JRGS 6/2, 691-718, hier: 718. Es ist der programmatische Schlußsatz dieses Beitrags. In diesem Satz sieht Helmut Hoping auch auf den Punkt gebracht, um welche Art von Christologie es Joseph Ratzinger geht. Vgl.: Helmut Hoping, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: in: IkZ Communio 35 (2006), 558-572, hier: 558 und Ders., Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 109-121, hier: 111.

5270 Vgl. etwa seine Bestimmung des Sitzes im Leben der Christozentrik: „Wenn Jesus ... auferweckt ist und wenn ich ihn ihm, dem Sohn, den Vater-Gott ansprechen kann, dann kann im Gebet Beziehung zu ihm wachsen. Insofern ist die Frage der Christozentrik ganz eng mit der Frage nach Möglichkeit und Sinn des Gebetes verbunden. Sie hat ihre innere Voraussetzung im Gebet." Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 650.

5271 Joseph Ratzinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 649.

5272 Helmut Hoping, Joseph Ratzingers Beiträge zur Christologie, in: JRGS 6/1, 25-28, hier: 27. Ratzinger selbst hat dies ursprünglich als „spirituell[e] Christologie" bezeichnet, wobei dies angesichts eines möglichen Mißverständnisses mit esoterischem Sprachgebrauch näherhin zu definieren wäre. (Vgl.: Helmut Hoping, Joseph Ratzingers Beiträge zur Christologie, in: JRGS 6/1, 25-28, hier: 27.) Hoping charakterisiert diese Christologie demnach als spirituell „im

licht dabei die christologischen Grunddogmen.[5273] Diese wiederum sind nichts anderes als die Transponierung „des Betens Jesu in philosophisch-theologische Fachsprache“[5274].

Da Beten Jesu und Beten der Kirche sich in der Liturgie zu einer Einheit verbinden[5275] und Christologie sich hermeneutisch von der betenden Kirche her erschließt, indem sie das Beten Jesu interpretiert, können wir Ratzingers Ansatz auch als liturgische Christologie definieren. Diese Christologie ist dialogisch geprägt und hat ihren Ursprung „im ewigen Austausch der Liebe“[5276] der Allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Hier berührt sich die Christologie mit der Auffassung des Kreuzes als Offenbarung, die Ratzinger seinem Lehrer Pascher verdanken könnte. Das Kreuz transponiert konkret ins Sichtbare, was sich im Leben der Dreifaltigkeit vollzieht. Der christologische Terminus „der Sohn“ ist auch hier wieder zentral: „Das trinitarische Liebesgeheimnis, das im Wort »der Sohn« erscheint, ist ganz eins mit dem geschichtlichen Liebesgeheimnis, das sich im Pascha Jesu vollzieht“[5277], wird er ganz in diesem Sinne später in seinen Jesus-Büchern schreiben. Dies beinhaltet eine Seinsaussage und die sich in diesem Sein innertrinitarisch vollziehende Liebe. Es bedeutet aber nicht, das Leiden als solches im innertrinitarischen Leben zu sehen. Ratzinger befindet sich hier auf einer Linie mit monastischen geistlichen Autoren.[5278] Das

---

Sinne von geistlich-theologisch“. (Ders., Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 109-121, hier: 112.) Er verweist auch darauf, daß Benedikt XVI. seine Jesus-Bücher nicht mehr so tituliert hat. (Vgl. ebd.)

5273 „Der Sinn der Dogmen von Nizäa und Chalkedon wird deutlich, die nichts anderes als diese Identität von Dienst und Sein aussagen wollten, in der der ganze Gehalt der Gebetsbeziehung »Abba-Sohn« zutage tritt.“ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 211.

5274 Joseph Ratzinger, Christologische Orientierungspunkte (1984), in: JRGS 6/2, 691-718, hier: 707. Dieser Punkt ist bei Ratzinger sehr zentral, weil er sich hier der Hellenisierungsthese stellt. Da diese auch die Liturgietheologie betrifft (Anwendung des Logos-Begriffs auf den christlichen Gottesdienst) sei hier Ratzingers prinzipielle Hermeneutik festgehalten, auf die Hoping zu Recht hinweist. Mit Blick auf seine Regensburger Vorlesung bemerkt er, daß nach Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt „der Begegnung zwischen griechischer Philosophie und christlichem Denken für die Glaubenshermeneutik eine bleibende Bedeutung zukomme.“ Helmut Hoping, Das Geheimnis des Sohnes, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (RaSt 5), Regensburg 2012, 62-73, hier: 65. Bereits in seiner Promotionsschrift sagt er: „Durch die Arbeit der liberal-protestantischen Theologie ist deutlich geworden, dass das Wesen der Patristik in der Verschmelzung von antiker und biblischer Ideenwelt besteht“. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43- 418, hier: 262f. Im Gegensatz zur genannten liberalen Theologie sieht er dies allerdings nicht als Verfälschung der Schrift, sondern als legitime Entwicklung, was sich eben gerade auch wieder daran zeigt, wie der den biblischen Begriff „Sohn“ mit den christologischen Grunddogmen verbindet.

5275 Vgl. Papst Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947), 521-595, hier: 573 und II. Vatikanisches Konzil, Sacrosanctum Concilium, 83.

5276 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 46.

5277 Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (2006), in: JRGS 6/1, 129-413, hier: 405.

5278 Vgl. etwa: „Vergessen wir nicht, daß Gott die Liebe ist, daß die Definition eines Wesens seine Grenzen angibt. Folglich ist die Grenze Gottes die Liebe. Er ist ganz Liebe: Die Liebe in ihm ist alles. Wir dürfen ihn also nicht anders sehen. Liebe aber heißt Selbsthingabe.“ Augustin Guillerand, Im Angesicht Gottes. Gebetserfahrungen eines Karthäusermönchs, Würzburg 1989, 9.

Besondere ist sein Bezug zum Abendmahl und zum Kreuz. Der auf den Vater als relatio subsistens bezogene Sohn gibt sich in den Abendmahlsworten und am Kreuz als Gottesknecht stellvertretend – pro – für die Menschen hin.[5279]

3.5.2.3 Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie

Nach dieser prinzipiellen Ortsbestimmung und Charakterisierung der Christologie mit ihren liturgischen Implikationen, soll kurz auf das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie eingegangen werden. Hier läßt sich eine leichte Entwicklung bei Ratzinger erkennen.[5280] In seiner Promotionsschrift spielt die Inkarnationstheologie mit Blick auf Lehre der griechischen Väter eine wichtige Rolle.[5281] In der Zwischenphase ist Ratzinger dann eher bemüht, die Inkarnationstheologie an die Kreuzestheologie rückzubinden. Dabei ist die Stoßrichtung oft eine Warnung vor einer zu starken Einwurzelung der Kirche in der Welt, womit sich übrigens inhaltlich seine später als Papst beim Deutschlandbesuch 2011 vorgetragene Entweltlichungsthese vorbereitet.[5282] Zwischen Inkarnations- und Kreuzestheologie vermittelt dabei die Pneumatologie, die die vergeistigte nachösterliche Existenz Christi und im Anschluß daran der Christen angemessen würdigen kann.[5283]

In der späteren Zeit scheint ihm zuweilen die Betonung der Inkarnation aufgrund des veränderten allgemeinen theologischen Kontextes notwendig.[5284] Letztlich bleibt es aber, vor allem für die Liturgietheologie bei einer aufeinander bezogenen Sicht von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung.[5285] Dabei ist die Inkarnation wesentlich auf das Kreuz hingeordnet.[5286]

3.5.2.4 Katabase und Anabase

Auf die Frage der Bedeutung von Katabase und Anabase hatten wir bereits mit Blick auf Ratzingers Rezeption der Studien von Wilhelm Averbeck[5287] hingewiesen und gesehen, wel-

[5279] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilun - gen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 151 und 154.

[5280] Diese ist weitaus schwächer als in den Vorlesungsmitschriften (siehe Band 2).

[5281] Vgl.: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43- 418, hier: 283.

[5282] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 211; Joseph Ratzinger, Sentire ecclesiam, in: GuL 36 (1963) 321–326, hier: 325.

[5283] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 211.

[5284] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Dienst und Leben der Priester (1996), in: JRGS 7/2, 897-915, hier: 907

[5285] Vgl. etwa: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 60f.

[5286] Vgl.: Joseph Ratzinger, Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494, hier: 487f.

[5287] Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westfalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19) (1970), Paderborn

che liturgietheologischen Konsequenzen diese christologische Leitlinien haben. Sie sind aber auch von Bedeutung für die Gnadenlehre[5288] und die Ekklesiologie. Nur eine Menschheit Christi, die nicht ganz aufgesogen ist durch den Logos, kann die Grundlage dafür sein und zugleich aufweisen, daß Gott die Mitwirkung seines Geschöpfs beim Erlösungshandeln will. In der Anabase des Gottmenschen wird anabatisches Handeln des Menschen und damit auch der Kirche ermöglicht.[5289] Nur so ist die Sicht von Christus als dem Ursakrament möglich, was wiederum die Grundlage für die Sakramentalität der Kirche als Grundsakrament ist.[5290] So lehnt Ratzinger seit Kenntnisnahme der Arbeit von Averbeck auch eine reine Passivität des Menschen beim Heilshandeln ab.[5291] Gott kommt die erste Initiative zu, aber der Mensch ist zum Mitopfern berufen.[5292]

Ratzinger erhellt dies vom Begriff der Liebe, die zunächst einmal ein Beschenktsein ist, das aber das Geschöpf zur Aktivität veranlasse.[5293]

In diesem Kontext soll die Frage erörtert werden, ob Ratzingers Liturgiebegriff auf diesem Hintergrund noch die Vorstellung des cultus debitus beinhaltet, was Helmut Hoping verneint[5294] und stattdessen auf das Priestertum Christi und die Lehre von ‚Sacrosanctum Concilium' verweist. Allerdings ist dieser Begriff in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils an zentraler Stelle präsent (SC 7). Zu berücksichtigen ist hier die Liturgie als dialogische Durchdringung von göttlichem und menschlichem Handeln[5295], wobei „die

1967.

5288 Menke verweist auf das Handeln Gottes als Bundesgott. „Er will als der trinitarische Gott nicht der Alleinwirksame sein; er ist der Bundes-Gott; er will Mit-Liebende. Nichts widerspricht der Heiligen Schrift so diametral wie die Annahme, JHWH oder der in Jesus Christus als wahrer Mensch (nicht in einem Menschen, sondern als Jesus von Nazareth) offenbare Gott behandle seine Adressaten wie Objekte." Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 22012, 124. Vgl. auch im direkt liturgischen Kontext und als Kritik an Odo Casel: Karl-Heinz Menke, Die Sakramentalität der Eucharistie, in: IKZ 42/2013, 249-269, hier: 250. Vgl. auch: „Der Gott der Gnade will eben den menschlichen Anteil. Insofern darf man geradezu auch sagen: Gott ‚braucht' nach katholischem Verständnis den Menschen, dies zwar nicht aus eigener Bedürftigkeit, sondern aus einem letzten Ernstnehmen der Würde und Bedeutung des Menschen." Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 19782, 300.

5289 So formuliert Ratzinger als Einwand gegen Luther: Es werde bei ihm „die Doppelseitigkeit der chalkedonischen Christologie verdeckt, die Christus nicht nur als den absteigenden Gott weiß, in dem Gott sich ausgießt bis in den Abgrund des Todes hinein, sondern zugleich Aufnahme des Menschen bedeutet, der im Gottmenschen gerade als Mensch zu antworten fähig wird und in Christus wieder Opfer werden kann." Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 98.

5290 Vgl. zur Verwendung dieser Begriffe bei Karl Rahner: Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg ^{2}2012, 51f.

5291 Vgl.: Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung (2010), in: JRGS 6/1, 416-635, hier: 593.

5292 Vgl. Joseph Ratzinger, Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684, hier: 683.

5293 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 245f.

5294 „Wenn Joseph Ratzinger mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vom christlichen Kult spricht, meint er nicht den cultus debitus, sondern die Liturgie als Verherrlichung und Anbetung Gottes." Helmut Hoping, Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 109-121, hier: 117.

5295 Vgl.: Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 245-253, hier: 323f.

menschliche Antwort“, also die anabatische Linie, „die Würde des Menschen aus[macht]“ und dies „bedeutet zugleich Verpflichtung für ihn“[5296]. Damit ist aber der Begriff des cultus debitus im wesentlichen umschrieben, und zwar als Teil der konziliaren Lehraussagen zur Liturgie. Andererseits muß man berücksichtigen, daß die klassische Bestimmung der Liturgie als cultus debitus zunächst einmal rein schöpfungstheologisch hergeleitet wird.[5297] Erst in einem zweiten Schritt wird die übernatürliche Ebene berücksichtigt.[5298] Wir konnten an mehreren Stellen sehen, daß Ratzinger das klassische Konzept der religio im Rahmen der Schöpfungstheologie voraussetzt,[5299] aber eben, wie gerade gesehen, wesentlich um die Liebe als tragenden Grund allen Handelns bereichert. Schon früh charakterisiert er das neue Pascha im Sinne eines entdinglichten Opferbegriffs als „transitus caritatis“[5300]. Richtig ist deswegen an Hopings Beobachtung ohne Zweifel, daß hinter Ratzingers Zuordnung von Katabase und Anabase ganz offensichtlich der Begriff der Liebe steht, womit die rein philosophische Ebene heilsgeschichtlich geweitet wird.[5301]

In diesem Kontext muß auf die Bedeutung des Begriffes Sühne bei Ratzinger eingegangen werden. Auch hier ist die katabatische Sicht des Handelns Gottes am Menschen grundlegend und vorherrschend. Am Kreuz erfolgt religionsgeschichtlich gesehen „Wende in der Sühne-Idee“[5302], wobei das „Beschenktsein“[5303] ihre wesentliche Kategorie wird. Dennoch

5296 Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1982, 245-253, hier: 325.

5297 Papst Pius XII. legt diesbezüglich in Mediator Dei nochmals eine lehramtliche Synthese vor: „Illud procul dubio hominibus praecipuum officium est, ut se quisque vitamque suam ad Deum dirigat. «Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem praestando recuperare debemus» . Homo autem recto ordine ad Deum dirigitur, cum supremam eius maiestatem, supremumque magisterium agnoscit, cum veritates divinitus patefactas prona suscipit mente, cum legibus ab eo latis religiosa observantia subicitur, omnem actionem navitatemque suam ad eum convertens; cum denique — ut rem breviter perstringamus — debitum cultum atque obsequium per religionis virtutem Deo uni et vero praestat.“ Papst Pius XII., Enyzklika Mediator Dei (1947), in: AAS 39 (1947) 521-595, hier: 525.

5298 „Animadvertendum autem est homines peculiari modo hoc officio teneri, quia Deus ad ordinem eos evexit supra naturam positum.“ Papst Pius XII., Enyzklika Mediator Dei (1947), in: AAS 39 (1947) 521-595, hier: 526.

5299 Dafür spricht auch, daß er in einem von uns nicht behandelten Beitrag Hans Urs von Balthasar wie folgt zustimmend zitiert: »Dies hat nun freilich zur Folge, dass die Akte Jesu, sofern sie Akte seiner menschlichen Natur sind, sofern also der echte Mensch Jesus seine religio dem Vater gegenüber in Anbetung und Gehorsam mitten im Fürchten und Zittern des Ölbergs bezeugt, wirklich und unbedingt auch Akte der natürlichen Religion sind. Dass sie nicht nur das sind, kann auf keinen Fall entkräften, dass sie auch das sind, dass uns somit das Recht und die Pflicht zusteht, inmitten der Christologie die natürliche Religion als notwendig impliziert festzustellen.«“ Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar – Christlicher Universalismus (1961/62), in: JRGS 6/2, 1054-1068, hier: 1055. Ratzinger zitiert hier: Hans Urs von Balthasar, Implikationen des Wortes, in: Ders., Verbum caro. Skizzen zur Theologie 1, Einsiedeln 1960, 48-72, hier: 61.

5300 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 170.

5301 Ratzinger ist hier letztlich gar nicht so weit entfernt vom hl. Thomas von Aquin, der die religio von den dem Menschen geschenkten theologalen Tugenden und daher auch von der caritas verursacht sieht. Vgl. „Ad primum ergo dicendum quod semper potentia vel virtus quae operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quae ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicae, scilicet fides, spes et caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium obiectum. Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod Deus colitur fide, spe et caritate.“ S Th II II 86 1 ad 1.

5302 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 259.

5303 Joseph Ratzinger, Art. Sühne. V. Systematisch, in: LThK^2 9 (1964), 1156-1158, hier: 1157.

würdigt Ratzinger auch hier „eine wahrhaft menschl[iche] Komponente“[5304], die in der Menschheit Jesu Christi gründet und ihn zum „Stellvertreter der Menschheit vor dem Vater“[5305] bestimmt, was Ratzinger im ‚Pro‘ als Bestimmung der Existenz Jesu ausgedrückt sieht.[5306] Diese Sichtweise sieht er als „richtige[n] Inhalt von Anselms im ganzen einseitig konstruierter Satisfaktionstheorie.“[5307] Bei allen Einwänden versucht Ratzinger auch stets, diesen Kern von Anselms Denken zu verteidigen.

3.5.2.5 Liturgietheologie und Ekklesiologie

Bedeutsam ist hier der Hinweis von Helmut Hoping, daß nach Ratzinger das Beten Jesu auch „Schlüssel zur Soteriologie“ und „für die Ekklesiologie“[5308] ist. Die Sendung des Sohnes zielt in Ratzingers großer christologischer Vision darauf, die Menschen am Sohnesverhältnis teilhaben zu lassen.

Ohne Zweifel hat die Beschäftigung mit Augustinus Ratzinger zur altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie geführt.[5309] Bereits hier erscheint die Kirche als „»Caritas«“[5310], als „in Kommunikation stehende Brüdergemeinschaft“[5311] in einer hierarchischen Gliederung. Eine solche Sichtweise schließt zwar Rom ein, aber dies steht nicht im Vordergrund.[5312]

Der hierarchische Aspekt wird wenig später durch die Einbeziehung der Studien von Ludwig Hetling SJ, dessen Untersuchung „kaum überschätzt werden kann“[5313], entscheidend ergänzt und die Primatslehre als Angelpunkt der communio erkannt.[5314]

Fast zeitgleich vertieft Ratzinger seine schon in der Dissertation nachweisbaren Studien zu Universalkirche und Ortskirche: „„Die eine (ideale) Kirche stellt sich konkret in Jerusalem,

---

5304 Joseph Ratzinger, Art. Sühne. V. Systematisch, in: LThK^2 9 (1964), 1156-1158, hier: 1157.

5305 Joseph Ratzinger, Art. Sühne. V. Systematisch, in: LThK^2 9 (1964), 1156-1158, hier: 1157.

5306 Vgl.: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 216.

5307 Joseph Ratzinger, Art. Sühne. V. Systematisch, in: LThK2 9 (1964), 1156-1158, hier: 1157. Vgl.: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 217.

5308 Helmut Hoping, Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (RaSt 6), Regensburg 2013, 109-121, hier: 112.

5309 Zur eucharistischen Theologie allgemein siehe: Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 22012, 147-162.

5310 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 407.

5311 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 408.

5312 Vgl. Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 409^{20}.

5313 Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 22012, 127.

5314 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 155f.

Korinth usw. dar, realisiert sich als Kirche in der Kultversammlung, verwirklicht im Kult das, was sie als Idee ist.[5315] Die hier gewonnene Synthese weist eine „durchgehend christologische Mitte“[5316] auf. Sie prägt fortan Ratzingers Theologie durchgängig.

Die Kirchengründung sieht Ratzinger im Letzten Abendmahl.[5317] Es ist „für Jesus der höchste Gebetsakt“[5318], bei dem er seinen Tod vorwegnehmend, ihn in personale Hingabe verwandelt.[5319] Von hier geschieht die „Einbeziehung der Glieder ins Haupt und deshalb in dessen eigenen Seinsakt, die Gebetsbeziehung mit dem Vater“[5320]. Klar ersieht man in Ratzingers Denken, daß die Ekklesiologie eigentlich eine erweiterte Christologie und gleich wie diese liturgisch bestimmt ist, ganz im Sinne der Christus-totus-Lehre, wie wir sie sehr deutlich bei seinem Lehrer Gottlieb Söhngen gesehen haben. So kann Sottopietra bei Ratzinger von der Idee der Kirche als hier eingesetztes „neues Subjekt“[5321] sprechen.

In diesem Kontext sind die Studien Ratzingers zur Leib-Christi-Theologie des Corpus Paulinum wichtig. Das neue Subjekt ist Leib durch den Geist; er ist ein „Pneuma-Leib“[5322]. Auch hier gibt es starke Berührungspunkte zur Theologie Söhngens,[5323] wobei Ratzinger mehr das Leibhafte betont. Sottopietra betont, daß Leib Christi keine Allegorie meine, sondern „eine ontologische Veränderung …, eine neue, von Christus ins Leben gerufene Subjektivität.“[5324]

Bei der Frage der Gemeinschaft der Kirche weist Nachtwei auf ein wichtiges Detail in der Theologie Ratzingers hin, das die Subjekthaftigkeit der Kirche erklärt:

> „Die Communio ecclesiae ist als transtemporales Subjekt die Vermittlung von Sein und Zeit. Wieder einmal nimmt *Ratzinger* die Memoria-Vorstellung zu Hilfe. Weil Gott – als alle Zeit umfassende Me-

5315 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163.

5316 Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009, 64.

5317 Vgl. Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 143.

5318 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 157. Sottopietra hier mit Verweis auf: Rudolf Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, in: K. Kertelege (Hg.), Der Tod Jesu im Neuen Testament, Freiburg 1976, 137-187.

5319 Vgl. Joseph Ratzinger, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-374, hier: 363.

5320 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 157.

5321 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 158.

5322 Joseph Ratzinger, Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156, hier: 149. Vgl. dazu: Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 161.

5323 Z.B.: „[D]ie sakramentale Gemeinschaft mit dem Leib Christi erfüllt sich in der Glaubensgemeinschaft mit dem Christusgeist und gewinnt hierin Dauer und wird Geist und Leben im inneren Menschen.“ Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 49.

5324 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003, 161.

moria – der Kirche die Fähigkeit der Memoria gegeben hat, kann sie die Einheit der Geschichte und die Einheit der Menschen stiften. Die Identität der Kirche durch die Zeit hindurch hat ihren Grund nicht in der Unveränderlichkeit objektiver Glaubensformeln und in der Vollständigkeit eines dogmatischen Systems, sondern in der Kirche als Glaubenssubjekt: im gelebten Glauben und in der gelebten Nachfolge, im communialen Wir.“[5325]

Dabei sind die Liturgie und die Apostolische Sukzession Teil der hier beschriebenen Identität.[5326]

Bei Ratzinger weitet sich schließlich die eucharistische Ekklesiologie, die per se den Aspekt des Empfanges des Leibes Christi mit all seinen Konsequenzen fokussiert, hin zu einer liturgischen Ekklesiologie. Dabei bestimmt er schon sehr früh Kirche als Gemeinschaft „des Wortes und des Herrenleibes“[5327] und nimmt so die beiden wesentlichen Pole der Liturgie in den Blick, und dies auch aus einem ökumenischen Anliegen heraus. Wort ist hierbei mehrdeutig und meint zum einen natürlich Christus, dann das verkündete Wort, aber auch „das Wort des Glaubens“[5328], durch das der Leib wächst. Die Riten der Liturgie sind bei ihm keineswegs beliebig veränderbare menschliche Konventionen. Seine Sorge gilt auch und gerade in diesem Bereich der Kirche als dem einen Glaubenssubjekt. Von daher ist die Liturgie sehr eng an die Kirche gebunden, weil Kirche sich wesentlich eucharistisch-liturgisch vollzieht.[5329]

3.5.2.6 Der Opferbegriff – Liturgie und Leben

In diesem Punkt können wir uns kurz fassen. Der Opferbegriff bei Joseph Ratzinger ist im wesentlichen der augustinische, mit dem er sich seit seiner Promotionsschrift beschäftigt. Das Opfer wird als Selbstvollzug der Kirche gesehen, die durch die Eucharistie immer mehr eins in Christus wird. Das Opfers selbst ist „das innere und wahre Leib-Christi-Sein der Heiligen“, also „die caritas dieser Heiligen.“[5330] Es wird also mit Caritas identifiziert. Diese hat ein ‚zweieiniges‘, Wesen, nämlich den Vollzug der Eucharistiefeier und die Liebe des Lebens. Ratzinger ist von da an zeitlebens um einen entdinglichten Opferbegriff bemüht

[5325] Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 191f.

[5326] Vgl. Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986, 192.

[5327] Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 214.

[5328] Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 87.

[5329] Dabei ist der Begriff der liturgischen Ekklesiologie sicher mehrdeutig und könnte, was nicht intendiert ist, im Sinne der liturgischen Theologie verstanden werden. So z. B. Florian Ihsen, Eine Kirche in der Liturgie: zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 129 = Dissertation München 2009), Göttingen 2010, 138.

[5330] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 291.

und versucht, in diesem Bereich jedem Mißverständnis zu wehren. Ratzinger betont das Neue des christlichen Opferbegriffes in seinem christologischen Zentrum. Später wird dabei aber, wie wir gesehen haben, aus einer Entgegensetzung zum Kultbegriff des Alten Bundes eine einheitlichere Sicht beider Testamente.

Ein wichtiger Gedanke ist Ratzinger das Verständnis von Opfer als Übergabe an den Vater und Hingabe an die Menschen, als transitus caritatis, was er, wie wir gesehen haben, trinitätstheologisch verankert.

Grundgelegt ist in Ratzingers Werk bis 1977 aber auch jene Sicht des Opfers, die er sich später oft zu eigen machen wird. Diese Sicht verbindet den augustinischen Gedanken des Leib-Christi-Werdens und der Übergabe mit einer kosmischen Sichtweise, die Ratzinger seinem Habilitationsprojekt verdankt. Hier ist mit Blick auf die bonaventuranische Fassung des Exitus-Reditus-Schemas in der Verbindung mit 1 Kor 15,28 eine kosmische und eine eschatologische Dynamik[5331] zu sehen. Indem Ratzinger dies später mit dem Opferbegriff verbindet, bringt er zum Ausdruck, daß die Feier des eucharistischen Opfers jeweils eine Bewegung in Richtung auf das Ziel ist. Es geht um neue Zueignung der Materie an den Geist und deren Einheit[5332]. Dies allerdings ist auch wieder grundgelegt im Thema der Vergeistigung, das uns seit den frühen Schriften Ratzingers begleitet und zur Pneumatologie führt.

3.5.2.7 Liturgietheologie und Pneumatologie

In diesem Punkt können wir uns kurz fassen, weil wir schon an anderer Stelle auf pneumatologische Aspekte eingehen mußten. Das Motiv der Vergeistigung versteht Ratzinger sowohl von der Wirklichkeit des Auferstandenen Herrn als auch vom Heiligen Geist her:

> „Richtig verstanden ist es …, wenn sich die Bewegung der Vergeistigung in der Schöpfung, im Aufnehmen der Schöpfung in die Seinsart des Heiligen Geistes und im Verwandeln der Schöpfung durch die Aufnahme in den Geist vollzieht, wie es im gekreuzigten und auferstandenen Christus vorvollzogen ist.“[5333]

Bei aller Betonung des Heiligen Geistes in den liturgie- und eucharistietheologisch relevanten Publikationen Ratzingers verselbständigt sich die Pneumatologie bei ihm nicht, denn

---

5331 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417, hier: 136. Grundgelegt war eine kosmische Sichtweise aber schon in: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 311f.

5332 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276, hier: 197.

5333 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974, in: JRGS 11, 501-526, hier: 519f.

das christologisch-inkarnatorische Fundament bleibt stets erkennbar. Man kann annehmen, daß dies auch mit der oben dargestellten Einsicht zusammenhängt, die Ratzinger mit Blick auf den Opfercharakter der Eucharistie der Studie Wilhelm Averbecks über die Bedeutung der Inkarnation und der Problematik einer rein katabatischen Christologie verdankt. Um es nochmals zusammenzufassen, so deckt sich im wesentlichen Ratzingers pneumatologischer Ansatz mit dem seines Lehrers Söhngen, und es ist der Ansatz einer Christus-Totus-Lehre, bei der dem Heiligen Geist die entscheidende vermittelnde Rolle zukommt.[5334]

3.5.2.8 Die Lehre von der Transsubstantiation

Die Transsubstantiationslehre behandelt Ratzinger sowohl im Kontext seines ökumenischen Interesses als auch der Auseinandersetzungen in der holländischen Theologie der späten 1960er Jahre.[5335]

Dabei ist er, was damals sehr verbreitet war, bemüht den Glaubensinhalt vom philosophischen Konzept zu unterscheiden[5336] und macht auf die Probleme der Veränderung des Substanz-Begriffes aufmerksam.[5337] Er wendet sich aber gegen eine Ausgliederung dieser Frage aus der Metaphysik.[5338] Einen Lösungsansatz scheint er darin zu sehen, die neutestamentliche Lehre der σῶμα Χριστοῦ[5339] zu vertiefen, denn es ist auffallend, daß er sich fast zeitgleich zu den Fragen um die Transsubstantiation damit beschäftigt.

Ratzinger setzt in der direkten Erörterung der Wesensverwandlung bei der Schöpfungslehre an.[5340] Dabei definiert er das Sein des Geschöpfs im Sinne einer „doppelte[n] Substanziali-

---

5334 Auf dieser Grundlage hat Ratzinger seinen Blick auch auf die Frage der nach der Kirchenzugehörigkeit gerichtet. Als wichtiges Beispiel dafür siehe: Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344. Vgl. dazu den ganzen Abschnitt: 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 (Bamberger Theologische Studien 22), ²2005, 172-177, hier: 227-231.

5335 Es handelt sich um den Beitrag „Das Problem der Transsubstantiation und die Fragen nach dem Sinn der Eucharistie (1967)“, seine Rezension des Eucharistiebuches von Schillebeeckx (1967) und seine Besprechung des Holländischen Katechismus (1970). Alle Texte sind ausführlich kommentiert, weswegen wir uns hier kurz fassen können.

5336 Oster bemerkt etwa eine Nähe zu Kant: Vgl. Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 216.

5337 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 287.

5338 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302, hier: 301.

5339 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344.

5340 Oster bemerkt zusätzlich zu seiner vorherigen Feststellung, daß Ratzinger „mit der Aufnahme des Schöpfungsgedankens für die Substanzfrage genau in der Linie von Thomas weiterdenkt.“ Stefan Oster, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232, hier: 213.

tät“[5341], nämlich als „Sein-von-woanders-her“ und zugleich „Sein-in-Selbständigkeit“[5342]. Dies werde ergänzt durch die Wesensart des personalen Seins als einer „besondere[n] Weise des Selberseins“[5343]. Auf die Frage der Transsubstantiation übertragen bedeutet dies:

> „Brot und Wein nehmen zunächst an der allgemeinen Selbständigkeit des kreatürlichen Seins teil, sie haben teil an der grundsätzlichen »Substanzialität«, die dem Geschaffenen als einem selbständigen Sein neben dem göttlichen Sein zukommt. Transsubstantiation aber besagt, dass diese Dinge diese ihre kreatürliche Selbständigkeit verlieren, dass sie aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen und dass sie statt dessen zu *reinen* Zeichen Seiner Anwesenheit unter uns werden.“[5344]

Brot und Wein seien durch die Transsubstantiation

> „in ihrem *Wesen*, in ihrem Sein, *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem Wesen *Dinge* waren. Und sie sind darin wahrhaft »umsubstanziiert«, in ihrem Tiefsten und Eigensten, in ihrem Sein, in ihrem wahren Ansich getroffen.“[5345]

Von diesen Gedanken her hält Ratzinger die Konsubstantiationslehre insofern mit der Transsubstantiationslehre vereinbar, wenn erstere sich auf die naturwissenschaftliche Ebene begrenze.

Deutlich wird, daß Ratzinger eindeutig eine ontologische Erklärung der Frage intendiert, zugleich aber im Kontext der Zeit die Metaphysik innerkirchlich erschüttert wurde. Seine Überlegungen sind für den Zeitraum unserer Untersuchung bestimmt von einer relationen Ontologie. Auszuschließen sind bei ihm dabei allerdings die holländischen Lösungsvorschläge.

3.5.2.9 Musica Sacra

Es ist auffallend, daß Ratzinger sich erst ab der nachkonziliaren Kontroverse um die Musica sacra zu diesem Themenfeld äußert, wobei es ihm zugleich zu einem entscheidenden Indikator der von ihm ausgemachten kirchlichen Schieflage wird. Die theoretische Diskussion dreht sich dabei hauptsächlich um SC 112 und die Frage, inwieweit der hier genannte „thesaurus“ die actuosa participatio der Gläubigen hindere. Gerade in diesem Kontext äußert er seine bislang schärfste Kritik an der Liturgiereform selbst.

[5341] Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 291.

[5342] Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

[5343] Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

[5344] Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

[5345] Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 292.

Bei der inhaltlichen Annäherung an das Thema würdigt Ratzinger die innere Verwiesenheit von Musik und Liturgie. Den tiefsten Sinn der Kirchenmusik erkennt er in der ‚Verherrlichung', was er christologisch und pneumatologisch fundiert, aber vor allem kosmisch interpretiert.[5346]

Dies steht auch im Kontext des in seinem Denken stark präsenten Konzeptes von Vergeistigung, und zwar, wieder auf dem Hintergrund der Zuordnung der beiden Testamente. Vergeistigung bedeute zugleich eine „Inkarnierung"[5347].

3.5.2.10 Die Rezeption des II. Vatikanische Konzils

Joseph Ratzinger hat das II. Vatikanische Konzil als theologischer Berater von Josef Kardinal Frings und als Peritus des Konzils selbst mitgestalten dürfen, und das Ringen um die rechte Umsetzung dieser Kirchenversammlung hat sein Pontifikat wesentlich geprägt. Im von uns untersuchten Zeitraum konnten wir die Mitarbeit Ratzingers an den Dokumenten des II. Vaticanums analysieren wie auch seine ersten Kommentare zu den Texten und zur Rezeption.

Im allgemeinen – und zu Recht – wird der Beitrag Joseph Ratzingers zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung gewürdigt.[5348] Da ist es vielleicht überraschend, wenn Thomas Weiler die Erneuerung der Kirche aus der altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie als „wichtigstes Anliegen [Ratzingers, Anm. S.C.] auf dem Konzil"[5349] bezeichnet. Beides allerdings hängt so eng zusammen, wie die Liturgie mit dem Offenbarungsbegriff. Es ist jedenfalls nicht ungewöhnlich, daß Ratzingers Kommentare sich oft auf diese Bereiche erstrecken und hier auch die communio-Ekklesiologie fester Bezugspunkt ist. Dabei ist er sehr wach, die Zeichen der Zeit zu erkennen und die eigene Stoßrichtung bei

---

5346 Vgl. Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974, in: JRGS 11, 501-526, hier: 517.

5347 Joseph Ratzinger, Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974, in: JRGS 11, 501-526, hier: 510. Gemäß dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften hat Ratzinger die Bedeutung dieser neuen Akzentuierung in seiner Christologie im Zusammenhang mit der christlichen Relecture des Alten Testamentes erkannt. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler", Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83f.

5348 Rudolf Voderholzer kann nach einer sorgfältigen Analyse sagen: „Joseph Ratzinger hatte also nicht nur maßgeblichen Anteil an der Formulierung des vielleicht wichtigsten Textes des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Offenbarungskonstitution Dei Verbum, er hatte in seinem Kommentar schon in den 1960er Jahren deren wesentlichen Schätze gehoben und auf sie aufmerksam gemacht." Rudolf Voderholzer, Der Grundductus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013, 40-57, hier: 56f.

5349 Thomas Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, 281.

aller Kontinuität der Theologie zu ändern, etwa von der Betonung der Kirchlichkeit der eucharistischen Versammlung hin zu jener der Universalkirche.[5350]

Maximilian Heim charakterisiert die Entwicklung Ratzingers in bezug auf das Konzil als „von der Euphorie zur nüchternen Skepsis“[5351] Erste Kritik an der Rezeption läßt er bereits 1965 in „Was heißt Erneuerung der Kirche?“[5352] und 1966 auf der Rede zum Bamberger Katholikentag[5353] erkennen.

War er vor dem Konzil auch in der Selbstwahrnehmung progressiv[5354], was sich durchaus an den von uns angeführten Reformwünschen an die Liturgie zeigen läßt, so macht er in der von uns untersuchten nachkonziliaren Phase im wesentlichen die Polarsierung der Kirche zwischen Progressisten und Traditionalisten aus und sieht sich selbst zu jenen gehörig, die das Konzil schlicht umsetzen wollen.[5355] Hatte er vor dem Konzil noch „Enzyklikentheologie und scholastische Panzer“[5356] bemängelt und gezeigt, daß der Rückgriff auf ältere Quellen wesentlich ist, so sieht er sich nach dem Konzil in der Rolle des Don Quijote, dem das Lachen vergangen ist.[5357]

In der Phase bis 1977 thematisiert Ratzinger in puncto Litugiereform bereits die Frage der Weitergeltung des alten Missale, wie sein Brief an Prof. Wolfgang Waldstein und die Eingabe an Hermann Kardinal Volk beweisen. Er ist sich erheblicher ekklesiologischer Konsequenzen eines Verbots des traditionellen Meßbuchs bewußt.

Ebenso thematisiert er die Frage des Volksaltares und der liturgischen Ordnung und kommt – was aufgrund seiner patristischen Studien noch einen bedeutenderen Wandel darstellt – insgesamt zu einer sakraleren Sicht des Kirchengebäudes.[5358]

5350 Vgl. Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

5351 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, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005, 161 (hier die Überschrift des Paragraphen).

5352 Joseph Ratzinger, Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202.

5353 Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025.

5354 Vgl. Thomas Weiler, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, 282.

5355 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1056.

5356 Michaela Christine Hastetter, Die Dynamik der Theologie Joseph Ratzingers, Quellen und Konsequenzen, in: in MIPB 6/2013, 90-98, hier: 90 (Abschnittsüberschrift) und siehe dazu: 90f.

5357 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059, hier: 1058f.

5358 Vgl. z. B. Joseph Ratzinger, Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279.

3.5.3 Schluß

Wenn man über Joseph Ratzinger und Liturgie forscht, so verweisen die meisten bisherigen Veröffentlichungen auf Werke, die der Erzbischof und Kardinal verfaßt bzw. auf lehramtliche Äußerungen und offizielle Weichenstellungen, die Papst Benedikt XVI. getätigt hat. Über ihn als Professor ist in diesem Bereich weniger bekannt, und nicht selten wird gerade hier immmer wieder ein Bruch vermutet. Vorliegende Arbeit hatte sich zur Aufgabe gestellt, seinem Denken nachzugehen, wie es sich seit Kindheit, über seine Lehrer bis hin zu seiner universitären Tätigkeit entwickelt hat. Dabei ist zutagegetreten, daß die meisten Themen, für die man ihn auch später so oft anführen wird, in nuce bereits – trotz aller Neuorientierung – gerade in dieser frühen Phase angelegt sind. Die Untersuchung der Vorlesungsmitschriften von Band 2 hat Ergebnisse beigesteuert, die wir rückblickend auch zum Teil im vorliegenden Band berücksichtigt haben. Joseph Ratzinger hat sich seine Theologie als Professor im Umfeld der Universität erarbeitet.

Besonders für die Liturgie- und Eucharistietheologie ist von Bedeutung, was Karl-Heinz Menke als geradezu „typi[sch]“ an Ratzingers Denken wahrnimmt, nämlich „die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Inkarnation“[5359]. Wie wir zeigen konnten, rührt dies letztlich von einer alles tragenden Christus-totus-Lehre her, die bei Ratzinger im Begriff des „Sohnes“ wurzelt, der als der neue Gottesknecht seine Kirche durch seine im Abendmahlssaal antizipierte stellvertretende Hingabe bestellt, um sie an seinem opfernden Beten zu beteiligen, sich immer mehr zu einen und so die ganze Schöpfung dem Vater zu übergeben. Die Eucharistie ist das Herz der Kirche. Diese Christologie setzt eine „Personalisierung des Offenbarungsverständnisses“[5360] voraus und ist beseelt von „Vernunft und Liebe als ... eigentlichen … Koordinaten des theologischen Lebenswerkes von Papst Benedikt XVI.“[5361] Daraus ergibt sich, daß er nicht einfach als ein Vertreter der üblichen Leib-Christi-Theologie zu gelten hat. Er vertieft sie entscheidend um ihre personal-existentielle Dimension. Christliche Proexistenz ist dabei durch die Eucharistie ontologisch immer rückgebunden an jene des eigentlichen Gottesknechtes.

[5359] Karl-Heinz Menke, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 415), Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 45. u.a. Vgl. auch: Kurt Koch, Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 14-44, hier: 18f.

[5360] Kurt Koch, Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 14-44, hier: 17.

[5361] Kurt Koch, Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 14-44, hier: 40.

Von daher können wir verstehen, wenn Emery de Gaál „in einer bewussten Entweltlichung der Kirche und in der dezidiert christozentrischen Mittung des menschlichen Daseins“ Ratzingers Lebensleistung erkennt, durch die „er als ein prophetischer Visionär in die Kirchen- wie Weltgeschichte eingehen [wird].“[5362] Die Liturgie stellt dabei stets, wie Kurt Kardinal Koch bemerkt, „den eigentlichen Quellort seines theologischen Denkens“[5363] dar.

[5362] Imre von Gaál, Die christozentrische Wende. Eine Würdigung der theologischen Leistungen des Pontifikats Papst Benedikt XVI., in: FkTH 3/2013, 161-176, hier 165.

[5363] Kurt Koch, Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 14-44, hier: 27.

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

Band II: Die Vorlesungsmitschriften
Faszikel 1: Freising, Bonn und Münster

Flensburg 2016

Inhaltsverzeichnis

1 Vorbemerkungen 6

1.1 Evaluierung der Lehre Joseph Ratzingers anhand unautorisierter Vorlesungsmitschriften 6

1.2 Begründung der Behandlung der Vorlesungsmitschriften 6

1.3 Begründung der Auswahl 9

1.4 Zur Methodologie 11

2 Die Einzeluntersuchungen der Vorlesungsmitschriften 13

2.1 Freising: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (I) 13

2.1.1 Freising WS 1956/57, Sakramentenlehre, I. Teil 13

a Darstellung des Textes 13

b Würdigung des Textes 44

2.1.2 Freising WS 1956 und SS 1957, Sakramentenlehre, II. Teil 48

a Darstellung des Textes 48

b Würdigung des Textes 81

2.1.3 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel I) 83

a Darstellung des Textes 83

b Würdigung des Textes 92

2.1.4 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel II) 95

a Darstellung des Textes 95

b Würdigung des Textes 104

2.1.5 Freising WS 1958/59, Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus) 107

a Darstellung des Textes 107

b Würdigung des Textes 119

2.2 Bonn: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (II) 123

2.2.1 Vermutlich: Bonn SS 1960, Die Lehre von der Kirche 123

a Darstellung des Textes 123

b Würdigung des Textes 129

2.3 Münster: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (III) 131

2.3.1 Münster Ostern 1963, Die Kirche und das Heil der Welt 131

a Darstellung des Textes 131

b Würdigung des Textes 141

2.3.2 Münster undatiert: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus 143
a Darstellung des Textes 143
b Würdigung des Textes 153
2.3.3 Münster SS 1963, Die Lehre von der Eucharistie 154
a Darstellung des Textes 154
b Würdigung des Textes 210
2.3.4 Münster SS 1965, Ekklesiologie 232
a Darstellung des Textes 232
b Würdigung des Textes 257
2.3.5 Münster WS 1965/66, Rückblick auf das Konzil 265
a Darstellung des Textes 265
b Würdigung des Textes 270
2.4 Tübingen: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV) 272
2.4.1 Tübingen WS 1966/67, Christologie 272
a Darstellung des Textes 272
b Würdigung des Textes 289
2.4.2 Tübingen WS 1968/69, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie 294
a Darstellung des Textes 294
b Würdigung des Textes 334
2.5 Regensburg: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (V) 344
2.5.1 Regensburg WS 1970/71, Christologie mit Soteriologie und Mariologie 344
a Darstellung des Textes 344
b Würdigung des Textes 372
2.5.2 Regensburg WS 1971/72, Eucharistie 379
a Darstellung des Textes 379
b Würdigung des Textes 434
2.5.3 Regensburg WS 1973/74, Christologie 451
a Darstellung des Textes 451
b Würdigung des Textes 490
2.5.4 Regensburg WS 1974/75, Allgemeine Sakramentenlehre 510
a Darstellung des Textes 510
b Würdigung des Textes 553
2.5.5 Regensburg WS 1976/77, Erlösungslehre 574
3 Die abschließende Auswertung der Mitschriften 596

3.1 Skizzierung methodologischer Aspekte 596
3.1.1 Erste Erkenntnisse in bezug auf die gewählte Methodologie 596
3.1.2 Bemerkungen zum hermeneutischen Rahmen der Theologie der Mitschriften 598
3.2 Theologie der Vorlesungsmitschriften im Wandel? 605
3.2.1 Die Heilige Schrift und die beiden Testamente 605
3.2.2 Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie 619
3.2.3 Die Begriffe ‚Gesamtkirche', ‚Ortskirche' und ‚Gemeinde' und ihre Zuordnung 629
3.2.4 Rahmen und Focus der Meßopferlehre 639
3.2.5 Die Frage der Grundgestalt der Eucharistie in den Vorlesungsmitschriften …. 650
3.2.6 Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters? 653
3.2.7 Die Beurteilung des Zeithintergrundes und liturgische Desiderate 657
3.3 Schwerpunkte der Theologie der Liturgie der Vorlesungsmitschriften 661
3.3.1 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Christologie her 661
3.3.2 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Ekklesiologie her 666
3.3.3 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften als innere Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie 669
3.4 Schlußbemerkung mit Blick auf die Lehrer von Joseph Ratzinger 671
3.5 Die Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich 672
3.5.1 Formeller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften 673
3.5.2 Materieller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften 675
4 Abkürzungsverzeichnis 678
VG-Begriff – Volk-Gottes-Begriff 680
5 Bibliographie 681
5.1 Quellen 681
5.1.1 Publizierte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. 681
5.1.2 Nichtveröffentlichte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. 692
5.1.3 Internetpublikationen 692
5.1.4 Vorlesungsmitschriften der Studenten von Joseph Ratzinger 693
5.2 Weitere Quellen 695
5.2.1 Kirchenamtliche Dokumente (außer von Papst Benedikt XVI.) und liturgische Bücher (chronologisch) 695

5.2.2 Schriften von Odo Casel 698
5.2.3 Schriften von Romano Guardini 699
5.2.4 Schriften von Joseph Pascher 700
5.2.5 Schriften von Gottlieb Söhngen 701
5.2.6 Schriften von Michael Schmaus 702
5.3 Sekundärliteratur 702
5.3.1 Sonstige Literatur 702
5.3.2 Internetpublikationen 724
5.4 Sonstige unveröffentlichte Quellen 725
6 Anhang 727
6.1.1 Protokoll des Gesprächs mit Prof. Dr. Rupert Berger am Montag, dem 22.03.2010 in Traunstein (10.30 Uhr bis 12.30 Uhr) 727
6.1.2 Protokoll eines Gesprächs mit S.E. Bischof Dr. Philip Boyce OCD (Raphoe/Irland) über das Seminar „Mater Ecclesiae“ in Rom 738
6.1.3 Bestätigung von GR Pfr. Johann Bauer über die Authentizität seiner Vorlesungsmitschriften – Besuch in Mindelstetten am 06. Februar 2015 742

1 Vorbemerkungen

1.1 Evaluierung der Lehre Joseph Ratzingers anhand unautorisierter Vorlesungsmitschriften

Die Behandlung der unautorisierten Mitschriften von Lehrveranstaltungen oder allgemein von Veranstaltungen Joseph Ratzingers im Raum der Universität bedarf einer eigenen Begründung, die in diesem Abschnitt zunächst einmal gegeben werden soll. Anschließend wird die konkrete Auswahl der Mitschriften wiederum begründet und kurz vorgestellt, bevor die Methodologie der inhaltlichen Auswertung beschrieben werden kann.

1.2 Begründung der Behandlung der Vorlesungsmitschriften

Die Hinzuziehung der von Studenten erstellten Mitschriften von Veranstaltungen Joseph Ratzingers für diese Arbeit ist mit dem bedeutenden Nachteil verbunden, daß diese Texte nicht als Schriften Joseph Ratzingers bezeichnet werden können, manchmal auch ausdrücklich nicht so genannt werden dürfen. Wir können sie also prinzipiell zunächst ausschließlich als Spiegel der Lehre des Professors in der subjektiven Rezeption seiner Studenten betrachten, es sei denn, daß einige Formulierungen aufgrund genau darzulegender Gründe unzweifelhaft dem Professor zugesprochen werden können. Ein wichtiger Grund ist dabei, wie bei der Rekonstruktion und Zuschreibung eines historischen Textes vorgegangen wird, um seine Autorenschaft zu verifizieren[1] oder um generell zu bewerten, wie er sich in einen gewissen Kontext einfügt.[2]

Schlüsse aus dem Material der Vorlesungsmitschriften können aber nicht den gleichen Stellenwert für die Bezeugung von Ratzingers Theologie beanspruchen wie jene aus den publi-

[1] Dies ist ja nicht umsonst auch die Vorgehensweise der historisch-kritischen Exegese bei der Frage der Textbezeugung von Formulierungen des historischen Jesus. Rein formaliter kann hier dieser Vergleich durchaus herangezogen werden. Die Mehrfachbezeugung ist das einzige in sich nicht zu kritisierende Kriterium dieser Forschung, es genügt alleine aber nicht, sondern muß im jeweiligen Zusammenhang mit anderen Kriterien gesehen werden. Vgl. dazu: Gerd Theißen / Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 116-120, besonders 117f. Wir wollen den Vergleich zur Leben-Jesu-Forschung hier nicht zu weit führen. Wichtig für unsere Rekonstruktion und Interpretation ist hier das in **analoger** Weise anwendbare Prinzip der historischen Plausibilität (ebd. 117) und innerhalb desselben der „*Mehrfachbezeugung derselben Tradition* in unabhängigen Quellen“ (ebd. 118). Dies ist prinzipiell in unserer analogen Anwendung auf zweifachem Wege möglich, einerseits wenn dieselbe Vorlesung von unterschiedlichen Skribenten mit zum Teil identischen Formulierungen wiedergegeben wird. Andererseits ist es auch möglich, wenn unterschiedliche Vorlesungen, die auch von unterschiedlichen Skribenten festgehalten worden sind, im Vergleich einige Passagen aufweisen, die wörtlich identisch sind.

[2] Hierbei handelt es sich um eine analoge Anwendung der „Querschnittsbeweis“ genannten Methodologie. Vgl. dazu: Gerd Theißen / Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 118. Dieser meint „*Mehrfachbezeugungen sachlicher Motive und Inhalte* im unabhängigen Überlieferungsströmen“ (ebd.). Die analoge Anwendung auf unsere Untersuchung besteht dann darin, eine solche Mehrfachbezeugung in unterschiedlichen Vorlesungsmitschriften aufzuweisen, vor allem auch dann, wenn es sich um dieselben theologischen Motive in verschiedenen Traktaten handelt.

zierten und namentlich ausgewiesenen Beiträgen. Allerdings gewinnen die publizierten Beiträge aufgrund gesicherter Mitschriften eine eigene neue Lebendigkeit. Bei der Gesamtauswertung von Joseph Ratzingers Liturgietheologie muß diese Unterscheidung gewahrt bleiben, und andererseits kann ein Versuch unternommen werden, beides als ein einheitliches akademisches Werk zu würdigen.

Andererseits können die Vorlesungsmitschriften nicht einfach übergangen werden, vor allem wenn es sich dabei um Bezeugungen von Lehrveranstaltungen eines Mannes handelt, auf den wie auf keinen anderen das Wort des „Papst-Professors“[3] deswegen paßt, weil sein Leben bis hinein ins Pontifikat immer mit der Welt der Universität verbunden war. Auch bis hinein in seine Emeritierung als Pontifex Romanus wird er zu den Honorarprofessoren der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Regensburg gezählt[4], an der er auch als Inhaber des Papstamtes eine ausdrücklich akademische Vorlesung gehalten hatte. Wir fühlen uns bei unserem Vorhaben dadurch ermutigt, daß Ratzinger selbst in seinem Habilitationsprojekt ausführlich über die Collationes in Hexaëmeron gearbeitet hat. Er sagt: „Von ihnen liegt uns nicht das Originalmanuskript des Redners vor, sondern nur Nachschriften seiner Hörer.“[5]

In letzter Zeit erkennt man vermehrt die Bedeutung von Vorlesungsmitschriften für die Darstellung von Theologen. Bei der Auswertung von Ratzingers Mariologie hat Rainer Hangler ausdrücklich Skripten aus seiner Freisinger Zeit ausgewertet.[6] Auch Manuel Schlögl hat Vorlesungsmitschriften für einige Beiträge berücksichtigt.[7]

---

3 Gianni Valente, Student. Professor. Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009, 12.

4 Vgl. http://www.katholische-theologie.info/FakultätenInstitute/Fakultäten/SelbstdarstellungenderFakultäten/UniversitätRegensburg/tabid/100/Default.aspx (aufgerufen am 17. Dezember 2013).

5 Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646, hier: 437.

6 Vgl. Rainer Hangler, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 9), Regensburg 2016, 61-71.

7 Vgl. Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014; ders. Schlögl, Die Theologie des Kreuzes als Grund kirchlicher Einheit, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. FS für Kurt Kardinal Koch zum 65, Geburtstag I, Freiburg/Basel/Wien 2015, 305-326.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz hat Hörermitschriften von Vorlesungen Romano Guardinis publiziert.[8] Sie will damit „eine tiefere Kenntnis und eine Verehrung des großen Vordenkers und seiner ‚Weltanschauung' ermöglichen."[9]

Manuel Schlögl zieht zu einzelnen Beiträgen Vorlesungsmitschriften heran[10] und bemerkt über jene aus der Bonner Zeit:

> „Zum anderen zeigen die Vorlesungen, wie Ratzinger seinen Stoff geordnet und gegliedert und welche Schwerpunkte er gesetzt hat. Vieles, was er gleichzeitig in Form von Aufsätzen veröffentlichte, erhält im Zusammenhang der Vorlesung nochmals eine andere Gewichtung.
>
> Schließlich belegen die regelmäßig wiederkehrenden Literaturhinweise, welche Bücher der Professor damals selbst mit Gewinn gelesen und seinen Studenten empfohlen hat."[11]

Die Auswertung der Vorlesungsmitschriften rechtfertigt sich letztlich aus dem stark biographischen Schwerpunkt unserer Arbeit, der notwendigerweise, wie das erste Kapitel zeigt, auch Zeitzeugen einbeziehen muß. Zumindest auf dieser Ebene muß auch die Rezeption der mitschreibenden Studenten einbezogen werden. Andererseits offenbart aber eine Vorlesungsmitschrift immer, was, wie wir im ersten Kapitel sehen konnten, eines der Hauptanliegen Ratzingers war: eine gewisse Existentialisierung des Lernstoffes. Dabei sind die Zeugnisse eines solchen Prozesses recht unterschiedlich, reichen aber bis hin zur Kommentierung dessen, was durch den Professor vorgetragen worden war.

Nicht alle Mitschriften weisen die gleiche Sorgfalt und Qualität auf. Allen aber ist es eigen, etwas sehr Wertvolles zumindest in der subjektiven Brechung seiner Studenten sichtbar zu machen: das, was Ratzingers Dozententätigkeit ausmachte. An der Universität war Joseph Ratzinger gezwungen, die verschiedensten Materien und Traktate zu behandeln. Gerade bei ihm, dem es aufgrund der Berufung zu höheren Ämtern in der Kirche bis hin zum Papsttum nicht vergönnt war, eine geschlossene Dogmatik oder Fundamentaltheologie vorzulegen, muß die aktive Zeit an der Universität stärker in den Fokus rücken. In diesem Sinne sei da-

---

8 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013. Diese Mitschriften sind ebenso unautorisiert. Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, „Unvergeßlicher Sommer 1922". Guardinis erste Bonner Vorlesungen im Spiegel einer Mitschrift, in: Dieselbe (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 11-29, hier: 11.

9 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Vorbemerkung der Herausgeberin, in: Dieselbe (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 7-8, hier: 7.

10 So in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014 und in: Ders., Die Theologie des Kreuzes als Grund kirchlicher Einheit, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Festschrift für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag. Erster Teilband, Freiburg/Basel/Wien 2015, 305-326, vor allem: 309f.

11 Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 48.

rauf verwiesen, was Erzbischof Gerhard Ludwig Müller als Herausgeber der gesammelten Schriften Ratzingers bemerkt:

> „Papst Benedikt XVI. hat in den langen Jahren seines akademischen Wirkens als Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik ein eigenständiges theologisches Werk erarbeitet, das ihn in die Reihe der bedeutenden Theologen des 20. und 21. Jahrhunderts hineinstellt."[12]

Mit der Untersuchung der Mitschriften seiner Studenten wollen wir gewissermaßen nachvollziehen, wie Joseph Ratzinger sich sein eigenständige theologisches Werk erarbeitet hat, welche Themenschwerpunkte er setzte, welche Gedankengänge er seinen Hörern vorlegte und auch auf welche weiterführende oder den Ausführungen zugrundeliegende Literatur er verwiesen hat.[13] Dieser Abschnitt unserer Untersuchung atmet die Luft der Universität, in die hinein Joseph Ratzinger stets sprechen wollte. Auch wenn manche Details aus den Qualifikationsarbeiten bekannt sind, schien es uns sinnvoll, sie hier nochmals zu präsentieren, wenn sie für die Liturgietheologie oder ihren Kontext wichtig sind.

Wenn wir uns nun der Untersuchung der Mitschriften von Veranstaltungen Joseph Ratzingers widmen, dann tun wird dies mit der bewußten Unterscheidung von „autorisiert" und „authentisch".[14] Auch nicht autorisierte Schriften können, so hoffen wir zu zeigen, durchaus in authentischer Weise zumindest den Grundductus von Gedanken in authentischer Weise wiedergeben.

1.3 Begründung der Auswahl

Joseph Ratzinger war von 1952 bis zu seiner Berufung auf den Erzbischöflichen Stuhl von München und Freising im Jahre 1977 als akademischer Lehrer tätig. In diesen 25 Jahren hat er eine Vielzahl von Vorlesungen gehalten, die wir schon allein wegen der Menge nicht alle berücksichtigen können.[15] Aber vor allem ergibt sich eine notwendige Beschränkung von der Themenstellung unserer Arbeit, der Liturgietheologie Joseph Ratzingers. Die Mitschriften haben wir nach folgenden Kriterien berücksichtigt:

---

12 Gerhard Ludwig Müller, Geleitwort des Herausgebers, in: JRGS 11, 9-12, hier: 9.

13 Dabei geben wir die hauptsächlichen Literaturangaben schlicht in der Weise wieder, wie sie von den Studenten festgehalten worden sind. Nur im Fall offensichtlicher Fehler wurden sie korrigiert und in seltenen wichtigen Fällen wurden sie ergänzt. Ihre Form entspricht also nicht derjenigen, wie wir eigene Literatur angegeben haben.

14 Rainer Hangler unterscheidet ähnlich, wenn er über ein Skript bemerkt: „Es ist nicht identisch, aber authentisch". Vgl. Rainer Hangler, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 9), Regensburg 2016, 71.

15 Vgl. die Auflistung der Lehrveranstaltungen in: Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 401-406.

- Nur in Maschinenschrift vorliegende Mitschriften werden berücksichtigt. Die handschriftlichen Skripten sind insgesamt so stichwortartig verfaßt, daß hier die Subjektivität des Schreibers bei weitem mehr zum Tragen kommt als in den maschinengeschriebenen.

- Berücksichtigung finden hauptsächlich Mitschriften zu Vorlesungen, aber auch ein Vortrag, den Ratzinger im ausschließlich studentischen Raum gehalten hat und der in die Mitte unseres Themas führt und in vollständiger Transkription vorzuliegen scheint.

- Die Mitschriften müssen themenrelevant sein. Dies bedeutet einerseits, daß einige Vorlesungsmanuskripte von vornherein nicht in die Untersuchung miteinbezogen werden und andererseits, daß in den ausgewählten Texten nur jene Abschnitte dargestellt werden, die direkt mit unserem Thema oder dem Kontext unserer Untersuchung zu tun haben. Die Vorlesungen[16] zur Eucharistielehre oder zur allgemeinen Sakramententheologie werden ganz behandelt.

  Hinzugezogen zu unserer Untersuchung werden auch jene Vorlesungsmitschriften zur Christologie und zur Ekklesiologie. Dies hat seinen Grund in der nahen Verwandtschaft, die sich von beiden her zur Kulttheologie ergibt oder ergeben kann. Hauptsächlich aber liegt der Grund für diesen Schwerpunkt in einem Hinweis, den wir im ersten Skript zur Sakramententheologie aus der Freisinger Zeit finden. Hier verweist der Text, wie wir sehen werden, für die Kulttheologie expressis verbis auch auf konkrete Abschnitte der Christologie- und der Ekklesiologievorlesung.[17] Schließlich findet auch eine spezifische Vorlesung zum II. Vatikanischen Konzil Berücksichtigung sowie geistliche Vorträge im universitären Milieu.

  Innerhalb der Vorlesungsmitschriften dient uns dann nochmals eine gewisse Themenrelevanz als Kriterium. Berücksichtigt wird innerhalb der Vorlesungen (mit Ausnahme jener zur Eucharistielehre und zur allgemeinen Sakramententheologie) nur das, was im Zusammenhang steht mit der Kulttheologie, was Rückschlüsse verspricht auf die allgemeine theologische Methodologie Ratzingers oder was eine Kommentierung kontemporärer Entwicklungen in Theologie und Kirche durch den Dozenten erkennen läßt. Es findet sich also aufgrund der Themenrelevanz eine

[16] Wenn wir das Wort Vorlesungen in dieser Arbeit er Einfachheit halber auf die Mitschriften anwenden, muß der Vorbehalt stets berücksichtigt werden, daß es sich hier um die Vorlesungen in der Rezeption der Studenten handelt.

[17] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

zweifache Einschränkung der Auswahl des zu behandelnden Stoffes. Diese Einschränkung führt dazu, daß bei der Präsentation der Mitschriften oft der Eindruck eines Torsos bewußt in Kauf genommen wird, um einerseits die Untersuchung nicht über Gebühr ausufern zu lassen und andererseits doch all das aufzufangen, was an jenen Punkten vermittelt wird, die uns unmittelbar interessieren.

- Die Mitschriften müssen zugänglich sein. Aus diesem Grund mußten wir uns auf jene Mitschriften beschränken, die wir selbst in Besitz haben, oder auf jene, die im Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg archiviert und zugänglich sind.

1.4 Zur Methodologie

Die Mitschriften sind laut dem Zeugnis seiner Schüler von unterschiedlicher Qualität. Eine kurze Charakterisierung wird deshalb der Besprechung des jeweiligen Textes vorangestellt. Diese Charakterisierung skizziert seine Form, den Inhalt und die ihm zukommende Glaubwürdigkeit.

Sodann folgt die Darstellung des Inhalts gemäß den oben genannten Ausschlußkriterien und mit relativ zurückhaltender Kommentierung.

Am Ende jeder Behandlung einer Mitschrift wird eine kritische Würdigung des Textes geboten, die in der Regel nochmals auf die Frage eingeht, inwieweit und in welcher Qualität hier authentisches Denken des Professors faßbar wird. Ist hier also Authentizität nachweisbar, auch wenn die Autorisierung fehlt? Dabei spielen u.a. Fragen eine Rolle, wie etwa die Darstellung sich zu jener der anderen Skripten verhält oder zu Ratzingers theologischer Sicht kongruent ist, im Sinne der oben genannten historischen Plausibilität bzw. der Mehrfachbezeugung.

Vor allem aber werden die für unser Thema wichtigen hauptsächlichen Ergebnisse, sofern dem Text eine gewisse Authentizität zugesprochen werden konnte, gebündelt und sachgerecht einzuordnen versucht. Die Methodologie der Unterschung ist also hier einerseits darstellend, andererseits vergleichend.

Am Ende wird dann eine abschließende Würdigung des Inhalts stehen, der die hauptsächlichen liturgietheologischen Aussagen unserer Untersuchung der Vorlesungsmitschriften zusammenfaßt und in das Gesamte der Arbeit einordnet.

Das Ziel ist es, einen besseren Einblick über die Frage zu gewinnen, wie sich das liturgietheologische Denken Ratzingers in seiner Zeit als Hochschullehrer entwickelt hat und vor allem, welche diesbezüglichen Themenschwerpunkte dabei reifen konnten. Auch wenn wir hin und wieder versuchen, einen authentischen Wortlaut der durch Ratzinger vorgetragenen Lehre zu begründen, so geht es hier nicht darum, gewissermaßen unpublizierte zitationsfähige Ratzinger-Texte vorzulegen. Dies könnte und wollte die vorliegende Untersuchung nicht leisten. Es sollte auch nicht darum gehen, die Vorlesungsmitschriften gewissermaßen im Original zu präsentieren, sondern es geht um eine Beschreibung mit ausführlichen Zitaten, die dem Zweck der Arbeit dienen möchte. Deswegen geben wir die Gliederung und Untergliederung des Stoffes nur insofern an, als es der Nachvollziehbarkeit geschuldet ist.

Eine weitere Grenze der Arbeit sei auch noch hervorgehoben. In den meisten Vorlesungsmitschriften begegnet man Hinweisen auf weiterführende Literatur. Sofern diese kommentiert sind, haben wir dies vermerkt, um auch hier nachvollziehbar zu machen, welche Literatur er zur Erstellung der Vorlesung selbst womöglich verwendet hat. Es kann aber nicht darum gehen, nachzuweisen, wann er welche Stelle aus welchem Buch verwendet hat. Die Skripten hatten den Fokus, die Studenten auf die Prüfungen vorzubereiten. Es ging also nicht darum, in akademisch korrekter Weise alle Verweise oder womöglich von Ratzinger ausgewiesene Zitate als solche festzuhalten oder überhaupt auch nur selbst ein akademisches Werk vorzulegen. Nicht ausgewiesene wörtliche Übernahmen von Formulierungen anderer Publikationen in die Vorlesungsmitschriften dürfen also nicht dem Professor zur Last gelegt werden.

Eine letzte methodologische Bemerkung ist wichtig, um den Charakter unserer Untersuchung zu verstehen. Es handelt sich hier um die Beschäftigung mit unpublizierten Textbeständen. Das Ziel ist hierbei nicht, eine Edition dieser Texte vorzulegen, sondern ihren Gedankengang vorzustellen und zu interpretieren. Da die Texte aber nicht in publizierter Form vorliegen, haben wir den Weg gewählt, ausführlich Passagen zu dokumentieren und nicht wenige der zentralen Abschnitte auch wiederholt anzuführen, damit die Untersuchung als ganze für den Leser nachvollziehbar bleibt.

2 Die Einzeluntersuchungen der Vorlesungsmitschriften

FREISING

2.1 Freising: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (I)

2.1.1 Freising WS 1956/57, Sakramentenlehre, I. Teil

a Darstellung des Textes[18]

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher" archiviert.[19] Das Skript selbst hat die erklärende Bemerkung: „Nach einer Vorlesung von Dr. J. Ratzinger. W.S. 1956/57". Diese Vorlesungsmitschrift bietet eine gut nachvollziehbare Gliederung der Gedanken. Oft scheint sich die Didaktik des Dozenten in diesem Text widerzuspiegeln, da man den Eindruck eines lebhaften Textes hat. Dabei ist die sprachliche Qualität des Ausdrucks im Deutschen zum Teil mit Mängeln behaftet, wie auch die Kommasetzung, was für eine schnelle Erarbeitung sprechen kann. Inhaltlich jedenfalls scheint der Text ein glaubhafter Spiegel der Vorlesung zu sein.

Wir behandeln von dieser Vorlesungsmitschrift die allgemeine Sakramentenlehre und, wegen des grundsätzlich liturgietheologischen Charakters von der Lehre über die Taufe den Abschnitt §13, II: „Die Taufe als Eingliederung in die Kirche". Die spezielle Sakramentenlehre kann hier keine Berücksichtigung finden.

Der Aufbau der Vorlesung ist gemäß der vorliegenden Mitschrift prinzipiell scholastisch. Der Text präsentiert die damals an den theologischen Hochschulen allgemein rezipierte Sakramententheologie und behandelt demgemäß den Begriff, das äußere Zeichen des Sakramentes, die Wirkungen und die Wirkweise der Sakramente, Spender und Empfänger, Zahl und Einsetzung durch Christus sowie die Sakramente des Alten Bundes und die Sakramentalien der Kirche. Am Ende eines jeden Abschnitts wird auf die weiterführende Literatur verwiesen.

---

[18] Bei der Behandlung aller folgenden Mitschriften von Vorlesungen oder anderen akademischen Veranstaltungen Joseph Ratzingers wird zur Erleichterung der Lektüre unterschieden in a) Darstellung des Textes und b) Würdigung des Textes. Diese Untergliederung weicht von der Hauptgliederung der Untersuchung ab und wird nicht in sie übernommen.

[19] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57.

Die Originalität des Dozenten tritt aber wohl gemäß dem vorliegenden Text in Abschnitten hervor, die dieser Grundstruktur hinzugefügt sind und eine gewisse „Verheutigung“ des zu behandelnden Stoffes bedeuten. Dies ist einerseits die kurze Einleitung, die Herleitung des Sakramentenbegriffs und sodann die ausführliche Behandlung der Mysterientheologie. Diesen Abschnitten werden wir uns ausführlicher als den anderen zuwenden müssen.

Vorbemerkung:[20]

Die Vorbemerkung betont zunächst einen existentiellen Punkt, der im Denken Ratzingers ja, wie wir gesehen hatten, von Anfang an eine zentrale Stellung einnimmt:

> „Das Sa ist die Weise, wie unsere Religion lebendig ist, die Weise, wie unsere Kirche und gerade als Kirche faktisch existiert.“[21]

Dabei rückt der Text die Behandlung des Themas in den Kontext der Liturgischen Bewegung. Sakramente und Kirche gehören demnach eng zusammen:

> „Sa und Kirche sind nahezu identisch, das Sa ist die Aktualisierungsform der Kirche. Die Kirche präsentiert sich in den Sa. Die Sa sind die Lebensform der Kirche, Sa und Kirche stehen in einer Quasiidentität.“[22]

Die Kirche selbst erscheint als „das eine große Sa Gottes“[23]. Von den Sakramenten als „Lebensform der Kirche“ her begründet der Text an späterer Stelle auch die innere Notwendigkeit der Taufe zum gültigen Empfang der anderen Sakramente, „weil erst in der Taufe die Einpflanzung in den mystischen Leib erfolgt, vom dem dann erst die übrigen Sakramente Lebensformen sind.“[24]

Interessant ist der negative Aufweis des Verhältnisses von Sakramenten und Kirche mit Blick auf den Protestantismus:

> „Das Jahr 1918 bedeutet den Zusammenbruch ds. protestantischen Kirchentums, das weitgehend an den Staat gebunden war. Damals entdeckte nun der Protestantismus das sakramentale Wesen der Kirche. Zwischen den beiden Weltkriegen besann man sich nunmehr auf das Geheimnis der Kirche. Aus dem Schoß dieser „Bekennenden Kirche“ ging Bultmann hervor, dessen Schule die Sa wieder ablehnt. So erhebt sich wieder der Streit um die Frage der Kirche“[25].

---

[20] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[21] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[22] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[23] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[24] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 34.

[25] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

Der Text identifiziert gewissermaßen die Sichtbarkeit der Kirche und jene der Sakramente:

> „Es geht um die Gesamtfrage: ist es recht, daß wir Gott in einer sichtbaren Kirche finden, oder ist die Kirche nur ein rein geistiger ‚Verein'? Bedeutet die Kirche als ganze Begrenzung? Wenn es vertretbar ist, daß die Kirche sichtbar ist, dann sind auch die Sa legitim. Sind aber die Sa illegitim, dann ist es auch die Kirche."[26]

Schließlich fügt der Text ausgehend von der Sichtbarkeit noch eine weitere Begründung der Sakramente hinzu, die sich von der Inkarnation her- und zur Eschatologie überleitet:

> „Die Sa sollen die Verwurzelung der Religion in der Sichtbarkeit verwirklichen, wie eben auch die Inkarnation die Einwurzelung Gottes in diese Welt ist. Die Sa wollen letzten Endes das nämliche, was die Inkarnation Gottes wollte, ein Wurzelfassen Gottes in der Welt. So können wir mit Recht den Sa eine eschatologische Funktion zuteilen. Die Sa verkörpern das inkarnatorische Prinzip. In den Sa geht also Christus auch heute noch über die Welt."[27]

Als Literaturangaben finden sich:

> „E. Walter, Quellen lebendigen Wassers, Frbg. 53
> J. Pascher, Liturgie der Sakramente, Münster 51"[28]

Damit auch jenes Werk genannt, das wir als eines der Hauptwerke bei der Behandlung von Josef Pascher herangezogen hatten.

1. ABSCHNITT: Allgemeine Sakramentenlehre[29]

§ 1 Das Wesen des heutigen Sa.-Begriffes in der Schrift und bei den Vätern.[30]

Auffallend ist, daß der Text nach dieser Einleitung, welche Sakramente und Kirche über den Gedanken der sich in der Sichtbarkeit ereignenden Einwurzelung Gottes in die Welt her eng zusammenführt, nun formal einfach mit einem scholastischen Punkt der Sakramententheologie beginnt, nämlich der Frage des Begriffes. Das bedeutet: Die in der Einleitung grundgelegten Gedanken werden hier nicht weiterentwickelt. Sie stehen gewissermaßen da als das Vorzeichen einer mathematischen Klammer, das den Inhalt der Klammer (positiv oder negativ) interpretiert, ohne in den Zahlenwert der Klammer selbst einzugehen. Dies war in der damaligen Theologie nicht ungewöhnlich. Man suchte zwar den klassisch-scholasti-

---

[26] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[27] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[28] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

[29] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

[30] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

schen Inhalt durch solche Vorbemerkungen existentiell fassbar zu machen. Man leitete den Inhalt aber nicht notwendigerweise von den Grundgedanken der Einleitung her ab.[31]

Der Text präsentiert also die Entwicklung und den Gebrauch der Begriffe, die der Sakramentenlehre zugrundeliegen.

I) Vorstufen des biblischen mysterion-Begriffes im Griechentum.[32]

Der Text charakterisiert zur nichtchristlichen Vorgeschichte des Begriffes Mysterion zunächst einmal die Mysterienkulte der Antike und gibt von ihnen die klassische Definition. Interessant ist die sehr existentielle Deutung:

> „Das Mysterium trägt sich nicht zu unter Leuten, die mit ihrem bürgerlich-religiösen [sic!] zufrieden sind, und denen dieses genügt. Sondern der Mensch der nach dem Mysterium trachtet, ist mit seinem rein innerweltlichen Leben nicht zufrieden.“[33]

Mysterium erscheint hier also als Kult.

2) Mysterion in der Philosophie[34]

Unter diesem Punkt wird der philosophische Weg zu Gott im Anschluß an Platon und Sokrates als „Weg zur Erkenntnis“[35] beschrieben. So sei „für Platon die G n o s i s das wahre Mysterium.“[36]

3) Mysterium in der Gnosis[37]

Das Skript beschreibt, wie im Ansatz der Gnosis die beiden zuvor genannten Linien verbunden werden.[38]

---

31 So geht z. B. Papst Pius XII. in seiner Enzyklika Mediator Dei vor, in deren Einleitung er einen legitimen Ansatz der Liturgischen Bewegung aufgreift, die Liturgie als genuin christlich zu fassen, also als Fortführung des Priesteramtes Jesu Christi. Der Haupttext leitet die Liturgie aber nicht von hier ab, sondern beginnt mit dem Begriff des öffentlichen Kultes.

32 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

33 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

34 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

35 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

36 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 2.

37 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 3.

38 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 3.

II) Der Mysterienbegriff des hl. P a u l u s[39]

Bei weitem ausführlicher als in der reinen Neoscholastik wird die biblische Herleitung der Begriffe vorgestellt und exegetisch argumentiert. In der Zusammenfassung des Befundes findet sich wieder eine stark existentielle Stoßrichtung und es taucht ein Begriff auf, der bei Pascher sehr zentral ist, jener des Dramas:

> „Man darf sagen: ‚Sakrament' wird nach paulinischem Verständnis nicht einzelne punktuell hintereinander stehende Riten bedeuten können, sondern er [sic!] wird bedeuten müssen: einen großen Organismus, der das ganze Leben umgreift, ein Drama, das alles umfaßt. Das Sa stellt uns in einen neuen Zusammenhang, in eine neue Gemeinschaft, in eine neue Welt, in den Äon Gottes. Oder so: Das paulinische Denken deutet sicher nicht in Richtung eines individualistischen Sa-Verständnisses, d.h. einer ausschließlichen Beziehung zwischen mir und Gott. Viel eher deutet dieser paulinische Begriff in Richtung eines Sa-Verständnisses, das im Sinn der antiken Mysterien aufgefaßt werden kann: Einweihung unseres Lebens in einen neuen Zusammenhang, in eine neue Gemeinschaft hinein. In den einzelnen Sakramenten verteilt sich das eine große Mysterium, Christus, über unser Leben. Die Sa stellen uns in das große Drama zw. Gott und Menschheit hinein. Drama aber ist eine Sache der Gemeinschaft: Gott wirkt das Drama mit der Welt. Die Sakramente betonen von da aus gerade die Gemeinschaftlichkeit unseres Heils."[40]

Diesen ersten prinzipiellen Schlüssen fügt der Text noch einen weiteren Gedanken hinzu, indem er auf die Bedeutung des Glaubens bei Paulus im Zusammenhang mit Mysterim verweist:

> „Es gibt aber noch eine zweite Linie: zu beachten sind nämlich die Akzente, die bei Paulus auf den Begriff des Glaubens fallen. Diese Akzentuierung des Glaubens ist so stark, daß man geradezu sagen könnte: Die Griechen bezeichnen zunächst den Kult als Mysterium, als Zugang zu Gott. Platon schaltet dann um, und bezeichnet die Erkenntnis als Mysterium. Paulus schließlich trifft eine 3. Neuorientierung und bezeichnet den Glauben als Mysterium. Wichtig ist aber nun das: dieser Glaube ist nicht eine Art Aufstieg durch den wir in Gott hineinsteigen, er ist nicht eine Art Aktivität, mit der er sich hinaufbegibt zu Gott, sondern dieser Glaube ist die demütige Offenheit des Menschen für Gott. Der Mensch wird Schale und Gefäß für Gott. Das ‚Eingehen', das Zugehen Gottes auf den Menschen geschieht im Christus-Drama, im Heilstun Jesu Christi. Das Heilstun Jesu Christi setzt sich in den Sakramenten fort, sodaß Gott nun durch die Sakramente auf den Menschen zugeht."[41]

Mit der letzten Bemerkung greift das Skript nun die Gedanken der Einleitung über das inkarnatorische Prinzip der Sakramente wieder auf.

Immer wieder finden wir in den Vorlesungsmitschriften Skizzen, die Ratzinger wohl an die Tafel gezeichnet hat. So auch hier, wo er das soeben gesagte in Abgrenzung zum griechischen Denken und auch zu jenem der Mysterienreligionen darstellt:

---

[39] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 3.

[40] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 6.

[41] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 6.

„GOTT
Christus – sacramenta
⇓
Mensch
Glaube als Offenheit

Der Unterschied zum griechischen Denken ist der, daß nach Platon der Mensch in der Gnosis zu Gott aufsteigt, und nach den Mysterienreligionen der Mensch in den Kultmysterien zu Gott hineinkommt. Schematisch etwa so:

GOTT	GOTT
⇑	⇑
Kultmysterien	Gnosis
Mensch	Mensch“[42]

Als letzte Synthese dieses Punktes betont der Text die Bedeutung des Glaubens bei den Sakramenten. Er verweist auf „die Einheit des sakramentalen Kosmos, in dem sich das eine Christusdrama auf unser Leben zubewegt“[43] und betont den „Gemeinschaftscharakter der Sakramente, die die Einweihung unseres Lebens in ein neues Volk, in eine neue Welt hinein bedeuten.“[44]

III) Der Übergang von mysterion zu s a c r a m e n t u m[45]

Die Vorlesungsmitschrift widmet sich auch der Frage, weshalb das griechische Wort mysterion auf Latein mit sacramentum übersetzt wird. Dabei wird auf die Wurzel sacer verwiesen:

„Da nun der Römer durch und durch Jurist ist, so faßt er auch diesen Begriff juristisch auf. Weihung ist also: rechtsgültige Überweisung einer Person, einer Sache aus dem Rechtsbereich der Menschen in den Rechtsbereich Gottes. Jetzt ist es Gott, der darüber verfügt, die Sache ist keine ‚Menschensache‘ mehr, sie fängt jetzt an ein sacrum zu werden. Das ist die allgemeine Wurzelbedeutung.“[46]

Darüber hinaus begründet der Text die Übersetzung mit dem Verweis auf die Wortbedeutung „Fahneneid“ und dem soldatischen Verständnis der Römer:

„Da nun der Römer sein staatliches Dasein speziell als Soldat vollzieht, ist für ihn Soldatendienst ein heiliger Vollzug, die Erfüllung der eigentlichen religio. Wenn einer Soldat wird, vollzieht er einen betont religiösen Akt, er begibt sich in den Raum des soldatischen Daseins, und damit in einen göttlichen Verfügungsraum hinein. Der Eintritt in den Soldatendienst ist Eintritt in den heiligen Dienst der Götter.“[47]

---

[42] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 6.

[43] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 7.

[44] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 7.

[45] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 7.

Durch Kontakt mit den Mysterienreligionen betrachteten sie ihren Soldatendienst nach deren Muster, wobei „der Fahneneid die Einweihung in die militia und damit in die heilige Mysteriengemeinschaft des römischen Staates war.“[48]

Aus all dem ergibt sich dann der spezifisch christliche Sprachgebrauch:

> „Man will mit sacramentum im lateinischen Christentum ausdrücken: die Übergabe des Menschen in den Rechtsbereich des ewigen Gottes, gerade auch im Sinn einer Einweihung. In diesem Sinn hat man dann die Taufe und die Eucharistie als sacramenta bezeichnet, als Wirklichkeiten aus dem Rechtsbereich Gottes, mit denen Gott uns Menschen eben in seinen Bereich hineinzieht, uns zu s a c r i, zu Eingeweihten macht.“[49]

Das Skript würdigt diese Übersetzung: „Im großen und ganzen darf man zu dieser Übersetzung positiv stehen, es bleibt auch bei dem Wort sacramentum eine ganzheitliche Sicht bestehen.“[50]

Als Literatur wird angegeben:

„Adolf Kolping, Sacramentum Tertullianneum. Bd. I, Münster 48“[51]

§ 2) Das äußere Zeichen des Sakramentes[52]

In bezug auf die Behandlung des äußeren Zeichens der Sakramente verweist die Mitschrift auf einen schöpfungstheologischen Zusammenhang: „Die Zweiheit von Ding und Wort [sc. der Sakramente] setzt diejenige von Materie und Form fort.“ Dies wird, allerdings in Abgrenzung zu Übertreibungen, positiv gewürdigt:

> „Der Gedanke scheint aber doch wichtig zu sein, daß Gott mit der Doppelstruktur der Sakramente wirklich auf die Doppelstruktur der Welt und des Menschen eingehen will, dem er mit diesen Zeichen dienen will. Das Sakrament ist einerseits das sinnenhaft Faßbare, andererseits das worthaft Geistige.“[53]

---

46 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 7.

47 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 7.

48 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 8.

49 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 8.

50 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 8.

51 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 8.

52 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9.

53 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9.

Diesem liegt aber noch eine andere Doppelstruktur zugrunde: „Die Sakramente setzen die inkarnatorische Doppelstruktur fort: das Göttliche wird ‚sinnlich', die Sinne werden vergöttlicht."[54]

Im folgenden bezieht sich der Text ausdrücklich auf Casel, Söhngen und Schmaus, indem diese auf einen weiteren wichtigen Punkt in diesem Zusammenhang hingewiesen hätten:

> „Das Sakrament ist nicht irgendein willkürliches Zeichen, sondern ein sprechendes Zeichen. Das Sakrament ist keine Allegorie, die allein auf Konvention beruht, sondern ein Symbol, aber ein Symbol, das in einem echten Zusammenhang mit der Wirklichkeit selbst steht. Es wird wirklich etwas sichtbar, z. B. bei der Taufe: Reinigung – Tod – Auferstehung."[55]

Bei der Frage des Symbols verweist der Text auf Romano Guardini.[56]

In bezug auf einen dritten Punkt bezieht sich der Text auf Odo Casel und läßt doch eine gewisse Kritik an einer einseitig scholastischen Begriffsbestimmung erkennen:

> „Das sakramentale Zeichen ist nicht ein starres Zeichen, sondern ein geschehendes Zeichen, wo etwas getan wird, es ist eine heilige Handlung, ‚Spiel von Tod und Auferstehung'. Gerade aber diese Sicht kann uns über den verengten scholastischen Begriff hinausführen.
>
> Wenn hier also etwas getan wird, so ist es das Tun von Personen. Es geht nicht an, die Person aus dem sakramentalen Zeichen wegzunehmen, sondern das sakramentale Zeichen ist ein D r a m a zu dem Person gehört."[57]

Dieser Erkenntnis folgt laut Vorlesungsmitschrift ein Traditionsbeweis:

> „Eugen IV. († 1447) betont im ‚Decretum pro Armenis' (D 695) ausdrücklich: ‚haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet: rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi … quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum,'
>
> Drei Dinge gehören also dazu: Wort, Ding, Person.
>
> Spätere scholastische Theologen, die mit dem Begriff der actio nichts mehr anfangen konnten, nahmen die Person weg."[58]

Hier ergibt sich, dem Denken Ratzingers gemäß, logischerweise ein Anknüpfungspunkt für den Ansatz Paschers, die Sakramente und die Liturgie als Kultdrama zu definieren. Es ist zur Dokumentation und zum besseren Verständnis hilfreich, hier den ganzen diesbezüglichen Text im Zusammenhang wiederzugeben:

---

54 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9.

55 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9.

56 Romano Guardini, Von heiligen Zeichen. Die der Vorlesung nächste Ausgabe war wohl: Mainz 1952.

57 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9f.

58 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 10.

„Pascher macht aufmerksam [sic!], daß sich dieses Drama in verschiedenen Formen abspielen kann. Z. B. wird der Tod Jesu Christi von der Kirche in 2 verschiedenen Formen dargestellt: in der heiligen Messe und in der Kreuzverehrung am Karfreitag.

Von hier aus sieht man jetzt die eigentliche Sonderart des liturgischen Dramas: es ist gemeinhin ein Symboldrama ein Drama, das nur in Symbolen die Dinge wieder aufleuchten läßt, in dem ‚abstrakt' gespielt wird. Die Liturgie stellt mit leisen Symbolstrichen (im Gegensatz zur naturalistischen Darstellung z. B. der Auferstehung, mit Figuren) das Geschehene hin. Die Sonderart des liturgischen Dramas ist, daß es Wirklichkeiten setzt, daß es den Rahmen eines bloßen Spiels überschreitet. Es schafft Wahrheit, denn was hier gespielt wird, wird Tatsache. So erhält dieses Spiel, das Wahrheit schafft, einen ganz anderen Ernst. Es kann nicht mehr bloß als Erholung und Erbauung angesehen werden. Das Spielthema ist Tod und Auferstehung, es ereignet sich die Doppelwirklichkeit unseres Heils durch Anteilnahme am Christus-Tod.

Jetzt können wir versuchen die scholastische Sa- zu überschreiten, indem wir so definieren:

Das Sakrament ist heiliges Kultdrama, aus sinnlicher Gebärde und geistigem Wort gefügt. Nur als Drama, d.h. im Vollzug zwischen Mensch und Mensch, zwischen Spender und Empfänger ist es wirklich. Was in ihm gespielt wird, wird Wirklichkeit nach dem Maße des inneren Eingehens auf das Spielthema: Tod und Auferstehung.

Vielleicht könnte man den Vergleich noch weiter vorantreiben: Das Textbuch hat Christus geschrieben, indem er das Sakrament einsetzt, während die Inszenierung, d.h. die konkrete Ausgestaltung bei der Kirche liegt. Der Zentralspieler aber ist immer Gott in Christus Jesus. Gott ist der letztlich und entscheidend Handelnde durch Christus und damit erhält dieses Drama seinen großen Ernst. Um den Zugang zum Beziehungsnetz zu gewinnen, soll das an einer schematischen Zeichnung veranschaulicht werden:

Deus Christus	Das Sakrament ist ein Geschehen zw. 2 Polen: zw. Spender und Empfänger. Damit aber ist die Beziehungsfülle ds. Sa noch nicht erschöpft, sondern es weist darüber hinaus zurück auf den historischen Jesus, der es historisch geschaffen hat. Dieser Jes. bleibt jedem Sa präsent, er lebt als erhöhter Herr. Über allem Gott.
Jes. ----- Sp ----- S ---- E (Sp = Spender, E= Empfänger S = Sakrament)	

Person ist also Voraussetzung und Ziel des Sa. Spender und Empfänger sind, außer bei der Eucharistie, immer verschieden. Gerade in dieser Zweiheit, in dieser notwendig wesentlich geforderten Zweiheit kommt die soziale Struktur des Christen sprechend zum Ausdruck: wir erlösen uns nicht selbst, sondern wir sind an menschliche Organe gebunden. Einer ist für den anderen Vorgang des Heils."[59]

Erinnern wir uns hierbei der Definitionen, die wir bei Ratzingers Lehrer Joseph Pascher gesehen hatten: „Wenn das Sakrament Symbol ist, genauer symbolische Handlung, dann rückt es in die Nähe des darstellenden Dramas. Für die Liturgie ist das Sakrament ein Kultdrama."[60] Dabei gibt er den Inhalt dieses Dramas wie folgt wieder: „Das Grundthema der sakramentalen Dramatik ist stets Tod und Auferstehung Christi."[61]

---

[59] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 10f.

[60] Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 9.

[61] Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 10.

Dabei gilt von den Sakramenten, daß in ihnen „die Gnade seines Todes und seiner Auferstehung unter uns wirkt." Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 229.

Die Vorlesungsmitschrift knüpft also nahtlos an die Ausführungen Paschers an. Interessant ist aber, daß dies in ein vollkommen scholastisches Schema der Vorlesung eingefügt wird, während Pascher seine Theologie der Sakramente allein über deren Zeichenhaftigkeit und ihre Symbolik entwickelt und seine Publikation keineswegs einen scholastischen Rahmen hat.

Interessant ist auch, daß die Vorlesung hier in das scholastische Schema neue Begriffe einführt. Pascher hatte einst gefordert:

> „Die Dogmatik pflegt sich auch mit den handelnden Personen nur knapp zu beschäftigen. Sie fragt wohl nach Spender und Empfänger. Aber kaum je setzt sie beide zur eigentlichen Zeichenhaftigkeit in Beziehung. Es sieht so aus, als wäre es selbstverständlich, daß sie nur dazu da sind, eine gewisse Gruppe von Symbolen zu handhaben. Ob es gut für die dogmatische Forschung ist, ihren Blick so zu konzentrieren, soll dahingestellt bleiben. Für die Liturgik dagegen bildet das Ganze, so wie es vor sich geht, also das Zeichen im Vollzug durch die handelnden Personen, den Gegenstand der Untersuchung.“[62]

Der Mitschrift der Vorlesung zufolge scheint Ratzinger dieses Anliegen Paschers aufzugreifen. Im Unterschied zu ihm, integriert er dies aber in ein dogmatisch-scholastisches Schema, das selbst vollinhaltlich bestehen bleibt und durch die erweiterte Sicht nur von möglichen engen Deutungen befreit wird. Während Pascher die Person zwar würdigt, aber den Akzent auf die Symbolik legt, betont die Vorlesungsmitschrift die Personalität und verwurzelt diese in der Tradition.

Erweitert wird die traditionelle Sichtweise mithilfe des Begriffs der Person. Es geht bei den Sakramenten um den „Vollzug zwischen Mensch und Mensch“[63]. Die Personalität ist dabei gewährleistet durch das Gegenüber von Spender und Empfänger.

Dahinter steht als letztlich Handelnder eine andere Person, Christus.[64] Das gespielte Kultdrama ist von ihm in der Zeit historisch gestiftet. Der erhöhte Herr lebt aber in den Sakramenten fort und gewährleistet so den andauernden Ernst des Dramas. Das Thema selbst ist Tod und Auferstehung.[65] Gespielt wird es in Wort und Gebärde.

---

62 Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 8f.

63 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 10.

64 Vgl. auch Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 30f.

65 Interessant ist, daß auch klassische scholastische Dogmatiken Passion und Tod zur Grundlage der Sakramentenlehre machten. Als Beispiel diese ein Zitat von Pohle/Gierens/Gummersbach: „Wie die Gnadenlehre, so beruht auch die Sakramentenlehre, ja die ganze christliche Ökonomie auf dem durch das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi einmal vollzogenen blutigen *Kreuzesopfer*, dessen erlösende Kraft durch die Sakramente und das Meßopfer wie durch ebenso viele Kanäle in die Seelen der Menschen hineingeleitet wird. Deswegen hat der *hl. Thomas von Aquin* die

Bei der Erklärung der sakramententheologischen Begriffe „sacramentum tantum“, „res et sacramentum“ und „res tantum“ bietet die Vorlesungsmitschrift aus didaktischen Gründen ein neues Begriffspaar:

> „Das [sc. der Donatistenstreit] führt nun Augustinus dazu, zu sagen: Es ist noch eine mittlere Schicht zu beachten: auch das Sa, das keine Gnade bewirkt, bleibt nicht ganz wirkungslos, es schafft sozusagen ein Inneres [sic!] Sakrament und diese innere Besiegelung, Bezeichnung, bleibt in ihm. Darauf kann aufgebaut werden. Dieses innere Sakrament haben die Scholastiker ‚sacramentum simul et res‘ genannt.
>
> Vielleicht könnten wir besser sagen: statt ‚sa. tantum‘: sa. externum und statt ‚sa. simul et res‘: sa. internum.“[66]

Mit letzter Bemerkung übernimmt der Text der Vorlesungsmitschrift und somit vermutlich Ratzinger eine Unterscheidung von Gottlieb Söhngen.

Die scholastische Begrifflichkeit wird positiv gewürdigt, wenn der Text auch auf Gefahren hinweist:

> „Zur Beurteilung dieser Unterscheidung ist zu sagen: der ganze Vorgang der allmählichen Scheidung dieser drei Begriffe war notwendig. Selbstverständlich aber brachte er auch ebenso seine Gefahren mit sich, da er die ursprüngliche Einheit des Sa-Begriffes gefährdet hat. Es besteht die Gefahr, daß Sa und Gnade auseinanderfallen. Gewiß, das Sa ist noch nicht die Gnade und die Gnade ist nicht einfach identisch mit dem Sa, und trotzdem stehen beide in großer innerer Einheit.“[67]

§ 3) Die Wirkungen der Sakramente[68]

Bei der Behandlung der Wirkweise der Sakramente betont der Text gegen die Reformatoren die bereits in der Einleitung beschriebene „inkarnatorische Struktur des Heils“[69]. Die Vorlesungsmitschrift geht ausführlich auf einige Lehrer Ratzingers ein, wo sie die sakramentale Gnade erläutert. Dieser Abschnitt sei ausführlich hier dokumentiert:

> „Konkret bedeutet das: die Gnade, die dem Menschen vom Sa her zukommt, formt den Menschen ..., beteiligt ihm am Abstieg des Gottessohnes hinein in die Begrenzung irdisch-menschlicher Daseinsform.
>
> Es bedeutet weiterhin, daß der Mensch nicht bloß irgendwie an der metaphysischen essentia Dei teilnimmt, sondern Sa besagt, daß der Mensch an Gott Anteil gewinnt dadurch, daß er am historischen Schicksal Jesu Christi Anteil gewinnt. Die Gleichgestaltung des Menschen mit Gott vollzieht sich nicht direkt. Vielmehr wird der Mensch im Sa ein Bild Christi und dadurch ein Bild Gottes.
>
> Schmaus hat versucht, das mit Begriffen des heiligen Thomas v. Aquin deutlich zu machen, die allerdings weit über die Absichten des Heiligen angewandt werden: Gott ist die causa principalis unseres

---

bittere *Passion* des Heilandes mit Recht zur Grundlage der ganzen Sakramentenlehre gemacht.“ Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 13.

66 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 11.

67 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 12.

68 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 12.

69 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 12.

Heils. Um aber das Heil zu wirken, verwendet er ein Instrument, eine causa instrumentalis = Christus. Christus aber hier weit verstanden: mit seinem ganzen Schicksal: Das Leiden, die Auferstehung und die Sakramente, die das fortsetzen. (Also: Christus = passio + resurrectio + sacramentum)

Aus der causa kommt ein effectus: die Gnade.

Nun können wir im Geist des Aquinaten argumentieren: Die Wirkung wird immer der Ursache ähnlich. Beispiel: Jemand hat eine Axt und baut sich mit ihr aus Brettern eine Bettstatt zusammen. Dann wird aber die Bettstatt nicht der Axt ähnlich, sondern sie wird dem geistigen Urbild ähnlich, das der Zimmermann in seinem Kopf hatte.

Auf unseren Fall nun angewandt, will Thomas damit sagen:

Die Gnade hat nur eine Ähnlichkeit mit dem Wesen Gottes, verähnlicht uns aber nicht mit Christus, der ja nur das Instrument ist.

Demgegenüber werden wir nun sagen: Es tritt aber doch auch eine Verähnlichung mit dem Leidens- und Auferstehungsschicksal des Herrn ein, da dieser unser Herr die Uridee des Menschen ist, die nun sozusagen Gott im Kopf hatte.

Wir könnten das nun kurz in eine These zusammenfassen:

Die Sakramente bewirken Verähnlichung nicht nur mit dem metaphysischen Wesen Gottes, sondern auch mit dem Schicksal des historischen Jesus.

Söhngen versucht nun diesen Gedanken auf die einzelnen Sakramente zu übertragen und zieht aus dieser allgemeinen These die Konsequenzen. Wenn das Sa mit dem Schicksal des historischen Jesus ähnlich macht, so muß sich das auf die einzelnen Sa übertagen lassen. Söhngen sucht ein neues System der Sa-Wirkung.

Für die Taufe würde sich z. B. folgendes Schema ergeben:

Taufe bewirkt nicht einfach heiligmachende Gnade, sondern zunächst das Gleichbild des Kreuzestodes und Begräbnisses Jesu Christi. Das heißt: sie bewirkt Wiedergeburt zum ‚neuen Leben' und zwar durch den Tod des ‚alten Lebens.' [sic!]

Selbstverständlich wurde hier vielfach kritisiert. Man warf vor: dieses Schema sei konstruiert und eine Spekulation.

Freilich, daß es Spekulation ist, ist klar, kann aber noch lange kein entscheidender Sachverhalt dagegen sein. Die Grundidee ist zweifellos richtig: daß eben in den 7 Sakramenten auf verschiedene Weise das Heilsschicksal Christi zu unserem eigenen Schicksal wird. Oder: Jedes Sakrament prägt uns nach dem Doppeldrama Christi, das immer durch Erhöhung und Abstieg geht. Das Weizenkorn, das nicht stirbt bringt keine Frucht. Der Tod ist die Voraussetzung jeden wahren Lebens.

Jedes Sakrament prägt uns also auf seine ihm eigene Art. Dann aber muß noch ein zweites Motiv hinzukommen: Man muß sehen, daß es sich hier nicht um rein ontologisch-spekulative Aussagen handelt. Die Sakramente wollen gerade dieses Doppeldrama von mikrosis und hypsosis zum Drama unseres eigenen Lebens machen."[70]

Bemerkenswert ist, daß der Text im Kontext dieser Frage der sakramentalen Gnade auch auf eine, wie er betont, Errungenschaft der der Liturgischen Bewegung verweist:

„Wenn wir jetzt in den Sakramenten in das Lebenswerk Christi hineingestellt werden, dann bedeutet das, daß wir in die objektive Verherrlichung des Vaters eintreten. Die Sakramente sind insofern Akte der Anbetung und Verherrlichung Gottes."[71]

Das sakramentale Siegel behandelt der Text auffallenderweise nicht nur mit ausdrücklichem Verweis auf das antike Militär, sondern auch auf die Mysterienreligionen.[72]

Folgende Literaturangabe finden wir hier:

[70] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 13f.

[71] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 14.

[72] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 15 und 16.

„G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium.
Bonn 1940[2].“[73]

§ 4 Die Wirkweise der Saa.[74]

Bei der Behandlung der Wirkweise der Sakramente (ex opere operatum), betont die Mitschrift der Vorlesung die Aktivität Gottes.[75] Die Rolle des empfangenden Menschen ist eher eine passive, aber keine unbeteiligt passive. Hier unterscheidet der Text:

„Was mit dem Dogma letztlich gesagt werden möchte ist das, daß Gott der eigentlich Aktive ist. Umgekehrt aber ist die Passivität, die dem Menschen bleibt, nicht die Passivität von Holz und Stein, sondern die Passivität eben des Menschen. Das könnte man ungefähr vergleichen mit der Passivität der Frau gegenüber dem Mann, die als eine passive Aktivität bezeichnet werden könnte. Diese passiv aktive Empfangsbereitschaft ist eben eine offene Passivität.“[76]

Damit wendet sich der Text gegen die Aussage von Johannes Duns Scotus (1266-1308): „Im Empfänger ist keine gute innere Bewegung notwendig.“[77]

Die Ursächlichkeit der Sakramente behandelt die Vorlesungsmitschrift ausgehend vom Perspektivenwechsel zwischen dem platonischen Ansatz des Augustinus und dem aristotelischen des Thomas von Aquin:

„Die wiederentdeckte aristotelische Begrifflichkeit, [sic!] bietet Thomas die Möglichkeit, die Saa als causae darzustellen. So beschreibt Thomas die Saa als werkzeugliche Ursachen des Heils, Werkzeug in der Hand Gottes.
Der Gewinn, der damit erzielt ist, dürfte deutlich sein: Es kann jetzt die tatsächliche Funktion der Saa dargestellt werden.“[78]

Auch bei der näheren Erklärung der Wirksamkeit schließt sich der Text der durch Thomas eröffneten Interpretation von der physischen Wirksamkeit der Sakramente an. Die Mitschrift betont mit Vergleich zur Christologie den Gemeinschaftscharakter der thomistischen Deutung, was insofern interessant ist, als sich hier leichte Anklänge an Ratzingers Promotionsthema finden:

---

73 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 16.

74 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 17.

75 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 17.

76 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 19.

77 Zitiert nach: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 18.
Diese Haltung von Scotus findet sich etwa in der Formulierung: „Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior.“ 4. Sent., d.1, q.6. n.10.

78 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 19.

„Im großen und ganzen könnte man sagen: In der thomistischen Vorstellung ist der Leib Christi wirklich der Ort unserer Heilszuteilung. So kann hier ein starker Gemeinschaftsbezug unseres Heils entstehen, eine stark soziale, gemeinschaftliche Verwurzelg. [sc. Verwurzelung].

Im Skotismus ist es dagegen so, daß in jedem Fall Gott einzeln von oben nach unten wirkt und sich ein starker Individualismus der Heilszuteilung ergibt.

Diese Auffassungen nun, entnommen der Christologie, setzen sich geradlinig in der Erklärung der Sakramente fort.

Der Thomismus versteht einfach die Saa als Verlängerung des Herrenleibes in die Zeit hinein. Wie der Leib Christi, seine Menschennatur selbst, eine physische Heilswirksamkeit habe, so gebe es auch eine physische Wirksamkeit der Sakramente. Das heißt, die Sakramente sind die unmittelbar direkte Durchgangsstelle des Heils. Die Saa sind sozusagen ‚heilshaltig', zwar nicht in Form einer Realpräsens [sic!], aber sie tragen doch die Kraft in sich, realiter im anderen das Heilsgeschehen zu wirken, so wie eben das Wort im anderen das Verstehen zu schaffen vermag."[79]

Und in der abschließenden Bewertung:

„Sie [sc. die thomistische Theorie] macht die Sakramente verständlich als eine echte Fortsetzung des Absteiges Gottes. Hier ist wirklich der Leib Jesu die Quelle des Heils, von der wir leben und in der wir alle das Heil finden können."[80]

Dabei schlägt der Text aber gegen die Mißdeutung der physischen als „physikalischen" Wirksamkeit vor, den Begriff „seinsmäßig" zu gebrauchen.[81]

§ 5 Das Grundproblem der sogenannten Mysterientheologie.[82]

Gab es bislang immer schon Anklänge an Deutungen einzelner Details anhand der Mysterienreligionen, so geht die Vorlesungsmitschrift zur Sakramententheologie auch ausführlich auf die durch die Mysterientheologie aufgeworfenen Fragen ein und widmet ihr einen eigenen längeren Abschnitt.

Der Text stellt als eigentliches Anliegen des aus Koblenz stammenden Maria Laacher Benediktiners Odo Casel (1886-1948) heraus, der „liturgischen Bewegung … ein theologisches Fundament zu geben"[83]. Dabei situiert er die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie anhand der zunächst in sie eingetretenen Autoren in den größeren Rahmen der Kontroverse zwischen „der stark individuellen Frömmigkeitsform der Jesuiten einerseits und der

---

79 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 20

80 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21.

81 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21. Die Erarbeitung der Mysterientheologie in der Vorlesung lieferte offensichtlich Material für folgenden Text: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 165-168.

82 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21.

83 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21.

objektiven Kultfrömmigkeit der Benediktiner auf der anderen Seite.“[84] Er nennt als Gegner der Thesen Casels ausdrücklich Hanssens SJ, Umberg SJ, K. Prümm, Bernhard Poschmann. Als zusammenfassende Darstellung wird die einschlägige Dissertation[85] von Theodor Filthaut empfohlen. Als Unterstützer Casels vermerkt der Text V. Warnach und Diekamp.[86] Nicht erwähnt wird die damals aktuell durch Gerhard Fittkau vorgelegte Widerlegung Casels in bezug auf patristische Zeugnisse.[87]

An gewissen Formulierungen läßt sich bei aller positiven Zeichnung von Person und Lehre auch eine gewisse Distanzierung von Casel erkennen, wenn etwa ausgesagt wird, daß er „zur Überschwenglichkeit neigte“[88] oder wenn es heißt: „Casel war kein Philosoph, sondern mehr ein Mann einer intuitiven Denkart.“[89]

Als Literaturangaben finden wir einige Hinweis auf Autoren und Publikationen während der Auseinandersetzung um die Mysterientheologie. Vor allem finden wir aber folgenden Hinweis:

> „Besonders zu empfehlen zur Orientierung über den Gesamtverlauf und Gesamtstand dieser Frage: Dissertation v. Th. Filthaut: ‚Die Kontroverse über die Mysterienlehre‘".[90]

Der Text präsentiert und erläutert ausführlich die zentralen Thesen Casels. Nach einer Darlegung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Mysterium bis zum Christusmysterium kommt der Text auf den ersten schwierigen Punkt zu sprechen. Zur Dokumentation sei hier die didaktisch-lebendige Mitschrift ausführlich zitiert:

> „Wenn nun dieser lebende Christus als solcher und ganzer das Mysterium ist, dann ist auch jede Tat dieses Christus Mysterium.. [sic!] Jede einzelne Tat seines Lebens ist Mysterium, eben weil sie ein Teil seiner selbst ist.
>
> Hier steckt nun ein Problem: diese göttlichen Heilswirklichkeiten, diese Heilstaten Christi haben sich einst vor geraumer Zeit in Palästina zugetragen. Doch sie waren nicht nur für die Leute in Palästina getan, sondern sie sind für alle Menschen geschehen, sie wollen und sollen zu allen kommen. Wie soll das aber gehen?
>
> Wenn man das Christentum seinem Wesen nach als Lehre auffaßt, dann ist das Problem der Übermittlung nicht schwierig: man kann die [sic!] Lehre weitertragen. Wenn aber die Heilstat das Wesentliche

---

84 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21.

85 Theodor Filthaut, Die Kontroverse um die Mysterienlehre, Warendorf 1947.

86 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21f.

87 Gerhard Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels, Bonn 1953.

88 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 22.

89 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 25.

90 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 22.

ist, dann erhebt sich die Frage, wie die Heilstat in den einzelnen [sic!] eingeht, da sie doch ein einmaliges historisches Geschehen ist, das abläuft und dann eben zu Ende ist.

Darauf antwortet nun Casel: Diese vergangenen Taten kommen zu uns durch den Kult der Kirche, ‚denn in den Sakramenten werden die Heilstaten Christi gegenwärtig gesetzt,'

Damit haben wir das Schlüsselwort gefunden: wieder neu gegenwärtig gesetzt – Diese Taten in denen Gott selbst wirkt, sind also nicht vergangen wie irgendeine Menschentat, sondern der wesentliche Kern dieser Taten Christi ist einer realen Wiedervergegenwärtigung fähig. Die gleiche gott-menschliche Heilstat, die sich damals in Palästina zutrug, wird in realer Identität gegenwärtig. Wir können durch den Kult hineintreten in die Heilstat. …

Die historischen Taten Jesu in Palästina sind das Urmysterium, und dieses Urmysterium von damals wird jetzt jeweils wieder im Kultmysterium vergegenwärtigt."[91]

Die Mitschrift faßt im Anschluß an die Klärung des Mysteriums die Sichtweise Casels zur Liturgie wie folgt zusammen:

„Wie sieht nun von hier aus Casel die Liturgie? Er sagt: Die einzelnen Heilstaten Christi als Mysterium, bilden zusammen das eine Heilswerk Christi, das Mysterium. Deshalb machen nun auch die einzelnen Sakramente als Kultmysterien zusammen die eine Liturgie der Kirche und damit das Kultmysterium aus. So definiert er: ‚Die Liturgie ist das Kultmysterium Christi in der Kirche.'

Er geht dann aber noch einen Schritt weiter: Da die Liturgie das Geschehen der Kirche ist, kann man nun auch die Kirche selbst von hier her Mysterium heißen. Wenn man das Urmysterium und das Kultmysterium zusammenfaßt, dann ist der totus Christus caput et corpus, das eine große Gesamtmysterium Gottes. So hat sich von hier her ein ganz bestimmter Kirchenbegriff geformt."[92]

Der Text referiert sodann die Kritik Casels am im Anschluß an das Tridentinum erfolgten theologischen Diskurs, wobei er dafür den Namen „Effektustheorie"[93] prägt. Kern dieser Kritik ist folgender Gedanke: „Der Mensch kommt bei dieser Vorstellung (Effektustheorie) nicht mit Christus in Verbindung, sondern er erhält nur den Effekt der Christustat."[94]

Casels Gegenentwurf mit seinen Konsequenzen für das Verständnis der Liturgie formuliert der Text wie folgt:

„Im Sakrament wird mir das Erlösungswerk selbst gegenwärtig, also die Heilstat und nicht nur die Heilsfrucht. Es wird mir gegenwärtig nicht bloß die Wirkung, sondern die Wirklichkeit selbst. Effectus soll also mit Wirklichkeit übersetzt werden, nicht mit Wirkung. Die Begnadigung darf also nicht verstanden werden im Sinne einer Mitteilung von dinglichen Gnadeneffekten, sondern muß gefaßt werden als unser reales Eingehen in die Person Christi. Dieses reale Eingehen in die Person des Herrn kommt dadurch zustande, daß in den Sakramenten seine Heilstaten gegenwärtig sind.

Von hier erfährt das ganze christliche Leben eine zentrale liturgische Bestimmtheit. Das christliche Leben besteht wesentlich in der Teilnahme am Leben Christi und diese Teilnahme wird ermöglicht durch die sakramentale Teilnahme an seinen Heilstaten."[95]

---

91 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 23.

92 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 24.

93 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 24.

94 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 24.

95 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 24f.

Man spürt aus diesen Zeilen ein gewisses Wohlwollen zumindest der Grundtendenz Casels gegenüber. „Eingehen in die Person Christi“ ist ja wiederum ein Motiv, das bei Ratzinger seit seiner Dissertation sehr zentral geworden ist. So erstaunt nicht, wenn der Text der Vorlesungsmitschrift zunächst eine positive Aussage trifft, bevor er auf die Probleme mit Casels Theorie zu sprechen kommt:

> „Zweifellos werden hier große Dinge gesagt, doch berechtigt uns das nicht, von einer kritischen Frage abzusehen: [Absatz] … wie soll das geschehen?
>
> Kann ein Vergangenes gegenwärtig werden?
>
> Wenn man sagen muß, Caslels [sic!] großes Verdienst war es, daß er die Tatsache der Mysteriengegenwart herausgestellt hat, dann war es seine Schwäche, das ‚Wie‘ zu durchdenken.“[96]

Casels Vergleich zur eucharistischen Multilokation läßt das Skript trotz eines richtigen Aspektes im Grunde nicht gelten, weil ja in bezug auf erstere „der erhöhte Herr noch lebt“ und in bezug auf die Mysteriengegenwart festzuhalten ist, daß „die Heilstaten … einmal waren und jetzt dem Gewesenen angehören.“[97]

Der Text referiert, wie Casel nun sakramentale und historische Seinsweise Christi unterscheidet und des weiteren behauptet, Paulus habe die Gegenwart des Kultmysteriums den Mysterienreligionen entlehnt.[98] Bei Paulus sei somit das Sakrament: „Vergegenwärtigung durch Drama.“[99]

Die Kontroverse habe Casel dann zu der Präzisierung gezwungen, nur der Kern der Heilstat, nicht die historischen Begleitumstände, werde gegenwärtig. Der Text faßt dies wie folgt zusammen:

> „Was ist aber dieser Kern?
>
> Casel unterscheidet: 1. die äußeren geschichtlichen Begleitumstände, die ein für alle Male vergangen sind, und
>
> 2. der einmal in der Geschichte verwirklichte Heilstod Christi mit der Auferstehung, worin sich das Pascha vollzogen hat, d.h. jenen [sic!] Hinübergang des Herrn aus der irdischen Existenzform in die herrliche [sic!] Existenzform. Und dieses P a s c h a, … ist der wesentliche Kern des Heilsereignisses, der den Bann der Zeit gebrochen hat und in jedem Kultsymbol realiter wieder gegenwärtig wird. Es wird der Wesenskern des Ereignisses und nicht die ganze Fülle der Umstände gegenwärtig. Umgekehrt darf nun dieser Wesenskern nicht zu abstrakt gefaßt werden, andernfalls wir bei der Effektustheorie angelangt wären, sondern wenn schon nur der Wesenskern gegenwärtig wird, dann ist er gegenwärtig als factum.
>
> Schließlich noch ein Schritt, der sich vom Ganzen her jetzt von selbst versteht: die Heilstat wird objective im Kultsymbol mir gegenüber Gegenwart und dadurch für mich zugänglich, indem ich eben das

---

96 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 25.

97 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 25.

98 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 25.

99 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 25.

> Kultsymbol empfange. So wird z. B. bei der Taufe, indem der Priester das Taufwasser ausgießt und die Formel spricht, in diesem Geschehen also des Gießens und Redens, der Tod Christi und seine Auferstehung gegenwärtig und somit gehe ich in das Symbol hinein. Der Heilstod wird mir gegenüber aufgerichtet und indem ich das Sakrament empfange ‚komme ich in den Heilstod Christi hinein.' Es wird in jedem Sakrament das ganze Heilswerk in seinem ganzen Umfang gegenwärtig, demnach also nicht nur ein Ausschnitt, sondern näherhin sind es in jeder Kultfeier: Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie."[100]

In der Vorlesungsmitschrift wird nun als eigentliches Problem die Frage nach dem Träger der Handlung herausgestellt:

> „Wenn der transitus Jesu a vita ad vitam per crucem [sc. Zusammenfassung des caselianischen Kerns der Heilstat Christi, Anm. S.C.] vergegenwärtigt wird, wer ist dann der Träger, an dem dieser Tod vollzogen wird? Christus ist doch nun absolut einmal gestorben und ist nun doch des Sterbens und Leidens in seiner Herrlichkeit schlechterdings unfähig. Hier wird der Tod gegenwärtig und Christus kann nicht sterben! Ein Träger muß doch letztlich da sein denn der Tod kann doch nicht rein nur als Akt in der Luft hängen!"[101]

Warnach habe hier die unzureichende Antwort Casels ergänzt und eine Antwort gefunden,

> „die allerdings nicht mehr ganz Casel entspricht: Das Mysterium, das Heilswirklichkeit ist wird nicht dem Menschen gegenwärtig, sondern umgekehrt: der Mensch wird im [sic!] Mysterium gegenwärtig. Der Mensch wird aus seinem geschichtlichen Verlauf herausgerissen und hineingestellt in das überzeitliche Heute des Mysteriums und so der Heilswirklichkeit teilhaftig."[102]

Der Text bemerkt, daß sich Schmaus in seiner ersten Auflage seiner Sakramentenlehre diesem Denken Warnachs angeschlossen habe. Dies war also der Stand zu Ratzingers eigenen Studienzeiten, was ihn geprägt haben dürfte. Mittlerweile habe Schmaus aber „eine andere Lösung vorgeschlagen: der Mensch wird mit Christus als der Person vereinigt und quodamodo [sic!] mit dem, was an Christus geschehen ist."[103]

Im Anschluß daran präsentiert die Mitschrift der Vorlesung ausführlich die Sichtweise Gottlieb Söhngens zur Thematik. Diese setzt bei einem Einwand an, nach Warnachs Interpretation wäre „das Mysterium einfach ein überzeitliches Heute ..., wobei … der weltgeschichtliche Ernst des Mysteriums gefährdet würde."[104]

---

100 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 26.

101 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 26.

102 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 26f.

103 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

104 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

Der Text betont, daß Söhngen „bejaht die Gegenwärtigsetzung der Heilsgeschehnisse gegenüber der Effektustheorie“[105]. Er unterscheidet sich aber von Casel in wichtigen Punkten. Wir dokumentieren hier wieder die im Skript festgehaltene Didaktik:

> „Hinsichtlich der Frage, was von der Heilstatsache gegenwärtig wird, gibt Söhngen eine präzisere Antwort als Casel. Söhngen sagt: Es ist nicht das factum historicum im engeren Sinn, das vergegenwärtigt wird, das geht nicht, ein factum historicum kann nur einmal sein. Das factum historicum als historicum wird nicht vergegenwärtigt, sondern bleibt für immer vergangen, das Geschichtliche gewinnt nur eine intentionale Gegenwart.
>
> In dieser Christustat aber gibt es eine gewisse Tiefenschichtung: diese historische Tat ist gestuft, sie ist in ihrem Innersten actio divina und nur diese actio divina wird gegenwärtig, denn der innerste Kern dessen, was Jesus tat war actio divina, sodaß eine innere Heilswirklichkeit des Geschehens, das in dem Menschen wirksam war, vergegenwärtigt wird. Nur diese actio divina wird vergegenwärtigt, nicht das ganze historicum selbst.
>
> Der Unterschied zu Casel ist nicht besonders groß“[106].

Casel aber verstehe dies anders und betone, „das factum selbst ist es, das gegenwärtig wird.“[107]

Der Text führt sodann ausführlicher Söhngens Sicht über den Träger der Handlung aus:

> „Söhngen beantwortet die Frage nach dem Träger des wieder vergegenwärtigten Mysteriums neu: Der geschichtliche Träger des wiederhingestellten Mysteriums, dessen Träger der verklärte Herr nicht mehr sein kann, dieser geschichtliche Träger ist der mystische Leib Christi, die Kirche, freilich aber die Kirche, der Leib des Herrn nicht losgelöst vom Haupt, von Christus.
>
> Der kyrios, der das Haupt des Leibes ist, dieser verherrlichte Herr, stellt jetzt seine Heilstaten den Gläubigen dar. Sodaß die Formel die ist: Träger des Mysteriums ist der Christus totus caput et corpus. (Augustinus) Deutlicher so: das Haupt ist der Hauptträger, der Leib ist der geschichtliche Träger. Oder: Der Leib, der jetzt wir sind, der mystische Leib, nimmt jetzt die Stelle ein, die damals der irdische Leib Jesu eingenommen hat. Das Haupt aber nimmt jetzt die Stelle ein, die damals schon der gottheitliche Herr innehatte.
>
> Sodaß sich die Dinge so darstellen: Der Leib setzt den Leib fort, an ihm und in ihm geht die realitas historica des Mysteriums weiter, sowie am Haupt die actio divina. Der historische Tod hat … seinen Träger an den Gliedern gefunden: ‚allzeit tragen wir den Tod des Herrn an unserem Leibe.‘“[108]

Der Text hält eine wichtige Folgerung Söhngens im Anschluß daran fest:

> „Casel behauptet, daß objective im Kultsymbol mir der Tod des Herrn gegenwärtig wird. Söhngen meint von seiner Gesamttheorie her, daß die Heilstaten sinnvoll nicht im eigenen Selbstand mir gegenüber Gegenwart wird, sondern sie wird Gegenwart dadurch, daß sie an mir Wirklichkeit wird, daß sie an mir getan wird. Die Heilstat wird vom Kultsymbol nicht unabhängig vom Empfänger gegenwärtig, sie wird vielmehr im Empfänger, als einem Teil des mystischen Leibes vergegenwärtigt. Es kann nicht ein stehendes, sondern nur ein geschehendes Kultsymbol sein. Es gibt also nicht eine objektive, sondern eine effektive Vergegenwärtigung (natürlich richtig verstanden), d.h. im Wirken wird erst an mir vergegenwärtigt, eben im Mystischen Leib. Oder: Das Heilsgeheimnis wird nicht in sich selbst mir gegenüber Tatsache, sondern an und im Christen.

---

[105] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

[106] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

[107] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

[108] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27f.

> Daraus ergibt sich letztlich eine wichtige Folgerung:
>
> Für Söhngen ist das sacramentum internum von äußerster Wichtigkeit. Das sacramentum externum, der äußere Vollzug allein leistet die Repräsentation noch nicht, sondern erst im sacramentum internum wird die Repräsentation zur Realität. Sacramentum internum plus sacramentum externum zusammen schaffen die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens.
>
> Um einem Mißverständnis vorzubeugen: diese Innerlichkeit darf nicht psychologisch-subjektivistisch verstanden werden, sondern sie ist objektiv, durchaus unabhängig von meinen eigenen Gedanken gemeint."[109]

Die Mitschrift hält fest, daß demnach Söhngen ein Vertreter „der intentionalen Wirkweise der Sakramente" ist. Durch sein Gesamtsystem aber sei hier nicht die Gefahr des Individualismus der Heilsvermittlung gegeben, der „Gemeinsamkeitscharakter der Sakramente" sei hier „sicherlich voller gewahrt … als bei der physischen Wirksamkeit"[110], die Casel vehement vertrete.

Weil es sich ausdrücklich auf die Meinung Ratzingers bezieht, ist es hilfreich, das Schlußresümee dieses Abschnitts hier festzuhalten:

> „Die Mysterien-theorie [sic!] hat in ihren allgemeinsten Grundlinien aus etwas Wesentliches, auf ein in der Schrift und in den Vätern begründetes Faktum aufmerksam gemacht. Das ist erwiesen. Wie sich im einzelnen die Dinge ausgestalten geht in Wirklichkeit schon über eine bloße Exegese der Schrift und der Väter hinaus.
>
> Was Ratzinger an der Theorie Söhngens gefällt ist, daß die Sakramente noch mehr aus der rituellen Vereinzelung herausgehoben sind, als bei Casel. Dort wird in jedem Sakrament das Heilsgeschehen hin gestellt [sic!], die Sakramente aber bleiben doch Einzelriten, wenn auch gefülltesten Inhalts. Bei Söhngen aber kommt die Reduktion der Sakramente auf die Einheit des mystischen Leibes noch deutlicher zum Vorschein. Es liegt hier ein ganz realistisches Verständnis des Christusleibes vor. Nur wenn die volle Realität des mystischen Leibes gewahrt ist, hat sie einen Sinn und geht über die Effektustheorie hinaus."[111]

Anhang: Vorläufige Bemerkungen über das Verhältnis von kultischer und personaler Frömmigkeit.[112]

In einem Anhang behandelt der Text dann den eigentlichen Rahmen, in dem die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie ursprünglich präsentiert worden war: die Frage nach objektiver und subjektiver Frömmigkeit. Dabei hält der Text die grundsätzliche Aussage fest:

> „In dieser Diskussion ist heute jedenfalls jenes Stadium überwunden, in dem man einteilen zu können glaubte in subjektive und objektive Frömmigkeit. Es ist sicher, daß es keine reine objektive Frömmigkeit gibt, sondern Frömmigkeit verlangt als solche von ihrem Wesen her immer den Einsatz des Sub-

---

109 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

110 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

111 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

112 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

jektes und seiner eigenen persönlichen Innerlichkeit. Von diesem Einsatz des Subjekts soll und will keine Liturgie dispensieren. Trotzdem gibt es eine Polarität. Es kann das Subjekt rein auf eigenen Füßen seine Frömmigkeit betreiben oder hineingehoben sein in eine Gemeinschaft. Es gibt die Polarität von Stillmesse oder Gemeinschaftsmesse, von sakramentaler Kommunion oder geistiger Kommunion, usw.“[113]

Der Text der Vorlesungsmitschrift eröffnet sodann nochmals einen Blick in die geistige Situation der Zwischenkriegszeit, wobei Theodor Steinbüchel und sein personalistischer Ansatz ausdrücklich betont werden. Diesem sei es darum gegangen, „gegen alle Werkheiligkeit … wieder Person und personale Beziehung zu entdecken.“[114] Didaktisch interessant ist dabei das angeführte Beispiel:

„Zum Beispiel kommt es nach Ansicht dieser Theologen nicht darauf an, daß ich 5 Vater unser vor Gott hinstelle und dadurch einen möglichst großen Sachwert abliefere, sondern wichtiger ist, daß ich im Vater unser den Vater anrufe, meine personale Beziehung hin zum Vater betätige. Damit wird Religion wesentlich als Ich-Du-Beziehung definiert.“[115]

Im Anschluß daran, stellt das Skript die Frage, wie dies nun sich verhalte „zu der Kultfrömmigkeit der liturgischen Bewegung, die Gott im Vollzug der Liturgie und des Kultes zu finden versucht“.[116] Für das Denken Ratzingers scheint nun das Resümee entscheidend zu sein:

„Es läßt sich zunächst feststellen, daß beide Bewegungen gegen die Werkgefahr gemeinsam kämpfen. Auch die liturgische Bewegung will die Liturgie wieder von innen her lebendig machen. Trotzdem bleibt aber ein gewisser Gegensatz bestehen, den Ratzinger in folgender Formulierung hinstellen und zugleich ausgleichen möchte:

Die personale Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch ist in der Tat in gewissem Sinn der Wesenskern der Religiösität. Wo das nicht ist, ist Religiösität nicht gegeben. Aber: Diese personale Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch stellt doch christliche Religion und christliche Religiösität nur dann dar, wenn sie ergänzt wird durch die Beziehung des ‚Wir‘, der Kirche. Es gibt kein Ich, das für sich allein und ohne das Wir der Kirche direkt auf Gott vorstoßen könnte. … Der Mensch ist ein wirklicher Teil der Religion geworden.

Dieser Sachverhalt drückt sich im christlichen Zentralbegriff der A g a p e aus, die nicht bloß Liebe zu Gott, sondern in einem und ungeteilt davon auch Liebe zum Menschen ist.

Man darf sogar noch weiter gehen [sic!]: die christliche Agape will Gott nur auf dem Umweg über den Menschen erreichen. … So liebt die Agape im Nächsten Gott selbst. Man könnte ein Wort von Kant umwandeln und sagen: Christliche Religiösität bezieht alles auf Gottes liebe, aber auf dem Weg über die Menschenliebe.“[117]

---

113 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

114 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

115 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

116 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

117 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29f.

Nach einer diesbezüglichen Präsentation der Vater-Unser-Deutung des hl. Cyprians, indem das Unser betont würde, fährt das Resümee fort:

> „Ziehen wir nun noch den Schlußstrich: Man wird behaupten können: Die christliche Frömmigkeit ist sozial bezogen, oder: sie ist kirchliche Frömmigkeit, Frömmigkeit in der Kirche und erst in der liturgischen Verleiblichung wird die Frömmigkeit zur kirchlichen Frömmigkeit. …
>
> Natürlich kann und muß man umgekehrt sagen, daß die liturgische Frömmigkeit umso erfüllter sein wird, je größer die personale Tiefe ist, aus der sie kommt. Umgekehrt aber müssen wir dann auch sagen: die personale Frömmigkeit wird umso christlicher sein je mehr sie sich der normativen Frömmigkeit der Kirche und ihrer Liturgie einfügt.“[118]

Als Literaturangaben werden genannt:

> „H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943
>
> J. Pascher, Inwendiges Leben in der Werkgefahr.
>
> Erich Wewel Vg. Freiburg 1952[2]
>
> K. Rahner, Personale und sakramentale Frömmigkeit, in ‚Schriften...‘ II/115-141“[119]

§ 6 Der Spender der Sakramente[120]

Bei der Frage des Spenders der Sakramente betont die Mitschrift der Vorlesung sehr im Sinne der Neoscholastik die Instrumentalität des menschlichen Spenders gegenüber dem principalis agens, Christus. Kulttheologisch sind dabei folgende Bemerkungen interessant:

> „Der Kult ist Drama und im Rahmen dieses Kultdramas stellt sich der handelnde Spender nicht selbst dar, er ist vielmehr Spieler und als solcher Repräsentant eines anderen. Er handelt gerade nicht als er selbst, sondern als Vertreter dessen, den er darzustellen hat.
>
> Van der Leeuw trifft diesen Kern, wenn er sagt: ‚der eigentliche agens im Kult ist nicht der Mensch oder die menschliche Gemeinschaft, sondern die heilige Macht.‘ So behandelt er auch den Priester in einem Kapitel, das überschrieben ist mit ‚Vertretung‘. …
>
> In den primitiven Religionen zeigt sich dies augenfällig in der Maske, die vorstellen soll, daß der Mensch nur ein anderes Wesen anzieht. Bekanntlich bedeuten auch die Wörter: persona und prosopon ursprünglich: Maske, und die Kirche greift diesen alten Sinn ausdrücklich auf, wenn sie vom Priester sagt, daß er in persona Christi agit. Ein Rest dieser heiligen Verwandlung ist bei uns noch in der Amtskleidung gegeben, die auch betonen soll: mea persona non est mea.“[121]

Allerdings würdigt die Vorlesungsmitschrift doch den menschlichen Spender, wobei der Text vom personalen Handeln her argumentiert:

> „Die Kirche sieht im Spender einen Teil des sakramentalen Zeichens und erkennt aus dem Wesen des Zeichens, daß der Akt ein menschlicher Akt sein muß. Anders gesagt: Die Kirche ist der eigentliche

---

118 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 30.

119 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 30.

120 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 30.

121 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 32.
Im damaligen Kontext der Ausbildung im Priesterseminar war man es gewohnt, manche Worte auf Latein auch inspiriert von und in Abwandlung der heiligen Liturgie zu zitieren. In Joh 7, 16 heißt es nach der Fassung der Vulgata: „Respondit eis Jesus, et dixit: Mea doctrina non est mea, sed ejus, qui misit me.“

> Spender der Sakramente, aber dieser Hauptspender braucht nun doch einen gewissen Rest eines menschlichen Ansatzpunktes im Werkzeug, eben weil das Werkzeug selbst ein Mensch ist. Dieser Restansatz besteht aber darin, eben da zu wollen, was die Kirche will, auch wenn man selbst durch Unglauben und Unreinheit außerhalb der Kirche steht.“[122]

Bemerkenswert ist noch, wie der Text die höheren Anforderungen zur Spendung der Eucharistie (geweihter Priester) gegenüber der Taufe (jeder Mensch) damit begründet, die Eucharistie beabsichtige „wirklich die Selbstdarstellung des Wesens der Kirche“[123]. In diesem Zusammenhang diskutiert der Text auch die Frage der Intention zur Eucharistiefeier anhand des Films „Der Abtrünnige“ von 1954:

> „Man kann also sagen: Wo die Eucharistie total vom Sinnzusammenhang des Herrenmahles losgelöst ist, kann von einer intentio faciendi quod facit ecclesia nicht mehr gesprochen werden. Ein ungläubiger Priester aber z. B., der aus Mitleid mit seiner Gemeinde Eucharistie feiert, feiert gültig, denn hier ist der Zusammenhang mit dem Herrenmahl gegeben.“[124]

§ 7 Der Empfänger der Sakramente[125]

Der Text bietet in dieser Frage sowohl die Lehre von der Taufe als dem Tor zu den Sakramenten als auch die klassischen scholastischen Unterscheidungen für die zum Empfang der Sakramente jeweils notwendige Intention. Laut Text positioniert sich Ratzinger noch in der Frage der strittigen Qualität der Intention zum Empfang des Weihesakramentes: „Nach Ratzinger ist hier wohl die virtuelle Intention nötig.“[126]

§ 8 Die Zahl und Ordnung der Sakramente[127]

Die Siebenzahl der Sakramente interpretiert der Text gemeinsam mit dem Glaubenssatz, daß es unter ihnen eine Stufung gibt. Dabei gilt:

> „[W]enn die 7-Zahl, historisch gesprochen, zufällig ist, so hat sie dennoch dogmatischen Rang. Es spricht sich für uns jetzt letztlich eine von Christus gewollte Ordnung und Gliederung des sakramentalen Kosmos darin aus.“[128]

---

122 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 33.

123 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 33.

124 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 33.

125 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 34.

126 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 34.

127 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 35.

128 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 36.

Was die Einsetzung der Sakramente durch Christus betrifft, referiert der Text die Unterscheidungen Bonaventuras, um festzustellen, diese seien zwar durch das Tridentinum überholt, aber sie sei interessant, „weil hier gezeigt wird, wie hier die historischen Probleme mit einer lebendigen Offenheit angefaßt werden und auch die Unterschiedenheit der Sakramentengruppen bewußt war.“[129] Die Theologie im Anschluß an das Tridentinum habe in dieser Frage „den Neuanfang in Christus radikaler und die historische Bindung an ihn strenger verstanden.“[130] Dies sei „grundsätzlich berechtigt“[131], aber mit Übertreibungen verbunden gewesen, die Sakramente seien in all ihren Riten von Christus festgelegt worden: „Unter den Nachwirkungen eines solchen unhistorisch historischen Denkens leidet die Diskussion noch immer.“[132]

Bei der Diskussion um die Frage der Einsetzung der Sakramenten in genere oder in specie läßt der Text eine dezidierte Meinung Ratzingers erkennen:

> „Die sententia communis der Theologen spricht sich heute für eine Einsetzung in specie aus. Doch Ratzinger gibt zu bedenken, daß sich die Sakramente nicht alle auf einer Ebene betrachten lassen, ja daß eben gerade die Illusion, alle stünden auf gleicher Ebene, zu falscher Diskussion geführt habe. Man wird also eine Teilung vornehmen müssen: für Taufe und Eucharistie wird man ruhig eine Einsetzung in specie annehmen dürfen, obwohl man sich natürlich auch schon bei diesen Sakramenten vor einer Übertreibung hüten muß. Der Ritus des Untertauchens unterscheidet sich vom Besprengungsritus ganz beachtlich. Was eben die Form anlangt [sic!], so ist sie nicht ohne weiteres in ihrer Wörtlichkeit und Strenge auf Christus zurückzuführen. Ebenso bei der Eucharistie.
>
> In diesen beiden Sakramenten, Taufe und Eucharistie, die wir als die Grundtypen überhaupt hingestellt haben, gibt es ein Kernsymbol das bis in die Zeit Jesu zurückreicht und deshalb kann man von einer Einsetzung in specie reden, wobei man aber diesen Begriff nicht eng, sondern weit fassen muß.
>
> Für die übrigen Sakramente scheint die Einsetzung in genere zuzutreffen, besonders bei Ehe, Firmung, Priesterweihe.“[133] Argumentiert wird mit der im Decretum pro Armenis (1439) festgelegten Formen von Firmung und Weihe.[134]

Dies vergleicht der Text mit der Dogmengeschichte:

> „Wie es dem Sakrament wesentlich ist, vom historischen Jesus zu stammen und nicht von der Kirche hervorgebracht worden zu sein, so ist dies auch dem Dogma wesentlich, d.h. Dogma kann nur das werden, was sachlich auf den historischen Jesus zurückgeht. Obwohl das alles klar feststeht, hat man es doch als illusionären Versuch aufgegeben, jedes Dogma expressis verbis bei Jesus oder den Aposteln finden zu wollen. Man hat eingesehen, daß es ein Hineinwachsen in das, was an sich schon vorgegeben ist, gibt. Die Kirche wächst in einem langsamen Entwicklungsgang in die geistige Wirklichkeit hinein, die ihr Christus zugedacht hat. Deshalb gibt es eine Entfaltung der dogmengeschichtlichen Erkenntnis und wahrhaftig war es nicht leicht bis zu diesem Eingeständnis vorzudringen. Man wird über kurz oder

[129] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 37.

[130] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 37.

[131] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 37.

[132] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 37.

[133] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 38.

[134] Diese hier festgelegten Formen sind historisch nicht haltbar, wenn man sie als einzige betrachtet.

lang das weitere Geständnis hinzufügen müssen, daß die Lage des Sakramentes keine andere ist, als die des Dogmas. Man wird also auch hier dem Entwicklungsgedanken Raum geben müssen. Daß wir hier aber keineswegs etwas Neues entdecken, zeigt uns bereits das obige Beispiel an Bonaventura.“[135]

In den zugehörigen Literaturangaben wird ausschließlich auf Pascher verwiesen:

„J. Pascher: ‚Form und Formwandel sakramentaler Feier.‘ Münster, 1949.
J. Pascher: ‚Theologie des Kreuzes.‘ München 1948.“[136]

§ 9 Die heiligen Zeichen des Alten Bundes[137]

Bei der Frage der Sakramente des Alten Bundes betont der Text den „Spiritualismus der Kirchenväter“[138]. Dabei hat er eine kritische Stoßrichtung gegenüber dem Ritualismus.[139] Die Reflexion des Textes hebt die Frage nach der Bedeutung der alttestamentarischen Sakramente auf eine größere Ebene: „Das Verhältnis von atl. und ntl. Sakramenten ist das Verhältnis von AT und NT überhaupt.“[140] Dieser Diskurs muß wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung auch etwas ausführlicher dargestellt werden. Der Text stellt zunächst einmal prinzipiell fest:

„Der Unterschied von AT und NT ist letztlich ganz einfach der, daß das eine Gesetz und das andere Gnade ist, d.h. das Wesen des AT ist es gerade, den Menschen auf sich selbst zu stellen, an seine eigene ethische Kraft zu appellieren und ihm das ‚Du sollst‘ hinzuhalten. Der entscheidende Heilsfaktor des AT ist die eigene ethische Kraft des Menschen. Wir aber wissen, daß diese menschliche Kraft eben allein nicht ausreicht. Die atl. Riten sind weiter nichts als ein Teil, dieses dem Menschen aufgegebenen Versuchs der eigenen Selbstbehauptung vor Gott. Diese Riten sind nicht Gaben von Gott an den Menschen, sondern umgekehrt, sie sind Gaben des Menschen an Gott, sie sind sozusagen der verzweifelte Versuch des Menschen sein Soll vor Gott zu erfüllen. So ist aber nun die Richtung und der Gesamtsinn der atl. Sakramente doch ein ganz anderer, als der, der ntl. Sakramente. Diese Sakramente sind ein Teil des Gesetzes und so hat sie auch Paulus verstanden. Sooft er auf die Riten zu sprechen kommt, versteht er sie als ein Teil des Nomos, d.h. aber, ein Teil des vergeblichen Versuchs der Selbstrechtfertigung und Selbsterlösung.“[141]

Dennoch konzediert der Text, „daß es eine Rechtfertigung des Menschen im AT gab.“[142] Hier rekurriert er wiederum auf Paulus, ohne direkte Stellen anzugeben und fährt fort:

---

135 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 39.

136 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 39.

137 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 39.

138 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 40.

139 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 40f.

140 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41.

141 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41.

142 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41.

„Sie [sc. die Menschen des Alten Bundes) wurden prinzipiell nicht anders gerechtfertigt als im NT, d.h. auf den Glauben hin, und das bedeutet wiederum: Gewiß ist die ethische Bereitschaft des Menschen zum Guten eine Rechtfertigungskomponente, aber nur eine. Die zweite, aber wichtigere Rechtfertigungskomponente ist die, daß der Mensch seine dennoch verbleibende Unzulänglichkeit erkennt, anerkennt, sich Gottes unwürdig weiß und trotz aller ethischen Leistung von Gott und nicht von sich die Rechtfertigung erwartet. So erging auch damals die Rechtfertigung als Gnadenrechtfertigung und zwar deshalb, weil sie gar nicht und nie anders ergehen kann, weil eben Rechtfertigung immer Gnade ist. Ihre Anknüpfung aber ist die Gnadenbereitschaft des Menschen, der die Hilflosigkeit all seiner kultischen und ethischen Werke erkennt.

Diese kultischen Werke aber haben ihren Sinn, nämlich den, daß sie den Menschen vor die Unzulänglichkeit seiner Rechtfertigung stellen.“[143]

Selbst die Beschneidung interpretiert der Text prinzipiell auf derselben Linie. Nachlaß der Erbsünde könne auch ohne eine rituelle Handlung erfolgen.[144]

Die Sakramente des neuen Bundes werden nun von diesem Hintergrund her interpretiert:

„Im NT sind hingegen die Sakramente Fortsetzung des gnädigen descensus Dei, Verlängerung dieses Abstiegs Gottes, durch den er unser Leben an sich ziehen wollte, sie sind Fortsetzung des descensus, womit deutlich wird, daß Gott unsere Rettung nicht individualistisch, sondern als sichtbare Teilnahme an diesem Descensus will. Das aber bedeutet: Nun sind die Sakramente nicht mehr ein Werk, das wir Gott entrichten, wie die atl. Opferwerke, sondern nun sind sie ein Teil der göttlichen Gnadentat, sie sind ein Teil des göttlichen Gnadenweges, der als göttliche Erlösung die Selbsterlösung aufhebt und überflüssig macht. Jetzt ist in ihnen die Rechtfertigung versichtbart und verleiblicht, Gott hat eine sichtbare Stütze in dieser Welt sich aufgerichtet: die Rechtfertigung bindet sich an die Kirche.“[145]

Dadurch erscheint der Kult im NT radikal verschieden von jenem des AT. In didaktischer Sprache drückt dies der Text der Vorlesungsmitschrift nochmals aus, was hier dokumentiert werden soll, auch weil am Ende wieder Ratzingers Position betont wird:

„Wenn es so wäre, wie uns die Scholastiker zum Teil versichern, dann wäre der Wechsel in den Sakramenten praktisch nur ein Kulissentausch, oder nichts anderes als eine ziemlich umfassende Rubrikenreform. Aber das trifft eben gerade nicht den Sinn des hl. Paulus und den Sinn der ntl. Umwälzung. Paulus will gerade sagen, daß der atl. Kult wirklich abgetan werden muß … , weil er der Gegenweg zum ntl. Kult ist, weil er der sarkische und nicht der pneumatische Weg ist.

Und wenn es im NT doch wieder Riten und Rubriken gibt, dann sollen sie nicht die veränderte Fortsetzung der atl. Riten sein, sondern es geschieht etwas Neues auf einer anderen Ebene, es geschieht dieser menschlichen Leistung gegenüber die göttliche Herablassung die sich nun in diesen neuen Riten ausdrückt …

Ratzinger sieht die sachliche Bedeutung dieser Überlegung für unsere heutige Frömmigkeit darin, daß er sagt: das Sakrament ist nicht dazu da, um dem Menschen eine perfekte Frömmigkeitsordnung zu schaffen, mit der er sich gegen Gott behaupten kann und sagen kann: ‚Ich habe mein Soll erfüllt vor Dir, so viele Beichten, so viele Kommunionen usw. Du hast nichts mehr zu fordern, ich habe einen perfekten Stand erreicht.‘ Sondern ihr Sinn ist [sic!] genau umgekehrt: Jede sich verfestigende Ordnung der Selbstbehauptung immer wieder zu durchbrechen und zu öffnen auf einen Einbruch der göttlichen Gnade hin, und so gerade diese Selbstbehauptung aufzuheben und den Menschen zu dem zu machen, der sich beschenken läßt.

Wer das Sakrament als Teil eines geschlossenen eigenen Rechtfertigungsweges versteht, mit dem der Mensch ein Vollmaß an geforderten Leistungen vollbringt und seine Rechtfertigung Gott aushändigen

143 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41f.

144 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 42.

145 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 42f.

kann, der hat es praktisch seiner Gesinnung nach auf die Stufe des AT degradiert und ist selbst in den Stand des NT noch nicht eingedrungen.“[146]

§ 10 Die Sakramentalien[147]

Bei der Behandlung der Sakramentalien warnt der Text vor den Gefahren des Aberglaubens.[148] Begründet werden die Sakramentalien aber mit einem durchaus positiven Blick auf die Umwandlung archaischer Religiosität:

> „Oft lösen sie [sc. die Sakramentalien] die alte religio naturalis ab und möchten sie in einen neuen Raum einfangen. So versucht die Kirche die religio naturalis in doppeltem Sinn für Christus zu taufen: im objektiven und subjektiven Sinn, d.h. sie sucht zu taufen jene geheime religio, die in den Dingen und in den Menschen steckt, sie sucht diese religio aus dem Aberglauben in den Glauben hineinzuverwandeln, vom Glauben her zu durchdringen und neuzugestalten.
>
> Die Vorstellung von der Eigenmacht der Dinge soll abgetan werden und der Macht Jesu Christi unterstellt werden, die ganze Welt soll zur Welt des christlichen Glaubens erhoben werden, hineinbezogen sein in die Herrlichkeit Gottes.“[149]

Etwas weiter unten heißt es im Text ganz ähnlich, daß die Kirche „das eine Sacramentum Christi noch weiter in die Welt hineinentfalten möchte und die Dinge aus ihrer Vereinzelung herauszuholen und in das eine sacramentum Christi hineinzuziehen bemüht ist.“[150]

Damit erscheinen die Sakramentalien auch, freilich ohne dies expressis verbis zu sagen, im prinzipiellen Kontext der Mysterientheologie.

Zudem deutet sich hieraus auch schon das Thema der „Weltverwandlung“[151] an, indem alles in Christus einbezogen werden soll. Gemeint ist „de[r] Weltzustand, in dem Gott alles in allem sein wird.“[152]

Hinsichtlich der Wirkweise der Sakramentalien scheint aus dem Text der Mitschrift noch eine dezidierte Meinung Ratzingers faßbar, indem über den Begriff der Wirkung ex opere operantis gesagt wird:

---

146 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 43.

147 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 43.

148 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 44.

149 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 44.

150 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 44.

151 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 46.

152 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 46.

„Ratzinger findet, daß das eine große Verflachung sei und auch Pascher macht … darauf aufmerksam, denn, so meinen sie, hieße das letztlich: hier wirkt nur das, was der einzelne tut und es wäre nur mit dessen moralischer Eigenunternehmung identisch. Das aber sei zu wenig.

Die älteren scholastischen Dogmatiken unterscheiden genauer und treffender so: die Sakramentalien wirken nicht ex opere operato, sondern sie wirken aus der Kraft der betenden Kirche, d.h. die Sakramentalien sind nicht bloß eine Aufforderung zum Beten für den einzelnen …, sondern sie sind die Einbeziehung in das Gebet der Gesamtkirche. Die betende Kirche ist der Hintergrund der Sakramentalien.

Wenn einer dieses Sakramentale empfängt, dann ist das keine Magie, die ihn plötzlich zu einem anderen macht, aber auch nicht bloß eine Moralpredigt an ihn, sondern ein gesteigertes Hineinstellen in das Geheimnis der Kirche und ihrer Fürbitte.“[153]

Dabei gilt für die Formeln: „Immer ist der geweihte Gegenstand Gleichnis, Symbol, von dem aus hinübergedeutet wird auf das Überirdische, Unvergängliche.“[154]

Interessant ist auch, wie im Text gedeutet wird, daß es erlaubt ist, Sakramentalien auch Nicht-Katholiken zu spenden:

„[D]ie Sakramentalien sind die Zone in der wir uns in der gemeinsamen religio vor dem Vater berühren und in der die Kirche ihre verborgene Mutterschaft über die ganze Menschheit wenigstens anfanghaft zu zeigen versucht.“[155]

Anhang: Bemerkungen zum Problem der Exorzismen[156]

Abschließend behandelt der Text die Exorzismen, dies zum Teil scholastisch, wobei er eine wirkliche „Einwohnung eines Dämonen“[157] im Menschen ablehnt und vielmehr im Fall von Besessenheit von einer „relatio“[158] spricht.

Dabei rekurriert der Text aber auch auf Erkenntnisse der Religionsgeschichte, etwa,

„daß sich das Dämonische besonders da zeigt, wo sich das Heilige manifestiert. …

Wenn wir annehmen, daß Christus der Heilige Gottes ist, dann darf es uns von diesem ganz allgemeinen religionsgeschichtlichen Phänomen her nicht wundern, daß sich bei Christus Dämonisches zuträgt, das wir in unserem Alltag nicht mehr finden.“[159]

Für die damalige Zeit geradewegs modern und weitsichtig klingt der ohne Nivellierung des Handelns der existierenden Dämonen vorgebrachte Verweis auf „moderne Formen der

153 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 45.

154 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 45.

155 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 46.

156 Ebd.

157 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 47.

158 Ebd.

159 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 46.

Süchtigkeit“, die „an die Schwelle des Phänomens heranreichen, auch wenn sie sich phänotypisch anders darstellen.“[160]

Interessant sind auch sehr prinzipielle psychologische Beobachtungen, die hier dokumentiert werden sollen:

> „[W]ir müssen aus einer individualistischen Psychologie herauskommen. Jungs Psychoanalyse hat uns zu verstehen gelehrt, daß im Menschen die Gedanklichkeit seiner Urahnen weiterlebt. Und gerade hier wird deutlich, daß der Mensch nicht einfach als geschlossenes Individuum für sich steht, sondern daß Generationen, ja die Menschheit in ihm wirkt und lebt. In den Drähten des menschlichen Geistes fließt nicht bloß selbsterzeugter Strom, sondern auch der Strom Gottes und der eventuell des Satans. Es gibt eben wirklich das Hereinwirkenkönnen des Satans in unsere Gedanklichkeit und Geistigkeit. Und dieses Hereinwirken ist nicht weniger realistisch als das Hereinwirken der vergangenen Generation. Der menschliche Geist ist im höchsten Maße offener Geist und das Kommunikationsfeld ist viel umfassender als wir wahrhaben möchten. Gerade aber dies wird uns in den Dämonenaustreibungen des NT deutlich gemacht: Christus hat es als seine erlösende Aufgabe verstanden, dem Einfluß des Satans und seines Unheils Einhalt zu gebieten, daß umgekehrt der Mensch aufgetan werden soll für den Einfluß Gottes. Diese Aufgabe ist von Christus nur begonnen, von der Kirche muß sie weitergetragen werden: die Menschen dem Einfluß Gottes aufzutun.“[161]

Als Literaturangaben finden sich:

> „J. Pinsk, Die sakramentale Welt. Freiburg 1941
> E. v. Petersdorf [sic![162]], Die Dämonen im Weltplan, München 1956 (oder Münster?)“[163]

§ 13) Die Heilswirkung der Taufe.

I. Der Tauftod

II. Die Taufe als Eingliederung i. d. Kirche

1. Taufcharakter und Kirchengliedschaft.[164]

Nun fügen wir also unserer Untersuchung noch den genannten Abschnitt aus der Behandlung des Taufsakramentes hinzu. Zunächst behandelt der Text in diesem Zusammenhang die Taufe als „Einbeziehung in die Gemeinschaft des Christusleibes“ und als Konsequenz davon die „Kirchengliedschaft“[165], wobei die Kirche Christi als identisch mit der Römisch-Katholischen Kirche gelehrt wird.

---

160 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 47.

161 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 47.

162 Korrekt: Egon von Petersdorff, Dämonologie Band 1. Dämonen im Weltenplan, München 1956.

163 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 47.

164 Gemäß Gliederung: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 5.

165 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 65.

2. Taufcharakter und Priestertum der Gläubigen.[166]

Wieder taucht der bereits in der Einführung stark präsente Gedanke der Sakramente als „Lebensformen am Christusleibe“[167] auf. Zu diesem Leben ist die Taufe das Tor. Dabei betont der Text einen weiteren, dynamische Aspekt der Teilhabe an Christus:

> „Charakter bedeutet Einfügung in Christus, bedeutet Christusteilhabe, das aber ist etwas Dynamisches, wie ja … Christus der lebendige Herr ist, Charakter bedeutet also, um es anders auszudrücken: Teilhabe an seiner Sendung, an seinem Amte. Er bedeutet auch Einfügung in das Volk Gottes, in das heilige Volk Gottes, das eben der Leib Christi ist. Dieses Volk aber ist ein Volk von Königen und Priestern, wie es schon im AT geweissagt wurde.
>
> So bedeutet der Charakter dieses, daß wir in das Volk der Könige u Priester eingefügt werden, oder: sakramentaler Charakter bedeutet Teilhabe am königlichen Priestertum Christi und seines Volkes. Das alles können wir nun in einem Lehrsatz zusammenfassen:
>
> Es gibt ein königliches Priestertum aller Getauften.“[168]

Dies führt der Text anhand von Schriftaufweisen näherhin aus und faßt diese Wahrheit dann wie folgt zusammen:

> „[D]ieses Priestertum aller ist ein wahres und eigentliches Priestertum, nicht bloß metaphorisches Priestertum. Man stellt es oft so hin, als ob der eigentliche Begriff ‚Priester‘ eben doch nur auf den sacerdos zuträfe. Das trifft aber nicht den Sinn der kirchlichen Zeugnisse, sondern die ganze Theologie ist sich einig: es ist ein wahres und eigentliches Priestertum, wenn auch ein anderes, als das, das durch den Ordo verliehen wird.“[169]

Der Text behandelt dann Priestertum und Opfer und interpretiert den Ersten Petrusbrief dahingehend, daß alle die geistige Opfergabe darbringen.[170] Dieser Begriff wird nun ausführlich kommentiert:

> „Nun ist hier die Gefahr einer argen Mißdeutung gegeben, wenn es heißt: geistliches, oder gar geistiges Opfer. Wenn wir sagen: geistiges Opfer, dann ist das schon eine Degradierung, denn von der großen Kultkonzeption ist nur mehr der schäbige Rest übriggeblieben: es gibt a) das eigentliche Opfer, das liturgische Opfer und b) auf der anderen Seite eben die Möglichkeit, daß wir in einem durchaus analogen Sinn auch unsere persönlichen Überwindungen und Verzichte als Opfer bezeichnen, während das liturgische Opfer die Sache der Amtspriester ist.
>
> Wenn damit der Begriff der pneumatikä thysia gemeint ist, dann wären wir allerdings so weit zu sagen: das Laienpriestertum ist ein uneigentliches Priestertum. Indem nun aber feststeht, daß das Priestertum des Laien ein echtes Priestertum ist, wird klar, daß dieser gängige Opferbegriff die Sache nicht trifft. Man kann nun so sagen: das christliche Opfer ist als solches thysia pneumatikä: geistliches Opfer, ein Opfer auf der Ebene des pneuma hagion. Der christliche Kult ist also solcher seinem Zentrum nach, seinem eigentlichen Sinn nach nicht mehr eine rituelle Verrichtung, wie das der Kult ds [sic!] AT war, es ist seinem Zentrum nach das lebendige Sichhingeben des Christus totus überhaupt an Gott. Darin besteht nämlich das Wesen des christlichen Kultes, daß der totus Christus sich Gott selbst gibt. Daraus

166 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 65.

167 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 65.

168 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 65.

169 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 66.

170 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 66.

folgt aber: die Einfügung der einzelnen Existenz in den zentralen Rhythmus des mystischen Leibes ist demnach ein Teil dieses Großkultes, denn der gesamte Kult besteht in der Agape des mystischen Leibes. Es steht also fest, die Gesamthingabe des mystischen Leibes an die agape tou theou ist der Kult der Christenheit, der einzige, den es überhaupt gibt. Damit ist das gläubige Tun ds. einzelnen Christen nie das Opfer der Kirche überhaupt, aber sooft ein Christ das tut, daß er Agape realisiert, gibt er sich an den Strom des einen wahren Opfers hin und realisiert einen Teil des Christusopfers.“[171]

Nach dieser prinzipiellen Klärung fragt der Text nach dem Verhältnis der soeben getätigten Aussagen zur Liturgie. Dazu führt er aus:

„Die heilige Messe ist die gnadenhafte Repräsentation des ganzen Christusopfers, das sich hier gefüllt vergegenwärtigt und unser teilhaftes Tun lebt von hier her immer wieder, ist Teilhabe an dem was sich hier als Ganzes darbietet; unser Tun bleibt immer nur Teil. Das Amtspriestertum und nur dieses, vollzieht diese Gesamtrepräsentation äußerlich liturgisch.

Hier darf nun aber keinerlei Vermischung der Kompetenzen gewagt werden. Wir müssen auch gleichzeitig sagen: die innere Setzung dieses Opfers geschieht durch Jesus und durch die communio sanctorum.

Der christus [sic!] totus, caput et corpus, ist hier der eigentliche sacerdos, er hat das eigentliche sacerdotium, zu ihm gehören alle wahren Glieder des Leibes. Der Amtspriester hat das ministerium sacerdotii. Einfach das christliche Leben als solches hat preisterlichen [sic!] Rang. Der Christ brauch [sic!] nicht nach besonderen Dingen Ausschau halten, sondern eben sein Leben, wenn er es christlich lebt, ist ein Teil des Kultes.“[172]

Als Konsequenz dieser Gedanken behandelt der Text das Martyrium und die Jungfräulichkeit als höchste christliche Lebensvollzüge.[173]

Diese Lebensvollzüge (christliches Leben, Martyrium, Jungfräulichkeit) interpretiert der Text als „Zeichen“: „Dieses Zeichen muß natürlich immer wieder gedeutet werden durch das Wort der Verkündigung.“[174]

Dies deutet nun der Text auf das allgemeine und das ministeriale Priestertum:

„Insofern gehören Wort und Zeichen zusammen, nicht nur das Zeichen des christlichen Lebens ist eine priesterliche Aufgabe, sondern auch das Wort gehört zu den Grundaufgaben des christlichen Priestertums.

Dabei haben wir auch hier eine so ähnliche Verteilung zwischen Amtspriester und allgemeinem Priester, wie wir sie oben schon für das Opfer gekennzeichnet haben. Die amtliche, öffentliche Lehrverkündigung ist Sache des Amtspriestertums. (Die Parallele: Setzung des äußeren Opfers der Messe ist Sache des Amtspriesters.) So auch hier: allerdings in einer gestuften Form: vom Papst über den Bischof bis zum Pfarrer und bis zum Hilfspriester des Pfarrers. Gleichzeitig aber bedeutet das, daß das grundsätzliche Recht, ja die Pflicht zur Wortzeugenschaft jedem mit seinem Taufcharakter verliehen ist.“[175]

---

171 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

172 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

173 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 68.

174 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 68.

175 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 69.

Der Text führt das Priestertum der Gläubigen auf die Firmung zurück. Allerdings versucht er hier, verschiedene Positionen auszugleichen:

> „Zum Verhältnis Taufe und Firmung in der Verleihung des allgemeinen Priestertums, heißt es bei Schmaus: das Sakrament ds. allgemeinen Priestertums ist nicht erst die Firmung, sondern schon die Taufe. Das ist wahr! Doch andererseits vollendet die Firmung erst die Taufe auf das Priestertum hin. Das Priestertum steht zwischen Taufe und Firmung, sie vollendet die Tauflinie speziell auf das Priestertum hin und so ist die Firmung in besonderer Weise dem allgemeinen Priestertum zugehörig.“[176]

Der Text kommt noch auf das Verhältnis von sakramentalem und geistigem Empfang der Sakramente zu sprechen. In bezug auf die Taufe übernimmt er hier Gedanken von Eugen Walter. Es handelt sich aber um eine Bemerkung, die auch von prinzipieller Bedeutung für die Kulttheologie ist:

> „...[E]s gibt nicht nur eine geistliche Kommunion, sondern es gibt auch genauso einen geistlichen Empfang der anderen Sakramente, und zwar gerade der unwiederholbaren Sakramente, gerade diese kann und soll man geistlich immer wieder empfangen um auf diese Weise das einmalige Geschehen geistig einzuholen.“[177]

Abschließend finden sich zu diesem Abschnitt folgenden Literaturangaben:

> „F. Walter: Quellen lebendigen Wassers, Freiburg 1953.
> Schnackenbg. [sic![178]]: Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. München 1950
> Schnackenbg. Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus Neue Studien zu Röm. 6. MthZ 1955, 32-53.
> E. Stommel: Begraben mit Christus und der Taufritus. Röm. Quartalschr. 1954. 1-20
> O. Kuss: Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe MthZ 1953 1-17
> E. Niebecker: Das allgemeine Priestertum der Gläubigen. 1936[179]“[180]

b Würdigung des Textes

Würdigt man diese Vorlesungsmitschrift abschließend in ihrer Gesamtheit unter der Hypothese, daß hier die von Joseph Ratzinger vorgetragenen Positionen authentisch vermittelt werden, und insofern benennen wir sie nun einfach als „die Vorlesung“, so lassen sich einige allgemeine Grundzüge seiner damaligen Liturgietheologie benennen, die wir bereits angeführt haben und hier nochmals zusammenfassen:

---

176 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 69.

177 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 70

178 Gemeint: Rudolf Schnackenburg.

179 Engelbert Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, Paderborn, 1936.

180 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 70.

Zunächst ist zu betonen, daß die hier vorgestellten neuen Zugänge und „Verheutigungen“ der dogmatischen Theologie harmonisch in ein scholastisches Gesamtkonzept eingefügt werden.

Die Vorlesung ist noch stark geprägt von den akademischen Lehrern Ratzingers, die oft in den Literaturangaben angeführt werden. Insofern ist sie stark beeinflußt von den Erkenntnissen der Liturgischen Bewegung.

Daher resultiert auch im vorliegenden Text ein starker Schwerpunkt auf alles, was im weitesten Sinne mit der Mysterientheologie im Zusammenhang steht, bis hin zu historischen Verweisen auf die Mysterienreligionen. Ganz geprägt ist die Vorlesung dabei von dem Gedanken, daß die Liturgie Anteil an der Heilstat Christi selbst vermittle, wobei dazu die wesentlichen Hypothesen vorgestellt werden.

Geht man von der Authentizität des Skriptes aus, so neigt Ratzinger zu diesem Zeitpunkt zur durch Gottlieb Söhngen modifizierten Version der Mysterienlehre. Erinnern wir uns dabei daran, daß Ratzinger zu diesem Zeitpunkt das Manuskript seiner Habilitationsschrift bereist abgeschlossen hatte (SS 1955)[181] und er sich gerade „auf dem Höhepunkt“[182] der Auseinandersetzung um diese Schrift befand. Diese Arbeit hatte ihm die Bedeutung des Empfängers für den Offenbarungsbegriff selbst eröffnet:

> „Das Wort [sc. Offenbarung] bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff »Offenbarung« immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand Offenbarung wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird. … Das aber heißt dann..., daß zur Schrift das verstehende Subjekt Kirche gehört, womit auch schon der wesentliche Teil von Überlieferung gegeben ist.“[183]

In Analogie zu diesen Erkenntnissen könnte man jene Gedankengänge verstehen, mit denen uns die Mitschrift die Lehre Söhngens übermittelt:

> „Die Heilstat wird vom Kultsymbol nicht unabhängig vom Empfänger gegenwärtig, sie wird vielmehr im Empfänger, als einem Teil des mystischen Leibes vergegenwärtigt. Es kann nicht ein stehendes, sondern nur ein geschehendes Kultsymbol sein.“[184]

Wie zum Offenbarungsgeschehen das empfangende Subjekt Kirche gehört, so auch bei der Feier der Sakramente, wodurch die Kirche die Gegenwart der Heilstat ermöglicht, indem sie

---

181 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 79.

182 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 89.

183 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 84.

184 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

sie an ihr geschehen läßt. Liturgie erscheint so als eine lebendige, dynamische Wirklichkeit, die direkt zum Christusgeheimnis führt.

Der Gedanke des Mystischen Leibes Christi scheint in der Vorlesung als Beschreibung des Wesens der Kirche bestimmend. Hier ergeben sich Parallelen zu Ratzingers wenige Jahre zurückliegenden Dissertation.

Hinter den Ausführungen steht deswegen auch das Postulat, dem Menschen einen wirklichen Platz im Heilsgeschehen zu geben, ihn dabei als Menschen zu würdigen und den Mystischen Leib ganz ernst zu nehmen. So findet sich hier auch jener Personalismus wieder, der Ratzinger bereits zu Beginn seines eigenen Studiums ganz zentral geworden war.

Die Sakramente sind Lebensvollzüge der Kirche, des Mystischen Leibes Christi, wobei sie in der Form eines Kultdramas (vgl. Pascher) den Menschen personal und existentiell an Tod und Auferstehung Christi in der Art Anteil schenken, daß durch ihren Vollzug die Heilstat am Mystischen Leib selbst geschieht. Die actio divina greift als Tiefenschicht der Heilstat Christi auf seinen Mystischen Leib über.[185] Damit sucht der Dozent, die bloße Effektustheorie zu überwinden, wobei man kritisch bemerken könnte, ob die hier vorgelegte „effektive Vergegenwärtigung“[186] der Effektustheorie wirklich so fremd sein muß.

Festzuhalten ist des weiteren, daß kulttheologisch laut Vorlesung ein tiefer Graben zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht, der hauptsächlich mit Paulus begründet wird.

Ebenso zeigt sich, wie wichtig Ratzinger die Studien de Lubacs für das eigene Glaubensleben geworden sind. Den ursprünglich wichtigen personalen Ansatz in der Form der „Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch“ als „Wesenskern der Religiösität“[187] verbindet die Vorlesung mit dem „Wir der Kirche“[188]. Liturgie ist dabei jene „Verleiblichung“ wodurch „die Frömmigkeit zur kirchlichen Frömmigkeit“[189] wird, die dieses „Wir“ erfordert.

Einige Bemerkungen noch zu dem untersuchten Abschnitt bezüglich des Taufsakramentes. In der Verwendung der Begriffe spiegelt sich hier der Geist der damaligen Zeit. Obwohl der Text einmal den Begriff sacerdos auf das ministeriale Priestertum anwendet, bevorzugt er

---

185 Vgl. diese schon aus der Mitschrift zitierten Begriffe oben.

186 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

187 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

188 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

189 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 30.

doch die Sichtweise, der Mystische Leib sei „der eigentliche sacerdos“.[190] Rupert Berger bemerkt zur damaligen Theologie:

> „Es lag damals stark in der Luft: Wir sind als Geweihte nicht *sacerdos,* sondern *presbyter*. *Sacerdos,* das ist Christus selbst und das mit ihm vereinte Gottesvolk.“[191]

Interessant ist nun die Interpretation des Kultes. Er besteht wesentlich in der Selbsthingabe des Mystischen Leibes, also des sacerdos, an Gott, näherhin „an die agape tou theou“[192]. Hier übernimmt die Vorlesung den augustinischen Opferbegriff, den Ratzinger bereits bei Pascher kennengelernt und dann bei seiner eigenen Dissertation theologisch durchdrungen hat. Wiederum setzt sie den christlichen Opferbegriff entschieden von jenem des AT ab.

Die Messe repräsentiert dieses Opfer Christi „gnadenhaf[t]“[193]. Der geweihte Priester „vollzieht diese Gesamtrepräsentation äußerlich liturgisch.“[194] Aber „die innere Setzung dieses Opfers geschieht durch Jesus und durch die communio sanctorum.“ Dies deckt sich mit der Aussage, die wir in der allgemeinen Sakramententheologie gesehen hatten, der entsprechend es mehrere Ebenen der Heilstat Christi gebe, deren innere die göttliche Handlung sei, die allein gegenwärtig gesetzt würde.[195]

Dies läßt zu folgendem Schluß kommen: Bei der Feier der Liturgie also wird das gesamte Opfer durch Christus und seinen Leib repräsentiert. Nach der von Ratzinger damals wohl favorisierten Deutung Söhngens bedeutet dies, daß die Heilstat sich am Mystischen Leib ereignet und dadurch gegenwärtig wird. Das bedeutet, es wird in der Messe gegenwärtig dieses ganze Tun Christi und seines Leibes, seine im Opfer sich ereignende Übergabe des Christus totus an Gott.

Dies wiederum ist gewissermaßen der Lebensgrund für die vita christiana überhaupt. Sofern sie Verwirklichung der Liebe ist, nimmt sie teil an der Übergabe, verwirklicht sie aber nie ganz. Sie feiert dabei Liturgie, nicht nur uneigentlich und metaphorisch, sondern wirklich.

---

190 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

191 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

192 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

193 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

194 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

195 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

Es ist Teilhabe am kultischen Handeln der Kirche, aber nicht das Ganze, wie es eben in der Messe ist.

Die vita christiana selbst verhält sich zur Bezeugung im Wort wie das sakramentale Zeichen zu seiner Form.

Kritisch zu hinterfragen wäre bei allem Gültigen, was hier zum Ausdruck kommt, wie bei dieser Gesamtkonzeption der Sühnecharakter einerseits und der actus offerendi des ministerialen Priestertums andererseits noch ausreichend gewahrt bleiben.

2.1.2 Freising WS 1956 und SS 1957, Sakramentenlehre, II. Teil

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher" archiviert.[196] Zum Gesamteindruck siehe die Bemerkungen zum Skript unter 1.3.1.2.1. (Sakramentenlehre, I. Teil). Wir beschränken uns hierbei auf die Darstellung der hl. Eucharistie.[197]

Auch dieser Teil der Sakramentenlehre ist scholastisch aufgebaut. Es wird auf viele Autoren verwiesen, hingegen fehlen diesmal die angaben zur weiterführenden Literatur nach den einzelnen Abschnitten.

Wiederum geht es bei der Darstellung dieses Textes nicht darum, die gesamte Mitschrift vorzustellen, sondern die Liturgietheologie Ratzingers zu erforschen, soweit dies hieraus möglich ist, d.h. soweit sich – die Zuverlässigkeit des Textes vorausgesetzt – Spuren eigenen Denkens zeigen, bzw. insofern man Schwerpunkte der Darstellung ausmachen kann.

3. Kapitel

Die heilige Eucharistie

§ 20. DIE STELLUNG DER EUCHARISTIE IM KOSMOS DER SAKRAMENTE[198]

Die Mitschrift beginnt allgemein mit einer Darstellung „Die Stellung der Eucharistie im Kosmos der Sakramente". Zuerst wird in scholastischer Manier die Definition vorgelegt:

---

196 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957.

197 Dies bedeutet, auf die Seiten 171-227 der Vorlesungsmitschrift.

198 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 171.

„Die Eucharistie ist das Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi, in dem das Kreuzesopfer vergegenwärtigt und Christus geistliche Nahrung und einende Kraft seines mystischen Leibes wird.“[199]

Nun benennt das Skript die Namen der Eucharistie, die sich je nachdem vom äußeren Zeichen oder von der bezeichneten Wirklichkeit hinter der Sache herleiten.[200] In bezug auf die Rangordnung aller genannten Bezeichnungen wird zunächst von der Eucharistie als der bleibenden Gegenwart gesprochen:

„Leib und Blut Christi existieren unabhängig vom Empfänger selbständig. Das schafft diesem Sakrament über den Augenblick der eigentlichen Handlung hinaus eine eigentümliche Dauer.“[201]

Die Eucharistie wird sodann als Opfer[202] und als Communio[203] benannt. Interessant ist nun, wie der Text das innere Verhältnis dieser drei Aspekte (Bleibende Gegenwart, Opfer, Communio) faßt. Hier ergeben sich Perspektiven, die für die grundsätzliche Sicht dieses Sakramentes von Bedeutung sind, weswegen der Text hier dokumentiert werden soll:

„Es besteht die Gefahr, daß der Mensch die eigentliche Mitte verfehlt und etwas Nebensächliches an die Spitze stellt, oder daß das Sakrament in einzelne Teile zerfällt und die Einheit nicht mehr gesehen wird.

Im Laufe der Geschichte wandte man das Sakrament in seiner vollen Bedeutung nur auf die Communio an. Die beiden ersten Ebenen hat man weitgehend ausgeklammert und als nicht sakramentale, naturhafte Elemente betrachtet. Die Eucharistie erscheint als ein in sich stehendes Opfer, als ein sacrificium verum.

Die Eucharistie ist nicht einfach ein Opfer in sich, sondern sie ist Sakrament eines Opfers, d.h. Opfer nur in der Seinsweise des Sakramentes. Der Opferbegriff muß unter den Sakramentsbegriff subsumiert werden.

Auch die Gegenwart Christi darf nicht vereinzelt und aus dem Zusammenhang herausgenommen werden. Man glaubte einfach, den Thron Gottes gegenwärtig zu haben. Das corpus verum bleibt corpus mysticum.

Die sakramentale Seinsform wird nicht durchbrochen auf eine direkte Realität hinein, sondern die Eucharistie ist noch nicht direkte Parusie des Herrn, sondern sie ist die diesem Äon zugeordnete Gegenwartsform.

Der Begriff des Sakramentes ist bei der Eucharistie am vollsten verwirklicht. Wir müssen sie verstehen vom Akt her. Sie ist ein Geschehen, das sich zwischen Spender und Empfänger vollzieht und nicht ein Sakrament in sich. Opfervollzug und Besiegelung.“[204]

Bereits zu Beginn stellt der Text also die prinzipielle Perspektive vor, die sich aus einer ausgeglichenen Zuordnung der Wesenselemente ergibt. Mit der Forderung der Subsumierung

---

199 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 171.

200 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 171.

201 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 171.

202 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 171.

203 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 172.

204 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 172.

des Opferbegriffs unter den Sakramentenbegriff möchte er wohl Tendenzen wehren, das Meßopfer als losgelöst vom Kreuzesopfer zu verstehen. Die Betonung des sakramentalen Charakters steht dabei im Zusammenhang mit der Mysterientheologie, wie wir noch genauer sehen werden. Die Stoßrichtung dieser Einführung und damit des ganzen folgenden Textes liegt auf dem akthaften Vollzug der Eucharistie und ihrem ekklesialen Charakter.

1. Teil:

Äußeres und inneres Sakrament bei der Eucharistie

§ 21. DIE EINSETZUNG DER EUCHARISTIE DURCH JESUS CHRISTUS[205]

Bei der Behandlung der Einsetzung der Eucharistie geht der Text sehr ausführlich auf den Schriftbefund ein. Zunächst behandelt er die unterschiedliche Überlieferung der verba testamenti,[206] wobei er dem exegetischen Befund gemäß unterscheidet zwischen dem „Petrus-Typ“ (Markus + Matthäus) und dem „Paulus-Typ“ (Lukas + Paulus).[207] Details können wir hier übergehen. Einzelnen Formulierungen widmet er sich ausführlich:

1. „αῖμά μου τῆς διαθήκης“[208]

Der Text verweist auf die gängigen Stellen Ex 24,4-11 und Jerem 31,31-34.

Als Resümee hält er fest:

> „Wenn Jesus beim letzten [sic!] Abendmahl sein Blut als Bundesblut bezeichnet, dann heißt es, daß jetzt erfüllend das geschieht, was damals angedeutet wurde. Auf Sinai geschah die Begründung der jüdischen Religion. Wenn das Gleiche neu und in höherer Weise geschieht, dann heißt es, daß das Blut Jesu ein neue Rückbindung mit Gott begründet, eine neue ‚religio‘ schafft. Das Blut des Herrn ist als Bundesblut Quell einer neuen Menschheit, eines neuen Bundes unter einander.“[209]

---

205 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 172.

206 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 173.

207 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 173.

208 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 174, handschriftlich hinzugefügt.

209 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 174.

2. „‚Hypèr pollon‘, für die Vielen.“[210]

Neben den Stellen mit wörtlicher Zitation wird auf Jes 53 verwiesen. Der Text widmet sich hier nicht der Frage der korrekten Übersetzung oder jener der faktischen Menge der Geretteten, sondern betont ausschließlich den Aspekt der Stellvertretung:

> „Hier wird angedeutet, worauf der Bund ruht, er beruht auf Jesu stellvertretendem D i e n e n. Die Bedeutung dieser Aussage wird im Hinblick auf das AT voll sichtbar. Am Sinai gingen beide Partner Verpflichtungen ein: Israel zur Einhaltung der Gebote und Gott für die Belohnung. Der Bund wird in Brüche gehen, wenn einer der Partner sich nicht an die Verpflichtungen hält.
> Hier im neuen Bund ist ein anderes Fundament geschaffen: Das stellvertretende Dienen des Herrn, der das gesamte Soll der Menschheit auf sich nimmt – Gott verlangt nur mehr den Dienst des Herrn, der bereits geschehen ist. Dieser Bund kann also nicht mehr brechen, aufhören, zu Fall kommen. Gott geht die Ehe mit einer Menschheit ein, die in Jesus ihr Haupt hat. Somit ist der Fußwaschungsbericht (Jh 13) eigentlich ein Abendmahlsbericht: der stellvertretende Dienst.“[211]

3. Texte im Kontext der Eschatologie

Hier zeichnet der Text kurz die Debatte um die Abendmahlsberichte durch Liezmann nach, um aber die „traditio historica“[212] bei Paulus herauszustellen.

Nach der Einzelbehandlung der Texte präsentiert die Mitschrift der Vorlesung ein Resümee:

> „Alle Motive waren im Abendmahl zu einer Einheit zusammengefaßt. Es ergibt sich, daß das Abendmahl in einer geistigen Drei-Dimensionalität sich darstellt. Diese Drei-Dimensionalität hat Thomas dargestellt:
> O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur
> memoria passionis eius: mens impletur gratia: et futurae
> gloriae nobis pignus datur.
> Erinnerung an den Tod des Herrn, Erfüllung unseres Geistes mit der Gnadenfülle Gottes und Unterpfand der künftigen Herrlichkeit.
> Jedes Sakrament ist signum rememorativum
> signum demonstrativum
> signum prognosticum.
> Im Abendmahl ist dies in klassischer Weise verwirklicht.“[213]

In diesem Sinne bezeichnet der Text das „Herrenmahl“ als

> „Verkündigung des Herrentodes. So bleibt es das eine Abendmahl, das aus dem Tod des Herrn quillt. Es ist wieder neue Vergegenwärtigung des Todesgeschehens.“[214]

---

[210] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 175.

[211] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 175.

[212] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

[213] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

[214] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

Zugleich ist es „immer neuer Bundesschluß“.[215] Hier steht die Formulierung: „Die Gemeinde tritt wieder in Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn“[216], die an liturgietheologische Gedanken Paschers erinnert. Das Ergebnis dieser Gemeinschaft formuliert der Text wie folgt:

> „Die Menschheit wird mit Gott vermählt, verschmilzt mit ihm. …
> Auf diese Weise ergibt sich, daß die Feiernden selbst im Abendmahl zum Leib des Herrn werden.“[217]

Schließlich ist es „Vorwegnahme des kommenden Messiasmahles mit Abraham, Isaak und Jakob.“[218]

§ 22. MATERIE UND FORM DER EUCHARISTIEFEIER[219]

Die Ausführungen zur materia remota sind für die Art und Weise, wie der Text Liturgie und deren Theologie versteht, nicht von unmittelbarem Interesse und können hier übergangen werden.

2. Die Materia proxima[220]

Hier geht der Text ausführlich auf die Kontroverse um die Grundgestalt der Eucharistie ein. Da wir uns dieser Frage eigens widmen und diese in der Liturgietheologie Ratzingers einen betonten Platz einnimmt, ist es notwendig, hier sein damaliges Denken, soweit es durch diese Mitschrift greifbar ist, zu dokumentieren. Ausgangspunkt der Darstellung ist also die Frage nach der materia proxima[221], die wie folgt ergänzt wird:

> „Gibt es ein Symbolgeschehen, eine Symbolhandlung, eine Symbolgestalt, in der sich das Sakrament darstellt?“[222]

---

215 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

216 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

217 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

218 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 177.,

219 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 177.

220 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

221 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

222 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

Guardini habe die „folgende These aufgestellt: Die tragende Gestalt der Messe ist das M a h l, während das Opfer als ein Wesensgebilde hinter der Gestalt stehen bleibt.“[223] Söhngen habe sich dieser Meinung angeschlossen.[224]

Als „[w]ichtig“ am vorliegenden Punkt erachtet die Mitschrift: „Sie [sc. die Messe] hat also eine Gesamtgestalt, eine materia proxima.“[225]

Der Text präsentiert nun die Positionen von Jungmann, Pascher und Schürmann. Der Text greift die von uns schon behandelte Kontroverse von Jungmann und Pascher auf und hält fest, daß nach Jungmann die „‚eucharistia‘, das große Dankgebet“ als „Grundgestalt der Eucharistie“[226] sei, während Pascher ein Vertreter der These von der Grundgestalt des Mahles, sei, wobei „Mahl … mehr umschließt als bloße Nahrungsaufnahme.“[227]

Nach Schürmann „muß die älteste Gestalt noch nicht die Wesensgestalt sein.“[228]

Die Vorlesungsmitschrift schildert detailliert die drei Entwicklungsstufen der Wesensgestalt nach Schürmann. Wichtig ist dabei das letzte Stadium, wo sich die Eucharistiefeier vom Gemeindemahl losgelöst hatte. Hierüber sagt der Text:

> „Sie [sc. diese Eucharistiefeier] bildet die Gestalt eines Festmahles, jedoch sehr stilisiert. Es ist eigentlich kein echtes Mahl, sondern ein dramatisch dargestelltes Mahl. Die Eucharistia (Gebet) hat in diesem Mahl ein zentrales Gewicht gegenüber dem Mahl.“[229]

Interessant ist die zusammenfassende Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt:

> „Es liegt keine reine Mahlgestalt vor, aber umgekehrt macht auch nicht die Eucharistie allein die Grundgestalt aus. Sowohl die Redeweise vom Mahl, als auch die von der Eucharistie ist mit Einschränkungen richtig. Man kann der Mahlgestalt den Vorzug geben. Grundgestalt der Eucharistie ist wohl das Mahl, aber im vergeistigten und auf die Danksagung hin zugespitzten Sinn.“[230]

---

223 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176. Verwiesen wird auf Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der hl. Messe, Mainz 1939. Der Verlagsort wird hier nicht genannt.

224 In der Schrift: Gottlieb Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Köln 1937. Verlagsort und Erscheinungsjahr werden im Skript nicht genannt.

225 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

226 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 179.

227 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 179. Der Text bezieht sich auf Joseph Pascher, Eucharistia, Münster 1947 (ohne den Verlagsort zu nennen).

228 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 179.

229 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 181.

230 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 181.

Wenn wir diese Aussage der Vorlesungsmitschrift als authentische Zusammenfassung des Denkens Joseph Ratzingers zur damaligen Zeit betrachten können, dann hat er sich noch nicht grundsätzlich von der Sicht Paschers gelöst, wenn auch der Einfluß der Stellungnahme Jungmanns bereits greifbar ist.

Bezüglich der Form des Sakramentes werden alle historischen Zeugnisse von Hochgebeten ohne Einsetzungsbericht so erklärt, als wäre dieser dennoch vorauszusetzen bzw. als wäre sein Fehlen Ausdruck einer Irrlehre.[231]

Gesonderte Aufmerksamkeit finden im Skript einzelne Formulierungen der forma sacramenti. Zu den Worten „‚Mysterium fidei'" werden die Deutungen Casels und Jungmanns vorgestellt. Casels Deutung wolle zum Ausdruck bringen: „Gegenüber den Mysterien der vorchristlichen Zeit ist hier das eine Mysterium."[232] Jungmann hingegen sehe hierin „eine antimanichäische Einfügung."[233]

Interessant ist die Deutung, die das Skript ohne besondere Referenz zu dem Wort „tibi" der Wandlungsworte gibt:

> „Das Wort ‚tibi' hebt das genus auf eine ganz andere Ebene. Es ist nicht mehr Erzählung, sondern G e b e t, Anrede an den Vater. Der Priester schaut nicht auf die Gabe, sondern auf den Vater hin. Dadurch geschieht die Verwandlung der Gaben.
>
> Man kommt dadurch aus der scholastischen Unterscheidung von Materie und Form hinaus. Aber hier geht es nicht bloß um eine Formel, sondern diese steht innerhalb einer Form. Die Form ist Gebet zum Vater, der Brot und Wein verwandelt."[234]

Diese Formulierung, insbesondere die letzten Worte, klingt zunächst merkwürdig, und wahrscheinlich hat der Seminarist hier etwas zu schnell die Gedanken des Professors zusammengefaßt. Am Ende dieses kleinen Abschnittes folgen dann Worte, die vielleicht zu einem besseren Verständnis davon verhelfen, was Ratzinger hier gemeint haben kann:

> „Die Liturgie kommentiert den Einsetzungsbericht noch theologisch durch die G e s t e n. Sie erheben das Sprechen des Einsetzungsberichtes zu einem dramatischen Neuvollzug der Geschehnisse, die sich am Abendmahl abspielten. So wird durch die Wandlungsgesten der Wandlungsbericht in das Genus der dramatischen Kulterzählung gerückt. Alle Gesten unterstreichen das Moment der Vergegenwärtigung (vgl. Haggada!)
>
> Es zeichnet sich eine dreifache Richtung der Wandlungsworte [sic!]:

---

231 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

232 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

233 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

234 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

1. Richtung ist nicht die Gabe, sondern der Vater: sie sind Lobpreis Gottes und dadurch erst Segnung und Verwandlung.
2. Richtung ist die Gabe.
3. Richtung: Was zu Gott über die Gaben gesagt wird, wird für die Menschen gesagt, die anwesend sind. 3. Richtung ist also die gläubige Gemeinde.“[235]

Wenn wir diese beiden Textpassagen im Zusammenhang sehen, dann ist naheliegend, daß Paschers Verständnis vom Kultdrama der eigentliche und unvollständig wiedergegebene Hintergrund dieser Aussagen ist. Dazu hatten wir ja festgestellt, wie Interpretation als Drama Pascher dazu zwingt, die handelnden Personen oft anders zu fassen als die Sakramententheologie es tut. Auch wenn beispielsweise Christus tauft, so stelle doch bei der Taufe im Drama der Priester nicht Christus, sondern den Vater dar.[236]

Bei der Eucharistie, so hatten wir zudem gesehen, gehe nach Pascher ein „Kurzdrama“ in das „Hauptdrama“[237] ein. Dazu hatten wir die Erklärung Bergers gesehen: „Auf der einen Seite trägt der Priester Gott-Vater den Lobpreis vor und auf der anderen Seite ist er im Moment der Konsekration in der Rolle Christi, d.h. der Priester handelt immer in persona Ecclesiae und in persona Christi.“[238] Hinzu tritt hier die dritte Richtung, hin auf die gläubige Gemeinde.

So meinte Ratzinger wohl hier, die drei Richtungen betonen zu müssen und den prinzipiellen Charakter des Hochgebetes als Gebet und Kultdrama.

In bezug auf das „„gratias agens, benedixit, dedid‘"[239] hebt die Vorlesungsmitschrift die schriftgemäße Bedeutung von Segnen hervor:

> „Zwischen Danksagen und Segnen ist kein Unterschied in der hl. [sic!] Schrift. Sie sind identisch. Eine Sache wird dadurch gesegnet, daß man für sie dankt. … Die Richtung des Segnens ist nicht die Sache, sondern Gott.“[240]

Dem entspricht die Erklärung des Skriptes über den Einsetzungsbericht als solchen, die wir hier dokumentieren:

---

235 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 183.

236 Vgl. vgl. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 15.

237 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953^{2}, 143.

238 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

239 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

240 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182f.

„Der Einsetzungsbericht steht im Danksagungsgebet; er ist die Tatsache, deretwegen wir Gott preisen. Er ist die Zusammenfassung des Dankes an Gott.

Die Wandlungsworte sind eigentlich keine Formeln, sondern stehen im geistigen Zusammenhang der Eucharistie. Sie sind ein Stück des ‚eucharistein'. Die Forma sacramenti ist das Danksagen als solches.

Mit dem Eintritt in die griechische Welt wird das ‚eucharistein' ein ‚eulogein' verschoben. Bald ergibt sich eine zunehmende Aufmerksamkeit auf die Gaben bereits im 2. Jahrhundert (Justin, Irinäus, Origines). Eulogie ist auch Epiklesis: Herabrufung des Gottesgeistes über die Gaben. Unter Epiklese versteht man aber auch das ganze Gebet, wie unter Eucharistie und Eulogia. Dieses Gebet redet nicht bloß Gott an, sondern verwandelt auch die Gaben. Die Epiklese hebt einen bestimmten Aspekt hervor: Wirkung nach unten."[241]

Der Text referiert die Unterschiede gegenüber dem christlichen Osten bezüglich der Epiklese. Zur „römische[n] Liturgie" gibt er die damalige Fachmeinung wieder, dieser habe „vielleicht nur Ansätze dazu"[242]. Abschließend bekräftigt er den Versuch, die verba testamenti in einen Zusammenhang einzuordnen:

„Wir unterschätzen nicht den dogmatischen Wert der Erkenntnis der Wandlungsworte Andererseits ist deutlich geworden, daß man diese Erkenntnis nicht absolut isoliert sehen darf. So wird man daran festhalten, daß die eigentliche Form die Danksagung, die Eucharistia ist."

Dies erinnert an die Ausführungen des Textes bezüglich der Intention, wo es darum ging auf den „Sinnzusammenhang des Herrenmahles"[243] hinzuweisen, in dem der Vollzug des Sakramentes stehen müsse. Der Text versucht, mit diesen Ansätzen aus einer Sicht herauszuführen, welche die kirchliche Lehre verkürzend, die verba testamenti quasi magisch und losgelöst vom Ursprung der Eucharistie her zu verstehen sucht.

§ 23. DAS INNERE SAKRAMENT DER EUCHARISTIE: DIE REALE GEGENWART VON LEIB UND BLUT CHRISTI[244]

Bei der Behandlung dieser Fragen beginnt der Text mit einer Exegese von Joh 6, wobei er feststellt:

„Heute sagen Katholiken und Protestanten, daß wenigstens die Verse 51-58 eucharistisch zu verstehen sind."[245]

Bei der Frage, wie diese sich ins Ganze von Joh 6 einordnen, skizziert der Text die Meinung Bultmanns einerseits, sie seien „spätere Zutat eines massiven Sakramentalismus" und ande-

241 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 183f.

242 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 184.

243 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 33.

244 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 185.

245 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 185.

rerseits Wickenhausers und Lagranges, die sagen, „daß der erste Teil nur über den Glauben spricht.“ Die Systematiker behaupteten, „die ganze Rede handle von der Eucharistie.“[246] Der Text kündigt eine vermittelnde Position an, die er dann ausführlich entfaltet.

Abschließend heißt es:

> „Die Realpräsenz liegt nicht unmittelbar im Blickfeld des Evangelisten. Dieses Evangelium gibt nicht direkt Antwort auf die Frage der Realpräsenz. So kann man nur indirekt schließen, welche Meinung Johannes hier gehabt haben muß.
>
> Von der Brotrede her ist die Eucharistie das Stehen-Bleiben der Inkarnation des Losos [sic!]. Entsprechend des Inkarnationsrealismus des Evangelisten muß auch die Eucharistie die begegnende Realität des Herrn bedeuten. Auch der Ausdruck ‚manducatio‘ hat nur einen Sinn, wenn eine echte Begegnung und Aneignung des Logos gemeint ist. Nur die Realität kann den Hunger stillen und nicht bloß ein Symbol. Man kann sagen, daß der Text wenigstens eine Realpräsenz des Logos voraussetzt.“[247]

Einen eigenen Abschnitt widmet die Vorlesungsmitschrift der exegetischen Erschließung des „Abendmahlkelches im Urchristentum und im Hebräerbrief als Zeichen des Glaubens an die Realpräsenz.“[248] Hierbei wird auf einige Argumente von Betz verwiesen.[249]

Der Text widmet sich im Anschluß daran dem Verhältnis von „Realpräsenz und Aktualpräsenz“.[250] Unter Aktualpräsenz versteht er, „Christus“ sei „nicht bloß durch die Elemente anwesend, sondern auch als der eigentlich Handelnde, als Mahlspender, als Gastgeber.“[251]

Auffallend ist dabei weniger die Betonung der Anwesenheit des Handelnden selbst, sondern der Akzent, der hierbei auf den Vollzug des Mahles gelegt wird, was der Text nämlich wie folgt entfaltet:

> „Die Eucharistie ist in einem gewissen Maß das neue Mahl, das kommt. Sie ist nicht bloß ein Essen von etwas, sondern auch ein Essen mit dem Messias. Die Eucharistie ist in einem gewissen Sinn die jetzt schon stattfindende Vorwegnahme der Parusie“[252].

Ein Schriftzeugnis für die Lehre von der Aktualpräsenz sieht der Text auch

---

246 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 185.

247 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 187.

248 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 187.

249 Im Text steht irrtümlich Beez.

250 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

251 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

252 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

J„in den Berichten von den Mahlzeiten mit dem Auferstandenen … Sie wollen mit Hilfe des Vergangenen auf das Gegenwärtige deuten. Der Herr sitzt auch jetzt noch am Tisch der Seinigen, ohne gesehen zu werden.“[253]

Jedenfalls betont er dabei eine grundsätzliche kontinuierliche theologische Sichtweise:

„In der späteren Theologie ist die Aktualpräsenz nicht verloren gegangen: Christus minister principalis der Eucharistie“[254].

Die Vorlesungsmitschrift entwirft eine Zusammenfassung der dogmengeschichtlichen Zeugnisse. Für die Väterzeit wird zunächst der Zusammenhang von „Eucharistie und Inkarnation“[255] hervorgehoben:

„Die Väter sehen die eucharistische Gegenwart als die F o r t s e t z u n g d e r I n k a r n a t i o n.“[256]

Sodann wird der „Symbolismus“ der Väter als „objektiver Symbolismus“ interpretiert, „der den Realismus nicht aus-, sondern einschließt“ und im Dienste stehe „zu einer dynamischen Sakramentsauffassung, für die die Realpräsenz ganz der Aktualpräsenz eingeordnet ist.“[257] Im Text der Mitschrift wird auch auf den Begriff „anámnesis“ als „objektives Erinnern“[258] verwiesen.

In dieser Analyse des patristischen Denkens liegt also die dogmengeschichtliche Begründung des schon in der Einleitung anklingenden dynamischen Eucharistieverständnisses.

Wegen des Promotionsthemas von Ratzinger ist es von Bedeutung, was die Vorlesungsmitschrift zur Eucharistielehre von Augustinus sagt. Deswegen sei der Text an hier etwas ausführlicher dokumentiert:

„Prinzipiell fällt auch Augustinus unter den objektiven Symbolismus. Aber seine Akzente, die er setzt, waren verschärft und trugen den Stempel seiner persönlichen Eigenart.

Vorbemerkung:

Kennzeichnend ist, daß er das Sakrament nie in sich, sondern immer im Hinblick auf den Empfänger behandelt. Dann aber kommt dazu, daß der platonische Spiritualismus bei ihm außerordentlich stark ist. ‚Nicht die Materie rettet, sondern der Geist.‘ Diese Verschärfung des Spiritualismus führt bei ihm zu einer Abwertung der sichtbaren sakramentalen Zeichen. Auch sie können nur äußere Existanzen [sic!] sein. Das eigentliche kann nicht vom Zeichen selbst, sondern nur vom Geist kommen. Das

253 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

254 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

255 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 190.

256 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 190.

257 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192.

258 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 191.

bewirkt eine Verdünnung des Symbolbegriffes. In der Auseinandersetzung mit dem Donatismus kommt er dazu, erstmals das Zeichen von der Sache zu trennen. Das Sakrament ist hl. Zeichen. Er trennt scharf zwischen Sache und Zeichen. Das Zeichen fängt an, bloßes Zeichen zu sein. Das ‚verum corpus Christi' für die Gläubigen steht so im Vordergrund seines Bewußtseins, daß bei ihm das ‚corpus sacramentale' nebensächlich ist.

Der eucharistische Symbolismus Augustins schließt den Realismus nicht mehr im selben Maße ein, wie es bei den Vätern der Fall war. Er schließt ihn aber nicht in dem Maße aus, wie dies bei Zwingli der Fall sein wird. Augustinus steht hier noch näher bei den griechischen Vätern, aber doch auf einer anderen Linie, die zu Zwingli hinführen kann, wenn man sie konsequent weiterführt.

Katechese (von G. Morin aufgefunden) Augustins an die Katechumenen:

a) ‚Ein Brot, ein Leib sind wir in Vielen, das ist alles' (1 Kor 10,17). Hier ist wesentlich alles gesagt, was die ganze Eucharistielehre ausdrückt. Eucharistie ist für ihn wesentlich die Selbstdarstellung der Kirche, das Kirche-werden der Kirche. Eucharistie ist die Auferbauung der Kirche. Das schließt zweierlei ein:

Die Eucharistie wird ganz von der Eucharistiefeier her gesehen, eben als die Auferbauung des lebendigen Leibes von diesem Brote her.

Eucharistie wird ganz vom Leib-Christi-werden aus verstanden, nicht von dem selbständigen In-sich-stehen vom Herrenleib aus.

b) Augustinus setzt nicht bloß ein Geschehen an den Empfänger, sondern auch ein Geschehen an den Gaben selbst voraus. ‚Augenblicklich ist das, was ihr seht, noch Brot und Wein, aber es wird Fleisch und Blut Christi'. Die Gaben scheinen noch zu sein, was sie vorher waren, sind es aber nicht mehr. August. behauptet ausdrücklich, daß durch die Eucharistiegebet eine Wandlung mit den Gaben vollzogen wird.

Wenn man aber frägt [sic!], was sie nun sind, dann zeigt sich, daß Augustinus dieses Neue ganz d y n a m i s c h sieht, nicht aber statisch verdichtet. Er spricht nicht von einer neuen Substantia, sondern von einer n e u e n ‚v i r t u s'.

‚Brot und Wein sind nur Schein'.

Zu bedenken ist, daß jedoch der augustinische Seinsbegriff anders liegt [sic!] als der thomistische. In der thomistischen Denkart gibt es nur Substanz und Akzidenz. Die virtus aber ist ein Akzidenz. Der augustinische Seinsbegriff liegt als solcher anders. [sic!]

Die mittelalterliche Franziskanerschule hat da weiter gedacht. Sie kennt eine ‚virtus substantialis', ein Sein, das als solches ‚dynamis' ist. In diesem Denkschema ist ‚virtus' nicht bloß ein Akzidenz, sondern das wirkliche, gefüllte Sein.

Der augustinische Realismus ist nicht ohne weiteres mit dem der griechischen Väter identisch, sondern man muß sagen, daß Augustinus einen eucharistischen Dynamismus vertritt, der bei seinem besonderen Weltbild doch ein wahrer Realismus ist. Diese reale ‚virtus' (Kraft) steht hinter dem sichtbaren Zeichen, das als Sinnending eben nur Schein ist und durch die Wandlung noch scheinbarer [sic!] wird. So entsteht bei Augustinus eine Trennung von Symbol und Wirklichkeit. Das Symbol ist hier fast reines Benennungssymbol, aber hinter diesem Symbolismus steht der dynamische Realismus."[259]

Deutlich wird aus dem Text, trotz mancher Mängel im Ausdruck, das Bemühen der Vorlesung, den Seinsbegriff und damit die Wirklichkeit der substantialen Gegenwart von Fleisch und Blut Christi zwar in prinzipieller Kontinuität zu jenem der Väter zu sehen, dabei aber auf leichte Differenzierungen hinzuweisen.

Der Text möchte aufweisen, wie bei Augustinus die Aktualpräsenz stark hervortritt und einen dynamischen Eucharistiebegriff prägt, ganz im Sinne dessen, was Ratzinger in seiner Dissertation herausarbeiten konnte. Die Dynamik des Sakramentes zielt auf den Aufbau der

[259] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192f.

Kirche, auf das „Hineinfügen“ und Eingehen in Christus, wobei die Kirche sich erbaut und Gott übergibt.

Der Text behandelt im folgenden die beiden Abendmahlstreite. In bezug auf den ersten heißt es lapidar: „Thomas und andere stellen die Mitte wieder her.“[260] Dann geht der Text auf die Reformatoren und die Klärung durch das Tridentinum ein, wobei er zum nächsten Paragraphen überleitet.

§ 24. DAS ZUSTANDEKOMMEN DER REALPRÄSENZ DURCH DIE TRANSSUBSTANTIATION[261]

Gemäß der durch das Konzil von Trient geklärten kirchlichen Lehre müssen zwei Dinge gegeben sein: „a) … eine wirkliche Verwandlung der Gaben“ und „b) … eine ganz besondere Gegenwart Christi …, die vom gläubigen Bewußtsein unabhängig dargestellt wird.“[262] Die Lehre von der Transsubstantiation habe dabei „in gewissem Maße am Dogma [teil] ..., aber ohne in ihrer konkreten philosophischen Form definiert zu sein.“[263]Dies erklärt der Text noch genauer:

> „Es handelt sich um ein Präzisierungsdogma, bei dem man nur die sachlichen Grundlagen, nicht aber die begrifflichen Einzelheiten definieren kann. Dieses Dogma ist ein logischer Teil des Realpräsenzsatzes. Alles, was für die Realpräsenz spricht, spricht auch für diese beiden Sätze.“[264]

§ 25. DAS WESEN DER TRANSSUBSTANTIATION.[265]

Bei der genauen Erklärung des Begriffes der Transsubstantiation widmet sich die Mitschrift der Vorlesung zunächst ausführlich der Klärung philosophischer Begriffe und Argumente und klärt dabei den scholastischen Seinsbegriff in Konfrontation mit der Physik einerseits und mit dem Denken von René Descartes (1596–1659) andererseits.[266] Im Anschluß an Descartes habe man die unbestimmte Materie der Scholastik, die „reine Potentialität als solche“ mit der „quantitas“ in eins gesetzt. „Seit Descartes ergibt sich Folgendes: Indem Materie mit

---

260 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 194.

261 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 194.

262 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 195.

263 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 195.

264 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 196.

265 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 196.

266 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 196f.

quantitas identisch ist, ergab sich die Gleichsetzung von Substanz und der Quantität.. [sic!] Die Qualitätsphysik ist damit gefallen.“[267]

Demgegenüber betont das Skript „[d]ie Substanz“ im Sinne der Scholastik als „ein[en] rein metaphysische[n] Begriff.“[268]

Nun erklärt der Text die Gegenwartsweise und klärt zunächst die Frage, ob „eine Substanz … ohne Akzidentien“ und „Akzidentien ohne Substanz“[269] existieren können. Prinzipiell wird beides bejaht, wobei nun ein Problem herausgearbeitet wird. Es gehe hierbei ja nicht um Universalbegriffe, die gegenwärtig seien, sondern „was hier in der Weise eines Wesens gegenwärtig ist, das ist ein individueller Mensch, ein individueller Menschenleib“.[270] Daher konkretisiert sich die Frage: „...[K]ann ein Leib existieren, ohne Ausdehnung zu haben?“[271]

Der Aquinate würde auf die Notwendigkeit der Ausdehung verweisen, aber aus diesem Grund differenzieren zwischen „quantitas externa und quantitas interna. … Normalerweise kann sich quantitas interna nur als quantitas externa äußern. Dies ist grundsätzlich trennbar und bei der Eucharistie getrennt.“[272]

Die Vorlesungsmitschrift notiert dazu einen Einwand:

> „Thomas ging an der Tatsache vorbei, daß Christi Leiblichkeit nicht mehr der von uns faßbaren analytischen Welt angehört, sondern der ganz neuen Welt, der Auferstehungswelt, die mit der unseren gar nicht mehr zu vergleichen ist. Der Christusleib steht schlechterdings in einer anderen Seinswelt.“[273]

Unter Berücksichtigung dieser Tatsache hät der Text folgende „These“ fest:

> „Der Leib Christi ist Auferstehungsleib. Seine Gegenwartsweise unterscheidet sich daher grundlegend von der Gegenwartsweise irdischer Körper. Sie ist der Gegenwartsweise des Geistes und besonders der Gegenwartsweise der Wesenheiten analog, ohne deshalb aufzuhören, Gegenwartsweise eines Leibes zu sein.“[274]

---

267 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 197.

268 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 197.

269 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 198.

270 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 198.

271 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 198.

272 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 198.

273 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 198.

274 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 199.

Dazu bemerkt der Text, diese Aussage sei deswegen von Bedeutung, da man die „manducatio spiritualis“[275] so besser vermitteln könne. „[D]as Abendmahl“ müsse dabei wegen seines Charakters der Vorwegnahme „vom Kommenden her verstanden werden“.[276]

§ 26. DAS VERHÄLTNIS DES SAKRAMENTALEN CHRISTUSLEIBES ZUM LEIB DES ERHÖHTEN HERRN EINSERSEITS, ZU DEN BROT- UND WEINGESTALTEN ANDERERSEITS[277]

Nach der scholastischen Erklärung der Ermöglichung vielfacher Gegenwart derselben Substanz anhand von analogen Beispielen[278] und unter Verweis auf die Auferstehung, widmet sich der Text der Frage, wie genau dies möglich sei und formuliert wie folgt:

> „Die vielfache Gegenwart des Auferstehungsleibes ist der Gegenwartsweise der Wesenheiten und der Wahrheit analog und findet wie diese ohne Vervielfältigung der Leibessubstanz statt; sie ist vielfache Gegenwart eines einzigen.“[279]

Bei der Frage, wie die Transsubstantiation erfolgt, werden die franziskanische Schule („adductive Transsubstantiation“), die Meinung ungenannter anderer Theologen („Unio sub speciebus“) und die thomistische Schule („Produktive Transsubstantiation“)[280] vorgestellt. Hier vermerkt der Text ausdrücklich die Meinung des Dozenten:

> „Ratzinger:
> Der Unterschied zwischen den drei Ansichten ist nicht allzu groß. Rein direkt von Productio kann und darf man nicht reden. Es wird etwas schon vorhandenes [sic!] gegenwärtig gesetzt. Besser kann man von Reproductio sprechen, denn der eine erhöhte Herr wird gleichsam reproduziert. So besteht aber kein Unterschied mehr zu einer metaphysischen Adductio.“[281]

Nun klärt der Text das Verhältnis dieses Sakramentes zu den species. Dazu faßt er zusammen:

> „Brot und Wein haben ihre kreatürliche Selbständigkeit verloren. Sie gehören also nicht mehr dem innerkreatürlichen Seinszusammenhang zu, sondern sind Träger der Gegenwärtigkeit Christi geworden. … [Es folgt ein Vergleich zur natura Christi humana.]

---

275 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 199.

276 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 199.

277 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 200.

278 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 200.

279 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 201.

280 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 201.

281 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 201.

> Das Brot verliert rein physikalisch gar nichts. Dennoch verliert es seine Substantialität dadurch, daß es einem höheren Seinsverband eingefügt ist. Es hört auf, kreatürliche Independenz zu besitzen, es nimmt dienende Rolle in einer höheren Einheit ein.“[282]

Bei der Ablehnung der Impanationslehre ist der Text ein wenig undifferenziert, was aber aufgrund seines Charakters als Mitschrift erklärbar ist. Hier ist die Rede von „Brot und Wein“, obwohl nur deren Akzidentien gemeint sind:

> „Brot und Wein werden nicht akzidentien [sic!] des Leibes und Blutes Christi. Sein Leib ist Leib anderer Ordnung. Brot und Wein bleiben kreatürliche Wirklichkeiten und bleiben prinzipiell einer kreatürlichen, innerweltlichen Substantialität zugeordnet. Sie bilden einfach die innerweltliche Basis, an die sich die Gegenwart der überweltlichen [sic!] Wirklichkeit des verklärten Herrn bindet.“[283]

Ebenso wenig differenziert wird auf derselben Seite geschildert, wie ausgehend von den eucharistischen Wundern des Hochmittelalters die „Augenkommunion“ Ausdruck einer „neue[n] Eucharistieauffassung“ geworden sei. Damit zusammen hingen „Wandlungselevation“ und Aussetzung.[284] Etwas undifferenziert erscheint dies deswegen, weil bekannt ist, wie Joseph Ratzinger oft zur Anbetung ging, was wir im biographischen Teil dieser Arbeit festgehalten haben. Im Skript steht die Formulierung:

> „Dies führt uns so weit [sic!], daß man das Essen der Eucharistie zugunsten des Schauens leider unterließ. – Man muß aber sagen, daß die Eucharistie uns nur dann nützt, wenn wir sie essen, nicht aber, wenn wir sie anschauen.“[285]

Ausgeglichen wird diese Aussage der Mitschrift ein wenig, wenn dann von „Überbetonung des Schauens“[286] die Rede ist, womit wir wohl den eigentlichen Sinn der- Aussagen des Dozenten vorliegen haben dürften.

Interessant und didaktisch hilfreich für die Hörer ist die Bemerkung, mit der das Blut des Wunders vom eucharistischen Blut unterschieden wird:

> „Was dort bei den Hostienwundern verehrt wird – selbst wenn sie echt sind – ist nur materielles, physisches Blut, ist historische Reliquie, während der lebendige ganze Herr in jeder Wandlungshostie gegenwärtig ist.“[287]

---

282 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 202.

283 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203.

284 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203.

285 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203.

286 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 204.

287 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 204.

Interessant ist zudem die Analyse dieser Umbrüche auf der Ebene der liturgischen Spiritualität, die auch liturgietheologisch von Bedeutung ist:

> „Die ursprünglich ganzheitliche Christusfrömmigkeit bricht auseinander: auf der einen Seite die rein aufs Gottheitliche hingehende Visions- und Adorationsfrömmigkeit und auf der anderen Seite die historisierende Reliquienfrömmigkeit, in der die Menschheit des Herrn nur noch als Vergangenheit, als Reliquie verstanden wird. Damit ist das Eigentliche der christlichen Frömmigkeitsstruktur gefallen: Die Einheit zwischen Gott und Mensch, die lebendige Gegenwart des Gottmenschen in unserer Mitte.“[288]

Sehr präzise werden dann weitere scholastische Unterscheidungen vermittelt, was dafür spricht, daß der Dozent durchaus präzise unterschieden hat, nur das Skript an der eben genannten Stelle undifferenziert war. Präzis (vom sprachlichen Ausdruck zuweilen abgesehen) also der folgende Text:

> „Brot und Wein werden nie Akzidentien des Herrenleibes. Zwischen den Akzidentien und dem Herrenleib besteht doch eine reale Verbindung, kraft deren [sic!] der Herr diese Akzidentien dauernd an sich zieht und als Ansatzpunkt seiner Gegenwart benutzt.
>
> Was an den Gestalten geschieht, sofern sie gerade Träger von Leib und Blut Christi sind, das kann man in einem eigentlichen Sinn vom Leib des Herrn selbst aussagen, z. B. das Brot wird gegessen, oder der Leib des Herrn wird gegessen.
>
> Was die Gestalten als Gestalten und nicht als Zeichen betrifft, das kann man nicht auf Leib und Blut Christi übertragen, z. B. ‚Das Brot ist rund‘ gilt nur für das Brot.
>
> Dazwischen stehen aussagen [sic!], die in einem uneigentlichen Sinn auch auf den Leib Chirsti angewandt werden können, z.B. das Brot wird gebrochen, der Leib des Herrn wird gebrochen, aber die Gegenwart des Herrn wird vervielfältigt.
>
> Vorgänge, die sich auf die Ausspendung des Sakramentes beziehen, beziehen sich auf den Leib des Herrn und können so von ihm ausgesagt werden.“[289]

Liturgietheologisch und spirituell bedeutsam ist der letzte Punkt des Skriptes zur Frage der Akzidentien, gleichsam eine Schlußbemerkungen zur Transsubstantiationslehre überhaupt, und zwar im interkonfessionellen Disput:

> „Trotzdem ist die Transsubstantiationslehre für die Frömmigkeit nicht belanglos [Dies nimmt wohl Bezug auf die Fehlentwicklungen der Frömmigkeit, die der Text der Transsubstantiationslehre angelastet hatte. Anm. S.C.]. Diese Aussagen sichern uns die Realität der fleischgewordenen Liebe Gottes. Der reale Ernst wird gesichert, indem Christus Teilhaber unserer Welt geworden ist.
>
> Die Eucharistie wird verständlich und sichtbar als ein eschatologisches Zeichen, das sich Gott in unserer Welt aufgerichtet hat. Der Weizen, der auf den Feldern der Erde wächst und schließlich zu Brot wird, darf Träger dieses großen Geheimnisses sein. In beiden bricht die verwandelnde Hand des Herrn in diese Welt ein. An diser [sic!] Stelle leuchtet die Herrlichkeit der kommenden Welt auf. Die Eucharistie erweist sich als ein sacramentum futuri, ein Zeichen, ein Geschehen, das die Fülle ahnen läßt.
>
> Die Dinge dieser Welt und auch der Arbeitsfleiß des Menschen wird ein Stück der kommenden Herrlichkeit. Es gibt auch hinsichtlich der neuen Welt ein Mitwirken der Kreatur (Synergismus). Dieses Mitwirken ist eine Fortsetzung des katholischen Denkens überhaupt.

---

288 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 204.

289 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 204f.

> Die Reformation sieht jeweils nur, daß Gott die irdischen Dinge abtut und sich selbst an ihre Stelle setzt. Der Katholizismus sieht mehr. Gewiß sagt auch er, die Eigenmacht der irdischen Dinge wird abgetan, aber Gott greift dann die Dinge auf und macht sie zu Werkzeugen seiner Herrlichkeit, nimmt sie mit zum Gewand seiner größeren Fülle.
>
> Dann wird die Verwandlung von Brot und Wein sichtbar, wie die ganze Gestalt unseres Daseins hineinfließt in die Hand Christi. Die ganze Kreatur wird somit der praeclarus calix, der herrliche Kelch.“[290]

Wichtig ist hierbei der Hinweis auf die Mitwirkung der Kreatur als eines Hauptprinzips katholischen Verständnisses. Die Frage, inwieweit der Mensch an seinem Heil mitwirkt, ist liturgietheologisch von höchster Bedeutung. Hier wird in der Mitwirkung eine Aktivität vonseiten des Menschen ausgesagt.

§ 27. DIE FORTDAUER DER GEGENWART DES GANZEN CHRISTUS IN DER EUCHARISTIE UND DIE EUCHARISTIEFRÖMMIGKEIT[291]

Zunächst klärt das Skript die kirchliche Lehre gegen die Utraquisten, nicht ohne Hervorzuheben, daß die diesbezüglichen lehramtlichen Entscheidungen „liturgisch-praktischen Wert“ haben: „Es steht die Problematik des tatsächlichen Kommunionempfangs in Frage.“[292]

Dabei wird das Zeitalter der Gotik, ganz im Sinn der allgemein durch die Liturgische Bewegung rezipierten Deutung als Epoche des Umbruchs gewertet: „Der Umbruch in der Kunst (Gotik) ist Symptom für den geistigen Umbruch.“[293] Die Schilderung dieses Umbruchs ist wiederum eine Akzentuierung, die in verschiedenen Varianten bislang im Skript als wichtig hervorgetreten ist: der Übergang vom dynamischen zum statischen Eucharistieverständnis:

> „In einem Brief aus dem Kreis von Anselm von Laon wurde ausgesprochen, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus gegenwärtig ist.
>
> Wieso ist es so spät zu dieser selbstverständlichen Erkenntnis gekommen?
>
> Diese Frage zeigt uns, daß die gesamte Aufmerksamkeitsrichtung der Väter anders lag als im Mittelalter. Die Väter achteten auf das Geschehen bei der Eucharistiefeier, auf das Drama. Für sie war die Eucharistie die Feier von Opfer und Mahl, somit handelnde Begegnung mit dem Herrn. Christus handelt an uns und ist als Handelnder gegenwärtig. Er ist Mahlherr, Gastgeber und nährt uns mit seinem Leib und Blut.
>
> Im Mittelalter tritt das Ereignis der Begegnung zurück. Statt dessen [sic!] setzt eine immer stärkere Konzentration auf die Gaben ein. Das Akt-Denken wird durch das Substanz-Denken abgelöst. Es entsteht die Frage: Wann geschieht die Wandlung? – Was geschieht genau in der Wandlung? – Was wird genau gegenwärtig in der Gabe Die Antwort darauf: Der ganze Herr wird gegenwärtig (Die Väter konnten auf diese Antwort nicht kommen, weil die die Eucharistie vom Geschehen her betrachteten).“[294]

---

290 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 205.

291 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 205.

292 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 205.

293 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 206.

294 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 206.

Interessanterweise werden hier Opfer und Mahl genannt, aber wieder liegt, wie schon bei der Frage der Grundgestalt, der Hauptakzent auf dem Mahl.

Die geschilderte Entwicklung führte auch dazu, daß man nur noch unter einer Gestalt kommunizierte:

> „Die sakramentale Ebene wird einfach übersprungen und nur das Seinsmäßige spielt überhaupt eine Rolle.“[295]

Das abschließende Urteil bleibt dabei ausgewogen:

> „Damit beginnt im 13. Jhrh. die Kommunionausteilung nur mehr unter einer Gestalt. Vom Standpunkt der Zeichenhaftigkeit ist das eine bedauerliche Verkümmerung. Trotzdem sind die praktischen Gründe einsichtig und berechtigt.
>
> Die Gestalt kann und soll ruhig bleiben in der heutigen Form. Nötig ist aber, die reine Ausrichtung auf die Substanz abzustellen und zu erkennen, daß der Sinn der Eucharistie nicht nur im Dasein übernatürlicher Substanzen besteht, sondern auch in der Feier der Vergegenwärtigung der Heilsereignisse.“[296]

Gerade die letzte Formulierung läßt dabei wiederum den Einfluß der Mysterientheologie erkennen. Ebenso ist sie in der nun folgenden Beschreibung des Umbruchs seitens der Frömmigkeit erkennbar. Dabei bleibt der Text auch hier sachlich ausgewogen und ist bemüht, die ganze Tradition zu würdigen. Wegen der prinzipiellen Gedanken, sei wieder ein längerer Abschnitt dokumentiert:

> „Die Form der Kommunionfrömmigkeit mußte sich natürlich wandeln. Jetzt erst kann es dahin kommen, daß man Kommunion als persönliche Christusbegegnung versteht. Vor dem war Christus als der Mahlherr verstanden worden, dem man im Vollzug der Mahlfeier begegnete, sofern er Mahlherr war. Dagegen verstand man die sakramentalen Elemente mehr sachlich als die Heilsgabe, mit der er uns beschenkt. Deshalb auch keine Anrede des sakramentalen Herrn weder vor noch nach der hl. Kommunion. Mit der Speise spricht man nicht. Man hat den in den Gestalten verborgenen Herrn nicht angeredet, sondern nur den handelnden Kyrios. Die Postcommunionen reden nicht Christus, sondern vielmehr den Vater an.
>
> Sogar noch Thomas redet bei der Kommuniondanksagung nicht den Gast in der Seele an, sondern den Vater. Er dankt den [sic!] Vater für die Gabe, die ihm dieser gegeben hat.
>
> Es entwickelt sich jetzt, was dann später die Kommunionandacht wurde. An Stelle des Mysteriums tritt die Devotio, die Andacht.
>
> Es ergibt sich von hier die Loslösung der Kommunionfeier aus der Messe und ihre Verselbständigung zur Kommunionandacht, damit die Individualisierung des Kommuniongeschehens zwischen Seele und Seelenbräutigam. Damit hebt aber die Kommunionscheu an; wenn ich Gott in mein Herz aufnehme, kann die Kommunion nur panis angelorum sein.
>
> Aber es hat sich nicht nur Negatives abgespielt. Es ist zweifellos eine außerordentliche Vertiefung der christlichen Innerlichkeit erfolgt, eine Neuentdeckung der Innerlichkeit. Der Mensch wird erst als Person voll mündig und erkennt, daß seine Frömmigkeit nicht nur Frömmigkeit in einem Kollektiv sein kann und muß, sondern auch Begegnung mit dem ‚DU‘ seines Gottes.

---

295 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 206.

296 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 206f.

> Man kann das persönliche Zwiegespräch mit dem Herrn nicht einfach als verkehrt abschneiden, weil es nicht immer so gewesen ist. Die liturgische Bewegung hat das nicht immer richtig einzuschätzen vermocht.
>
> Die Intention der Feier ist ganzheitlich. Die Messe ist als solche feierndes Geschehen der ganzen Gemeinde. Sie ist zunächst einmal die Vergegenwärtigung der objektiven Heilstat Gottes an uns. Aufgabe der Gemeinschaft ist es, dieses Handeln Gottes sich gefallen zu lassen.
>
> Aber diese Feier hat doch als letztes Ziel die manducatio spiritualis des Herrn. Diese ist ein Teil des Glaubensweges ist Hineintreten meines Geistes in den Geist des Herrn. Die persönliche Frömmigkeit und die liturgische gemeinschaftliche Feier müssen in rechter Weise verbunden werden.“[297]

Wiederum liegt bei der Schilderung der eucharistischen actio der Schwerpunkt auf der Mahlfeier. Die historische Wandlung der Frömmigkeit, die der Text beschreibt, erfaßt er in ihrer Problematik, zugleich sieht er aber auch das Positive einer solchen Entwicklung. Diese Ausführungen sind in einem gewissen Sinne nur die Anwendung einer in der Allgemeinen Sakramentenlehre schon vermittelten Einsicht, derzufolge „Religion wesentlich als Ich-Du-Beziehung definiert.“[298] Dies wird hier auch deutlich an der Betonung des Begriffes „Person“.

Wenn wir die vorliegende Vorlesungsmitschrift als authentische Zeugin der Gedanken des jungen Dozenten Joseph Ratzinger in der Rezeption seiner Studenten gelten lassen, dann sehen wir, wie sich hier sein personalistischer Ansatz mit jenem der Liturgischen Bewegung in der Art verbindet, daß er an Letzterer sogar Fehlentwicklungen ausmachen kann. So ergibt sich eine neue Synthese, die die wesentlichen Anliegen beider zu wahren vermag.

Für die Authentizität gerade dieser Überlegungen spricht seine Bewertung der Liturgischen Bewegung in seiner Autobiographie, die wir im biographischen Teil dieser Arbeit bereits gesehen haben:

> „Ich war bisher der Liturgischen Bewegung mit einer gewissen Reserve gegenübergestanden. Bei vielen ihrer Vertreter spürte ich einen einseitigen Rationalismus und Historismus, der allzusehr auf die Form und auf die historische Ursprünglichkeit bedacht war und den Werten des Gemüts gegenüber, die uns Kirche als das Daheimsein der Seele erfahren lassen, eine merkwürdige Kälte spüren ließ.“[299]

Hinter den Formulierungen steht ebenso wieder die in der Allgemeinen Sakramentenlehre favorisierte Auffassung der Mysterientheologie in der durch Söhngen erfolgten Modifizierung. Dies wird besonders an der Rede von der „Vergegenwärtigung der objektiven Heilstat Gottes an uns“ deutlich.

---

297 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 207.

298 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 29.

299 Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart ^{2}1998, 63.

Hinter Formulierung „Hineintreten meines Geistes in den Geist des Herrn“ stehen Gedanken aus der Dissertation Ratzingers, vor allem aus dem Abschnitt: „Einheit mit dem Geiste Christi durch Einheit mit dem Leibe Christi“.[300]

So ist der Text, bei aller Akzentuierung im Detail, letztlich bemüht, die prinzipielle theologische Kontinuität selbst des geschilderten Umbruchs hervorzuheben, dies durchaus sachbegründet und nicht voluntaristisch:

> „Es liegt ein echter Bruch vor, der doch eine letzte Kontinuität nicht aufhebt. Es kann darauf verwiesen werden, daß Joh 6 den Akzent beim Kommunionempfang auf die manducatio spiritualis legt und somit auf die Anwesenheit des ganzen Christus. Ganz allgemein kommt es im NT nicht primär auf die Begegnung mit einer heiligen Sache an, sondern letztes Ziel ist immer die Präsenz des lebendigen Herrn und sein Handeln in der Gemeinde.
>
> Schrift und Väter haben sich nie mit der Gegenwart einer heiligen Sache begnügt. Auch ihre wesentliche Intention war die Begegnung mit dem lebendigen Kyrios. Aber die Einordnung des Ganzen lag anders. Die Gegenwart des lebendigen Herrn wird nicht, wie später, an die Hostie gebunden gedacht, sondern sie verstanden sie als die handelnde Gegenwart des Mahlherrn, der mit uns zu Tische sitzt.
>
> Das Neue des Mittelalters ist demnach nicht eigentlich das Hinschauen auf den lebendigen Herrn, sondern die Zusammenziehung dieser lebendigen Gegenwart auf die Hostie und damit zusammenhängend der Mangel an Verständnis für die Bedeutung der sakramentalen Feier.“[301]

Nach der Behandlung der „Teilung der Gestalten“ und der „totale[n] Gegenwart Christi“,[302] widmet sich der Text der Frage der „Dauer der sakramentalen Gegenwart“.[303] Mit Blick auf Letztes und den frühkirchlichen Befund heißt es:

> „Die Eucharistie wird aufbewahrt nicht zur Anbetung, sondern zu einem aufgeschobenen sakramentalen Vollzug.“[304]

Verbunden mit der Frage der sakramentalen Gegenwart und ihrer Dauer ist wiederum ein für die Frömmigkeitsgeschichte wichtiger Punkt. Hierbei wiederholt der Text die schon erwähnte Entwicklung hin zum Schauen und ergänzt „die Einführung des Fronleichnamsfestes, das ein Fest dieser neuen Idee ist“,[305] und die Tabernakelfrömmigkeit:

> „Dieser Vorgang bedeutet zweifellos die einschneidendste Verschiebung der Frömmigkeitsrichtung, die überhaupt in der Geschichte stattfand.
>
> Symptomatisch stellt sich das dar im Verhältnis von Gründonnerstag und Fronleichnam. Der Gründonnerstag ist ganz dem geschehenden Vollzug der Coena Domini zugeordnet, das Fronleichnamsfest eben

---

300 JRGS 1, 287.

301 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 208.

302 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 208.

303 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 209.

304 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 209.

305 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 209.

der stehenden Verehrung des anwesenden Gottes. Beide sind so verschieden wie patristische und scholastische Frömmigkeitsform.

Ebenso symptomatisch ist das Verhältnis von Eucharistie und Elevatio. Von hier her ist auch der Tabernakel und Altar einer wechselnden Bestimmung ausgesetzt gewesen.

Damit war nun auch eine Umdeutung des Kirchenraumes verbunden. Bisher war er Versammlungsort der Gemeinde und nun wird er als Wohnung Gottes verstanden."[306]

Die sich direkt anschließende Bewertung liegt dabei auf der eben bereits gewiesenen Richtung: Neue theologische Erkenntnis ist etwas Gutes. Sie darf aber nicht wesentliche Punkte vergesen lassen. Wir dokumentieren den Text:

„Die dogmatische Erkenntnis der Gegenwart des ganzen Christus steht absolut zurecht. So besteht damit auch die These von der direkten Anbetungswürdigkeit der Eucharistie selbstverständlich zurecht. Somit ist der Scholastik wirklich eine Entdeckung zugefallen. Dennoch bleibt bestehen, daß der primäre Sinn der Eucharistie nicht darin liegt, eine dinghafte, ortsgebundene Gegenwart Gottes zu schaffen. Gott ist seinem Sein nach überall. Das Besondere der Eucharistie kann nicht darin bestehen, daß Gott hier ist, sondern daß er an uns handelt. Der wesentliche Sinn der Eucharistie ist und bleibt die handelnde und empfangende Begegnung mit der Heilstat Christi. So ist die Messe der zentrale, bestimmende Vorgang der hl. Eucharistie.

Die Barockfrömmigkeit hat die Messe zu einer Spezialform der Anbetungsfrömmigkeit umgedeutet. – In Wirklichkeit muß es genau umgekehrt sein: Die Anbetung muß von der Messe her gedeutet und gedacht werden. Alle Eucharistiefrömmigkeit hat nur den Sinn und bleibt nur dann sachgerecht, wenn sie nicht den präsenten Herrn verehrt, sondern wenn sie sich richtet auf den Mittler, auf sein mittlerisches Geheimnis, also auf das Geheimnis des Pascha, des Hinübergangs zum Vater.

Eucharistischer Segen und Prozession ist Verlängerung der Messe in die Welt des täglichen Daseins hinein, die so der Heilstat der Passio unterstellt wird.

Die wertvollste Frucht aus der Umwälzung des 13. Jhrh. ist die Frömmigkeit der B e s uc h u n g."[307]

Auffallend ist an diesem Text noch die betont mysterientheologische Diktion. Es geht um Kontakt, nicht mit dem Opfer des Herrn, sondern mit der „Heilstat der Passio", was mehr auf den Begleitumstand des Opfers, das Leiden hinweist, als auf den Opferakt.

Anhang:

<u>Bemerkungen zur theologischen Funktion des Kirchengebäudes</u>[308]

In einem Anhang widmet sich die Vorlesungsmitschrift dem Wandel des Verständnisses des Kirchengebäudes. Dazu wird zunächst die frühchristliche Idee der „H a u s k i rc h e n"[309]

306 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 210.

307 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 210.

308 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 211.

309 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 211.

skizziert, wobei die „Katakomben“[310] miteingeschlossen waren, wie es damalige Fachmeinung[311] entsprach.

Die prinzipielle theologische Idee des Kirchenraumes war dabei:

> „Das christliche Äquivalent zu den heidnischen Tempeln ist die lebendige Eucharistiefeier der Gemeinde. Das christliche Kirchengebäude hat eine zweitrangige Funktion, nämlich die äußere Voraussetzung zuschaffen [sic!].
> Das Kirchengebäude bedeute von da aus:
> a) Es ist Conditio der eucharistischen Feier, in der die Gemeinde eben Gemeinde wird.
> b) Es ist auf diesem Umweg selbst abbildende Darstellung der lebendigen eucharistischen ecclesia, die das wahre Haus Gottes ist.
> c) Schließlich ist es noch Raum des Gebetes.“[312]

Der Text verweist auf den Wandel durch Konstantin:

> „Seit 313 entsteht die B a s i l i k a, die Königshalle. Christus erscheint auf dem Apsisbild als Basileus. Der Altar wird von dem Ciborium (4 Säulen mit Baldachin) überbaut und zum Kaiserthron deklariert: Was hier geschieht, ist die Übertragung des Kaiserkultes auf Christus.“[313]

Auch diese neue Entwicklung interpretiert der Text von einer prinzipiellen Kontinuität her:

> „Die Grundidee der vorkonstantinischen Zeit bleibt erhalten. Aber Stimmungsmäßig [sic!] ändert sich etwas: … Es bekommt das Ganze eine hierarchische Note.
> Hier wird aus der Gemeindeversammlung ‚Leiturgia‘, ein gewaltiger Glanz mit Ceremonien.“[314]

Auffallend daran ist, daß hier die Ethymologie von leiturgia noch ganz im ursprünglichen Sinne der Staatsreligion gedacht wird.

Der Text skizziert sodann noch die weiteren Entwicklungen in Ost- und Westkirche. Einen „theologische[n] Umschwung“ sieht er ab der Renaissance:

> „Erst die R e n a i s s a n c e und der B a r o c k bringt [sic!] es dahin, daß die Kirche als PORTA CAELI verstanden wird, als DOMUS DEI.“[315]

---

310 Ebd.

311 Vgl. zum heutigen Stand: „Katakomben als Liturgieraum zu verwenden war, wenn überhaupt, lediglich eine Notlösung.“ Jae-Lyong Ahn, ALTAR UND LITURGIERAUM IM RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHENBAU.
Eine bauhistorische Betrachtung unter besonderer Berücksichtigung der Veränderung des Standorts des Altars nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965). Von der Fakultät für Architektur der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Ingenieurwissenschaften genehmigte Dissertation, 19. Veröffentlicht unter: http://sylvester.bth.rwth-aachen.de/dissertationen/2004/130/04_130.pdf (aufgerufen am 14. Mai 2013).

312 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 211.

313 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

314 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

Abschließend hält er, direkt im Anschluß, fest:

> „Der primäre Sinn und die tragende Idee des Kirchenbaues kann darf nicht die irdische Gegenwart des Herrn in der Kirche sein, sondern ein Raum für die Eucharistiefeier, in dem sich die Gemeinde in der Eucharistiefeier selbst darstellt.“[316]

Er spricht von der „Überordnung des Altares gegenüber dem Tabernakel“[317].

2. Teil: Die Eucharistie als Opfersakrament

§ 28. EUCHARISTIE, KREUZESOPFER UND KIRCHE[318]

Zunächst befaßt sich der Text mit der Begründung des Opfercharakters der Eucharistie aus Schrift und Tradition. Dabei kommt er im Resümee auf die Art des Opfers der Christen gemäß diesen Zeugnissen zu sprechen. Als erstes erwähnt er die maßgebliche kulttheologische Unterscheidung gegenüber „den Heiden“ der Antike, nämlich das „geistige Opfer“[319] und verweist dabei auch auf das Verhältnis von Liturgie und Leben: „Das glaubende und liebende Dasein des Christen ist ein wahres Opfer.“[320]

Über die Eucharistie heißt es:

> „Wenn irgendein Opfer geistiges Opfer ist, dann ist es besonders die Eucharistie. Durch dieses Wort der Eucharistie werden auch die Gaben in den Logos, in Christus verwandelt. Brot und Wein werden der Logos selbst. Die Gaben werden eucharistiert, logisiert.
>
> Vor der Wandlung sagt der Priester:
>
> ‚Mache diese Gabe zu einer ‚rationabilis‘. Dies ist Bitte um den Logos, um die ganz geistige Gabe. Aber sie ist auch ein Ruf an die Gläubigen, an die Feiernden. Im gewissen Sinn ist die ‚thysia logika‘ [sic!] im Christentum immer gegeben.“[321]

Der Text behandelt nun die Frage, worin der Opfercharakter der Messe bestehe und behandelt die verschiedenen Meßopfertheorien. Generisch werden diese eingeteilt in „Destruktions- und Immolationstheorien“ sowie „Oblationstheorien, die mehr personalistisch denken.“[322] Bei der Besprechung dieser Theorien geht der Text einzelne durch und hält zu eini-

---

315 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

316 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

317 Ebd.

318 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

319 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215.

320 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215.

321 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215.

322 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215.

gen einen ausdrücklichen Kommentar Ratzingers fest, weswegen wir diese Punkte hier ausführlicher festhalten.

Zuerst wird erklärt, daß die Destruktions- und Immolationstheorien“ auf Melchior Cano (1509–1560) und Gabriel Vásquez (1549–1604) zurückgehen. Im Text heißt es zu den Theorien wie folgt:

„Cano: Zunächst muß der Begriff ‚Opfer‘ im allgemeinen definiert werden, um dann feststellen zu können, ob alle Punkte auf das Meßopfer zutreffen. – Dieser Ansatz ist falsch.

Was ist Opfer?

Nach Cano ist das Opfer eine Anerkennung der Herrschaft Gottes über Leben und Tod.

Vasquez: Diese Anerkennung kommt nur durch eine Zerstörung zum Ausdruck, das [sic!] zum Wesen eines Opfers gehört. Zum Opfer gehört es, daß der Mensch eine Sache total aus seinem verfügbaren Bereich weggibt.

Später wurden diese Gedanken gemäßigt:

Wenigstens eine Veränderung muß vor sich gehen. Dieser Gedanke wird auf das Meßopfer angewandt.

a) Suarez († 1617): Bei der Messe muß eine Zerstörung da sein. Diese findet er bei der Zerstörung von den Substanzen Brot und Wein.

Bellarmin sieht die Zerstörung in der Kommunion gegeben.

Ratzinger: Diese Ansichten sind falsch, weil auch der Ausgangspunkt schon falsch ist. Die Zerstörung ist eine Zerstörung von Brot und Wein, d.h. wenn hier das Wesen der Messe wäre, wären Brot und Wein die Opfergaben. Es würde neben dem Christusopfer ein anderes Opfer aufgestellt werden.

b) De Lugo († 1660) und Franzelin († 1886) fordern keine Zerstörung mehr, sondern nur mehr eine Veränderung. Diese bestehe in dem Erniedrigungszustand Jesu in der Hostie und im Kelch.

Ratzinger: Die Veränderung bezieht sich hier wirklich auf die Opfergabe, auf Jesus. Die Theorie ist aber falsch, weil sie auf [sic!] einer falschen Ausdeutung der Realpräsenz ausgeht. Die Realpräsenz nimmt nichts von der Herrlichkeit des Herrn. Sie ist trotzdem ein neues Opfer neben dem Kreuzesopfer. Es wäre wieder eine neue Erniedrigung, eine neue Opferhandlung.

c) Lessius († 1623): Theorie der ‚mactatio mystica‘, mystische Schlachtung. In der Eucharistie werden ‚vi verborum‘ Leib und Blut des Herrn getrennt. So würde jedesmal ‚vi verborum‘ Christus getötet. Die Worte der Wandlung zielen also wirklich auf die Schlachtung Christi. Diese Schlachtung unterbleibe nur per accidens, da Christus leidensunfähig sei.

Ratzinger: Es kommt per accidens das Opfer nicht zustande. Wie kann man sagen, daß die Abendmahlsworte die Tötung Jesu in sich intendieren? Wer könnte denn diese Worte in den Mund nehmen? Einerseits hat man die Furchtbarkeit des Tötens Jesu herausgestellt, andererseits will man in den Worten der Wandlung die intendierte Tötung Jesu sehen. Hier ist das Wesen des Opfers falsch gesehen, das nicht im Tötungsakt besteht, sondern im freien Hinübergehen in den Vater (Denz 938).

2. Oblationstheorien

Sie sind das Werk der franz. Schulen. Dieser Auffassung hatten sich Möhler, Thalhofer, Klee und verschiedene andere angeschlossen.

Sie sieht das entscheidende Wesen des Opfers nicht in der dinglichen Veränderung der Gabe, sondern Opfer ist die personale Hingabe.

Der persönliche Hingabeakt Christi, indem er sich dem Vater im Gehorsam hingibt, macht das Wesen des Kreuzesopfers aus. Dieser Hingabeakt ist mit dem Kreuz nicht zu Ende gegangen, sondern dauert in alle Ewigkeit fort. Das Wesen der Messe bestehe irgendwie in der Teilhabe, bzw. im Gegenwärtigwerden dieses Hingabeaktes.

De la T a i l l e († 1933) versteht das Meßopfer als den von der Kirche vollzogenen Oblationsakt Christi. In der Messe gibt die Kirche den sich opfernden Herrn dem Vater hin.

L e p i n: Christus und Kirche zusammen vollbringen den Opferakt der Messe.

3. Verbindung beider Ansatzpunkte:

Kardinal B i l l o t wies darauf hin, daß die Messe kein in sich stehendes, sondern ein relatives Opfer ist. Die Messe als relatives Opfer ist Opfer dadurch, daß einerseits der seinserseits [sic!] blutige Opfervorgang des Kreuzes jetzt bildlich in der Doppelkonsekration dargestellt wird. Gleichzeitig mit dieser bildlichen Darstellung des einst geschehenen [sic!] wird Christus mit seinem persönlichen Hingabeakt die innere Seele dieses Opfers."[323]

Die Vorlesungsmitschrift sieht offensichtlich in der Mysterientheologie eine veränderte Sachlage bezüglich der soeben geschilderten Diskussion. Dazu präsentiert sie die Vorstellungen Odo Casels und im Anschluß daran Modifizierungen durch Gottlieb Söhngen. Die grundlegende Überlegung Casels faßt der Text wie folgt zusammen:

„Was die Messe selbst betrifft, nimmt er einen Kategorientausch vor. Zwischen Kreuz und Messe soll nicht das aristotelische Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehen. Das hätte ein Nebeneinander zur Folge. Sie müssen mit der platonischen Begrifflichkeit verstanden werden: Es obwaltet das Verhältnis der Teilhabe.

Die Messe ist das Gegenwärtig-werden des Kreuzesopfers selbst in der Weise der Teilhabe. Das Kreuz wird gleichsam als Bild wieder hingestellt, das Bild ist Teilhabe an der Wirklichkeit selbst"[324].

Das Problem, das sich nun ergibt, wurde bereits in der Allgemeinen Sakramentenlehre besprochen[325]: „Wer ist der Träger dieses Geschehens?"[326] Söhngen setzt in der Darstellung Ratzingers am Unterschied der Messe zu einem „sacrificium naturale"[327] dar. Im Gegensatz zu letzterem sei sie „Sakrament eines Opfers" und „[d]ie kennzeichnende Eigentümlichkeit des Sakramentes ist die Einung von Symbol und Wirklichkeit."[328] Söhngens weitere Gedanken dazu faßt der Text dann wie folgt zusammen:

„Bei der Messe genügt weder das Symbol allein, noch die Wirklichkeit allein. An reiner Wirklichkeit ist nur gegeben der erhöhte und verklärte Herr. Das reine Symbol sind die getrennten Gestalten von Brot und Wein. Auch sie allein sind noch nicht das Opfer. Das Opfer trägt sich genau im Schnittpunkt von Symbol und Wirklichkeit zu. Im Zusammentreffen von Symbol und Wirklichkeit liegt das Wesen des sakramentalen Opfers. Es gehört dem Bereich des Sinnbild-Wirklichen zu.

In der Eucharistie wird tatsächlich ‚vi verborum' im Brot nur der Leib, im Kelch nur das Blut gegenwärtig. Freilich in der natürlichen Verbundenheit wird der ganze Herr anwesend, aber diese natürliche Ungetrenntheit darf mit der sakramentalen Ebene nicht vermischt werden. Auf der zeichenhaften Ebene stellt sich das Opfer wirklich dar. Wenn es bloß Zeichen wäre, wäre es zu wenig. Dieses Zeichen erhält aber seinen vollen und umfassenden Sinn dadurch, daß der reale Christus passus mit seiner Opfergesinnung gegenwärtig ist.

323 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215-217.

324 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 217.

325 Der Text verweist auf §5 derselben.

326 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 217.

327 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

328 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

Der Leib des Opfers ist die sakramentale Trennung, die Seele ist die geistige Übergabe des Herrn.

Gegen Casel: Der einst historische Akt wird als sakramentaler Akt gegenwärtig.

Gegen Warnach: Das Heilsgeschehen ist gerade nicht überzeitlich, sondern zwischenzeitlich. Es steht zwischen der Kreuzestat des Herrn und der Übergabe an den Vater."[329]

Die Theorie Söhngens versucht eine Zusammenschau von Wirklichkeit (Kreuzesopfer) und Sakramenten (hier Meßopfer). Dabei ist sie eine Modifizierung der Lehre Casels, die eigentlich im Kern bestehen bleibt, wenn es einleitend über Söhngens Position heißt: „Die Messe stellt jetzt in mysterio hin, was einst in facto war."[330] Das Mysterium als Schleier des darin verborgenen Heilsgeheimnisses.

Zur Opfergabe faßt der Text folgendes zusammen, immer noch unter dem Hauptabschnitt der „Weiterbildung der Lehre Casels bei Söhngen"[331]:

„Opfergabe der Messe ist wiederum nicht allein das, was an reiner Wirklichkeit gegeben ist, der himmlisch verklärte Herr. Opfergabe ist auch nicht das, was an reiner Sinnbildlichkeit dargeboten wird. Opfergabe der Messe sind Leib und Blut Christi, wie sie sakramental, d.h. sinnbildlich als Opferleib und Opferblut dargestellt werden."[332]

Daraus leitet Söhngen gemäß der uns vorliegenden Darstellung seiner Lehre folgende Unterscheidung des Meßopfers vom Kreuzesgeschehen ab:

„Jetzt ist die Opfergabe der Messe auch Opferspeise und Opfertrank. Der Herr ist der gleiche [sic!], s stellt die gleiche Trennung von Leib und Blut wieder hin.

Diese Opfergabe der Messe ist jetzt Opfergabe Christi und zugleich auch der Kirche, sofern das darstellende Symbol von der Kirche beigesteuert wird. …

Die Messe ist nicht rein das Kreuzesopfer in sich selbst, sondern sie ist das Zugewendetsein des Kreuzesopfers zu uns. Sie ist partipatio am Kreuzesopfer."[333]

Als Konsequenz ergibt sich für ihn:

„Die volle Teilnahme am Kreuzesopfer geschieht letztlich im Mahl. Der Vollzug der Messe vollendet sich in der Mahlfeier. … Die Messe ist die Integration des Kreuzesgeschehens durch die reale Einbegriffung der Kirche."[334]

Schließlich wird auch die Frage des Opferpriesters nach derselben Logik behandelt:

---

329 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

330 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

331 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

332 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 219.

333 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 219.

334 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 219.

„Es genügt nicht das reine Symbol, das der irdische Amtspriester ist, es genügt aber auch nicht die reine Wirklichkeit, nämlich der Opferakt Christi. Der Opferpriester liegt auch hier wieder im Schnittpunkt von Symbol und Wirklichkeit. Der Priester der Messe ist Christus mit der Kirche, welch letzteres sich im Amtspriester sinnbildlich darstellt. In der Messe opfert Christus und es opfert auch die Kirche.

Der Amtspriester stellt einerseits Christus dar, das Haupt, andererseits stellt er auch die Kirche dar. Die Kirche ist damit nicht bloß nachträglich in das Opfer eingeschlossen … In der Messe wird die Kirche in den Opferakt Christi einbezogen. Das Wesen der Messe ist es, daß sie das der Kirche zugewandte, der Kirche gegenwärtige Kreuzesopfer ist.“[335]

Im Skript werden Konsequenzen aus diesen Gedanken festgehalten, wobei nicht klar ist, wer diese sich hier spiegelnden Aussagen formuliert hat, Söhngen oder der Dozent.

Die erste Konsequenz ist „ein ekklesiologisches Verständnis der Eucharistie“. Aus diesem kirchlichen Charakter ergibt sich „die notwendige Vollendung [sc. der Messe] im Opfermahl der Gemeinschaftsfeier und nicht als Privatandacht einzelner“. Schließlich formuliert der Text mit Blick auf die Ethik die Forderung:

„Es [sc. das Meßopfer] verlangt das Eingehen des mystischen Leibes, das Eingehen der Glaubenden in die Opfertat Christi, Mitleiden und Mitlieben des ganzen mystischen Leibes.“[336]

§ 29. DIE HEILSKRAFT DES MESSOPFERS[337]

Unter diesem Paragraphen werden zuerst die Opferzwecke der Messe behandelt, wobei gegen den eigens erwähnten Philipp Melanchthon (1497-1560) die Definition des Trienter Konzils angeführt wird:

„Die hl. Messe ist ihrem Zwecke nach nicht nur ein Opfer der Anbetung und Danksagung, sondern auch ein Sühne- und Bittopfer (De fide, Denz 950).“[338]

Dabei bekräftigt der Text, daß sich die Messe ihrem anbetenden Charakter gemäß allein an Gott richtet.[339]

Anschließend behandelt unsere Mitschrift ausführlich die fructus missae. Status quaestionis ist zunächst die Frage, ob die Messe die „schlechterdings genügende Gottesverherrlichung“ des Opfers am Kreuze „noch unendlicher machen“[340] wolle. Dazu präzisiert der Text:

---

335 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 219f.

336 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

337 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

338 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 221.

339 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 221.

340 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 221.

„Messe ist nicht Adduktion, sondern Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers für die Kirche und in die Kirche hinein, ist also die konkrete Hineinnahme der Kirche in den Kultakt des Herrn und in das Versöhnungsopfer des Herrn; die Messe will also nicht für Gott einen neuen Wert setzen.“[341]

Nun wird die Frage nach dem Sinn der „Privatmessen“ gestellt, „wenn die Messe eine Feier in der Ecclesia und für die Ecclesia ist“[342]. Dazu präsentiert die Vorlesungsmitschrift als erstes die gängige scholastische Begründung mit Hilfe der „fructus minsterialis oder medius oder specialis“[343], der „fructus generalis“[344] und der „fructus specialissimus“.[345]

In einem eigenen Abschnitt werden „[e]rgänzende Gedanken“ von Karl Rahner[346] vorgestellt und kommentiert, was wohl die Richtung der eigentlichen Lösung vorgeben soll.

Der Text faßt gemäß Rahner die oben genannte scholastische Lehre auf folgende Sätze zusammen:

„aa) Jedes Meßopfer besitzt als Meßopfer Christi einen unendlichen Wert und das unabhängig von der sittlichen Qualität der Feiernden. Daher möglichst viele Messen.

bb) Jedes Meßopfer hat ein [sic!] innerlich begrenzte Sühnewirkung, die ex opere operato geschieht und durch die Applikation lenkbar ist. Daher wieder viele Messen.

cc) Jeder darbringende Priester hat von seiner Darbringung einen fructus specialissimus, der nur ihm als dem Darbringenden zufällt. Daher wieder möglichst häufige Zelebration.“[347]

Dazu werden nun folgende Kritikpunkte vorgebracht, die wir hier trotz der Mängel im Ausdruck wegen ihrer Bedeutung dokumentieren:

„Die Messe setzt nicht je einen unendlichen Wert. Gewiß ist der Opferakt der Messe nicht schlechterdings unendlich mit dem des Kreuzesopfers (Casel), sondern die Messe ist Sacramentum des Kreuzesopfers. Insofern ist jede sakramentale Setzung etwas Neues. Das Sakrament hat selbst inneren Rang

341 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 221.

342 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 221.

343 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 221.

344 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 222.

345 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 222.

346 Der Text verweist auf kein konkretes Werk. Bis dato kam Rahner selbst mehrfach auf den Gegenstand zurück: Zuerst Karl Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer, in Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949), S. 257-317; ders. auch in Herder-Korrespondenz 4 (1949/50), S. 276-279. Ders., Wie oft soll man die Messe feiern? Zur Frage der Privatmessen. In: Orbis Catholicus (Wien) 3 (1950), S. 97; ders., Wie oft soll man die Messe feiern? Zur Frage der Privatmessen. In: Herder-Korrespondenz 4 (1949/50), S. 276-279. Dann erstmals in Buchform: Ders., Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg i.Br., Herder, 1951. Und nochmals ein Artikel: Ders., Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi. In: Zeitschrift für katholische Theologie 77 (1955), S. 94-101. Angeführt nach der Bibliographie Karl Rahner der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau (Stand 20. Dezember 2012) unter: http://www.ub.unifreiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersc.pdf (aufgerufen am 15. Mai 2013).

347 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 222.

> von der Sacra res her, die das Kreuzesgeschehen selbst ist, d.h. der innere Wert des Meßopfers als Gottes Verherrlichung ist kein anderer als der des Kreuzesopfers. Das Meßopfer setzt also keinen neuen Wert vor Gott, sondern es appliziert den vorhandenen Wert an und für die Kirche. Nicht gloria Dei ist die Norm, sondern die Kirche.“[348]

Der Einwand beruft sich also ausdrücklich auf Casel. Die Setzung des Neuen bei der Messe erfolgt nicht auf der Ebene des Opfers, sondern auf der Ebene des reinen Zeichens.

Der Text kommt nun wieder auf den fructus specialissimus zu sprechen:

> „Nach der spätscholastischen Theorie empfängt die Person den Fructus specialissimus aller Messen, nur muß sie sich in jede Messe hineinempfehlen.“

Dies kommentiert der Text mit der Forderung, „de[n] Vorgang nicht dinglich, sondern personalistisch zu denken“. Das bedeute, „die Kirche“ sei „gerufen, in das Kreuzesgeschehen personal einzutreten, in den ‚Transitus ex hoc mundo ad Patrem‘.“ Deswegen sei „die These vom Fructus specialissimus ein Arbeiten mit ungeeigneten Kategorien“.[349]

Der Text skizziert, in welche Richtung er sich eine Lösung vorstellt:

> „Weder die Vorstellung einer jeweils dinglichen, unendlich zu vermehrenden Gloria Dei, noch dinglich aufhäufender Meßopferfrüchte ist ganz unbedenklich. Der Wesenssinn der Messe ist vielmehr dieser, daß das Opfer Christi Opfer der Kirche wird.
>
> Die Messe ist so oft und nur so oft zu lesen, als dadurch einer, wenn auch noch so kleiner Ecclesia in einer sonst nicht daseiander [sic!, gemeint vermutlich: daseiender, Anm. S.C.] Weise die lebendige personale Teilnahme am objektiven Kultakt des Kreuzes ermöglicht wird.“[350]

Es ist im Skript nicht ganz ersichtlich, wessen Meinung bei diesem Abschnitt genau vorgetragen wurde. Beim nachfolgenden Punkt wird nun nämlich ausdrücklich auf Rahner verwiesen, seine These skizziert und kurz kritisiert, was beim obigen Punkt nicht erfolgt ist. Es könnte sich, weil es sich nach den Ausführungen zu Rahner nun um einen neuen Unterpunkt zur „Frage des Fructus specialissimus“[351] handelt und nachfolgend erst wieder auf Rahner verwiesen wird, einfach um Überlegungen des Dozenten selbst handeln, wie er ja auch die scholastische Lehre in der Regel kommentierend vorträgt. Dies ist wahrscheinlich, aber nicht mit letzter Sicherheit zu klären.

Der sich an diese Kommentierung anschließende Absatz mit Verweis auf Rahner und der Kritik an dessen Ansatz lautet:

---

348 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 222.

349 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

350 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

351 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

„R a h n e r: Das Opfer des Altares ist unter den allgemeinen Voraussetzungen physischer und moralischer Möglichkeit so oft und nur so oft zu feiern, als dabei und dadurch ein nach menschlichem Ermessen beachtenswertes Mehr an Devotio bei der Messe erreicht wird (stark individualistisch gefärbt! Beziehung zur Kirche ist außer Acht gelassen).“[352]

Nun wendet sich die Vorlesungsmitschrift der speziellen Frage der Meßstipendien zu:

„Der Stipendiengeber nimmt Teil am Heilswerk
aa) im Maß seiner eigenen Devotio, die sich in seiner Gabe ausdrückt,
bb) im Maße [sic!], in dem der Priester sich mit seiner Devotio der Anliegen der anderen annimmt.“[353]

Interessant sind die den theologischen Prinzipien folgenden Ausführungen, weil hierin wiederum auf eine Kritik Ratzingers an Rahner ausdrücklich verwiesen wird:

„Von da bedeutet das Scherflein der Witwe gleichviel wie die 100 Stipendien des reichen Mannes, weil dasselbe Maß von [sic!] Devotio aufgewendet werden muß.
R a h n e r geht noch einen Schritt weiter: Der reiche Stipendiengeber würde genau so vie [sic!] erreichen, wenn er für seine 100 Stipendien nur eine Messe lesen lassen würde.
R a t z i n g e r: Letzteres ist eine Überspitzung. Über das Moment der Devotio hinaus muß noch ein obj. Faktor veranschlagt werden. Das Stipendium ist Gabe für ein hl. Opfer. Es setzt damit die Oblatio der alten Kirche fort. Die Offerentes sind jene Ecclesia, die hier und jetzt in Vertretung der Gesamtkirche zum Relationsterminus der göttlichen Geheimnisse wird.
Wenn das Stipendium Fortsetzung der Oblatio ist, dann bedeutet das, daß dem Stipendiengeber in besonderer Weise die Würde zukommt, die einst den Offerentes zukam. Daß er aber einen Obex setzen kann, die [sic!] die Unwirksamkeit dieser zur Folge haben kann, ist klar (falsche subj. Gesinnung).“[354]

Wenn wir das Skript als authentischen Spiegel der Vorlesung in der rezeptiven „Brechung“ der Studenten fassen, dann scheint Ratzinger hier bemüht, die zu technische scholastische Unterscheidung der fructus missae mit einem Blick auf die Gedanken Rahners zu korrigieren.

Zentral dabei ist die Kirche. Es geht also vor allem darum, wie wir gesehen haben, „daß das Opfer Christi Opfer der Kirche wird“[355] und nicht um eine gnadenmathematische Spekulation, zu der manche scholastischen Auswüchse geführt haben dürften, vor allem in der pastoralen Rezeption.

Dieses Anliegen, die Kirche in den Mittelpunkt zu stellen, deckt sich wiederum mit der von Ratzinger damals wohl begünstigten Sicht der Mysterientheologie in der Modifizierung von Söhngen:

---

352 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

353 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

354 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

355 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

„Die Heilstat wird vom Kultsymbol nicht unabhängig vom Empfänger gegenwärtig, sie wird vielmehr im Empfänger, als einem Teil des mystischen Leibes vergegenwärtigt.“[356]

Dabei ist Ratzinger die Rahnersche Lösung, die Einbeziehung des Gläubigen in das Opfer allein auf der Ebene der devotio zu fassen, zu individualistisch und subjektiv. Er behauptet demgegenüber eine objektive Ebene, die er dann dadurch begründet, die Stipendiengeber nähmen die Rolle der Opfernden ein. Dies knüpft historisch an die Offerentes der Frühzeit an, die durch ihre materielle Gabe einerseits das Opfer ermöglichten, andererseits ihre Einbeziehung in den Opfervollzug durch die Gabe zum Ausdruck brachten. Die subjektive Beschaffenheit (sei es z. B. die mangelnde devotio) kann hier negativ-verhindernd wirken.

Ratzinger verweist hier auf eine objektive Ebene und ein objektives Eintreten in den Vollzug des Meßopfers, die auch notwendig ist, will man das Meßopfer überhaupt begründen. Rahners Begründung auf der Ebene der Devotio reduziert das Meßopfer ins Subjektive und stellt es auf das Niveau eines pium exercitium. Wie genau diese objektive Hineinnahme aussieht, deutet Ratzinger über den Begriff der offerente nur an, ohne die Wirkung gnadentheologisch näher zu fassen, woran ihn wohl die ungenügenden scholastischen Theorien hinderten. Faktisch wendet der Text übrigens den Ausdruck Ecclesia auf die konkrete Gemeinde an.

3. Teil: DIE EUCHARISTIE ALS MAHLSAKRAMENT

§ 30. SPENDER UND EMPFÄNGER DER HL. KOMMUNION.[357]

In diesem Paragraphen formuliert der Text als Prinzip:

„Das Wesen der Messe ist die Participatio am Kreuz. Dies [sic!] vollendet sich im Mahlgenuß.“[358]

Der Text schildert die Geschichte der Kommunionpraxis in der Kirche, wo ein „Umbruch … seit dem 13. Jhrh.“ unter prinzipieller Wahrung der Kontinuität und „[in] der Gegenreformation … der Bruch“ ausgemacht wird, Entwicklungen, durch die die Kommunionspendung von der Messe getrennt wurde. „Erst die Liturgische Bewegung hat wieder eine Wende gebracht.“[359]

---

356 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

357 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 224.

358 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 224.

359 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 224.

Interessant sind einige Sätze, die im Ganzen der historischen Schilderung dem Leser wie kommentierende Zwischenbemerkungen des Dozenten erscheinen:

> „Die Communio ist der Wesensinhalt der Kirchengliedschaft. … Kommunion ist nicht Anerkennung für besondere Verdienste, sondern Gnade.“[360]

Der Text fordert die Einheit von sakramentalem und geistigem Empfang der Kommunion:

> „Die sakramentale Kommunion soll und muß geistige Kommunion sein. … Bloße geistige, [sic!] oder bloß sakramentale Kommunion bleiben leer.“[361]

Zum Kommunionempfang erwähnt der Text. daß unter Umständen in der römischen Frühkirche „auch von Laien“[362] die Krankenkommunion gespendet wurde, ohne einen konkreten Verweis zu bringen. Weiters erwähnt er die in der Frühzeit nachweisbare Handkommunion, ohne diese allerdings näher zu erläutern. Wichtiger schien ihm der pastorale Hinweis: „Nicht die Berührung mit der Hand macht unrein, sondern mit dem Geist, der nicht rein ist.“[363]

§ 31. HEILSWIRKUNG UND HEILSNOTWENDIGKEIT DER HL. KOMMUNION[364]

Hierbei faßt der Text die wesentlichen Wirkungen des Kommunionempfangs im Gnadenstand zusammen, wobei wiederum der dynamische und der damit verbundene ekklesiologische Aspekt betont werden, obwohl der individuelle Aspekt interessanterweise zuerst kurz genannt wird:

> „Die Heilswirkung der Eucharistie besteht zunächst in einer Vertiefung und Verinnerlichung der Gemeinschaft mit Christus selbst und dann eine vertiefte Gemeinschaft mit seinem mystischen Leib. Die Einverleibung in den mystischen Leib des Herrn ist die eigentliche res sacramenti. Einverleibung in den mystischen Leib Christi heißt dann Wachstum in der Agape. Wachstum in der Agape ist zugleich Wachstum in der Gnade.
>
> Hineinwachsen in den mystischen Leib ist Hineinwachsen in Christus und Hineinwachsen in den dreifaltigen Gott. Umgekehrt bedeutet das ein Herauswachsen aus dem Bereich der Sünde. Eucharistie ist Sündenvergebung, Verzeihung lässlicher Sünden und Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen.
>
> Die Eucharistie ist beginnende Vereinigung mit der ewigen Liebe.
>
> Die Väter haben die eschatologische Bedeutung der Eucharistie besonders auch auf den eucharistischen Leib ausgedeutet.

---

360 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 224.

361 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 225.

362 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 225.

363 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 225.

364 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 226.

> Eucharistie ist die Eingliederung in den Auferstehungsleib des Herrn, ist Einfügung in den auferstandenen Leib und ist notwendig Einfügung in das Auferstehungsgeschehen selbst und damit Beginn der Auferstehung.“[365]

Hier wird also neben dem schon bekannten ekklesiologischen Grundcharakter der Eucharistie auch die Auferstehungswirklichkeit betont. Eucharistie verweist demnach auf die Auferstehung und schenkt Anteil an ihr.

Bei der Frage, „[d]ie hl. Kommunion für andere aufzuopfern“ wird auf den „persönlichen Vollzug“[366] des Geschehens verwiesen und eine zu verdinglichte Sicht abgelehnt. Aber hinter dieser Praxis sieht der Text auch etwas Gutes, was dem ekklesialen Charakter geschuldet ist, der hier nochmals sehr deutlich formuliert wird:

> „Man darf die persönliche Auffassung nicht zum Individualismus zuspitzen. Ich vollziehe die Kommunion in der Verflochtenheit mit dem ganzen mystischen Leib des Herrn. Die Menschen sind eine Einheit. In mir als dem Kommunikanten sind die anderen Menschen, meine Brüder mit präsent. Man kann seine allgemein stellvertretende Funktion präsentieren. Besser ‚Fürbitte‘ statt ‚Aufopferung‘.“[367]

Ähnlich argumentierte schon sein Lehrer Schmaus.[368]

Auch die „Heilsnotwendigkeit der Eucharistie“[369] wird nicht gnadentheologisch, sondern ekklesiologisch begründet. Sie „ist ganz mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche identisch. In der Kirche sein heißt ja, Kommunizieren.“[370]

b Würdigung des Textes

Auch bei dieser Vorlesungsmitschrift können wir davon ausgehen, daß es sich um eine authentische Wiedergabe dessen handelt, wie seine Studenten den jungen Joseph Ratzinger in der Vorlesung verstanden. Dabei ist der Text, von den wenigen etwas verwirrenden oder unausgeglichenen Stellen, auf die hingewiesen wurde, insgesamt logisch aufgebaut und vom Verständnis her gut nachvollziehbar. Einige Schwächen des Ausdrucks verhindern, daß man jedes Wort darin abwägen könnte.[371] Dennoch scheint er ein getreues Zeugnis der prin-

365 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 226.

366 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 226.

367 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 227.

368 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941, 271f.

369 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 227.

370 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 227.

371 Vgl. etwa den Ausdruck des Messe-lesens in: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

zipiellen Gedanken der Vorlesung vorzuliegen. Zuweilen hat man den Eindruck, didaktische Hilfserklärungen seien wörtlich mitgeschrieben worden. Auch die teilweise vorhandenen Kommentierungen, die eine Aussage in einen größeren Rahmen heben, ohne diesen zu entfalten, weil er nicht das Thema ist, deuten auf eine wörtliche Mitschrift in den Bereichen, wo zugleich ein guter sprachlicher Ausdruck bezeugt ist.

Aufs Ganze gesehen ist deutlich geworden, wie sehr die Vorlesung von der Liturgischen Bewegung im allgemeinen und von der Mysterientheologie im besonderen geprägt ist, wobei sämtliche Gedanken im scholastischen Rahmen präsentiert werden. Dabei versucht der Text, gewisse Einseitigkeiten der scholastischen Diskussion zu überwinden, ohne die Scholastik selbst wirklich in Frage zu stellen. Im Unterschied zu herkömmlichen neoscholastischen Manualien wird die Exegese an vielen Stellen in den Befund einbezogen. Der Dozent leitet oft einen Sachverhalt oder eine Sachbedeutung aus der Hl. Schrift ab statt sie einfach nur als kontextlosen „Schriftbeweis“ zu gebrauchen.

Die Eucharistie wird verstanden auf dem großen Hintergrund des Verhältnisses von Sakrament und Heilstat, wobei die innere Zuordnung beider zueinander aufgezeigt werden soll. Wiederum wird der Modifizierung der Mysterientheologie durch Gottlieb Söhngen ein breiter Raum gegeben. Hier sieht der Dozent wohl die Lösung der für die Meßopferlehre noch offenen Fragen.

Ebenso kommen prinzipielle Überlegungen Karl Rahners zum Tragen, die von ihrem Anliegen her positiv aufgegriffen werden, wenn der Dozent sie auch in wesentlichen Punkten hinterfragt und kritisiert.

Zudem ist der Einfluß des Denkens von Joseph Pascher greifbar, vor allem, was die Darstellung der Diskussion um die Grundgestalt der Messe betrifft, aber auch in dem deutlichen Schwerpunkt, den die Vorlesung überhaupt auf den Mahlcharakter der Eucharistie legt.

Die Vorlesung zielt bei der Lösung der vorgestellten Fragen und Probleme auf eine Synthese, die sich aus den prinzipiellen Anliegen der Liturgischen Bewegung einerseits und dem personalistischen Ansatz andererseits als eine neue Synthese ergibt.

Bei allem ist die Vorlesung bemüht, in bezug auf die Meßopferlehre das Konzil von Trient als definitive Aussage des Magisteriums zu würdigen und sämtliche Überlegungen in Einklang damit zu bringen.

Die dogmatische Lehre wird stets, auch dies ein eindeutiger Hinweis auf Joseph Ratzinger, in ihrer existentiellen Bedeutung, vor allem für Spiritualität und Frömmigkeit erfaßt, analysiert und präsentiert.

Die Meßopferlehre wird im Kern damit umschrieben, daß es darum gehe, „daß das Opfer Christi Opfer der Kirche wird.“[372]

2.1.3 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel I)

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter „Skripten, übersandt von Manuel Götz“ archiviert.[373] Zum Gesamteindruck siehe die Charakterisierung des Skriptes der allgemeinen Sakramentenlehre, I. Teil.

Das Skript hat die Bemerkung: „Ekklesiologie (WS 1956 / 57 Dr. Ratzinger)“[374]

Wie im Eucharistietraktat angegeben, sind für die Kulttheologie auch die Paragraphen 4 und 5 der Ekklesiologievorlesung von Bedeutung. Es handelt sich um „§ 4: Die Entfaltung des Kirchenbegriffs bei den Vätern[375] und § 5 Die Ekklesiologie Augustins und ihr mittelalterliches Mißverständnis.“[376]

Ergänzend dazu halten wir noch einige Bemerkungen aus der Behandlung des paulinischen Leib-Christi-Begriffs fest. Dabei geht die eigentliche Stoßrichtung der Aussagen über unser Thema hinaus, indem vom Leib-Christi-Begriff her auch die Begriffe Rechts- und Liebeskirche verstanden werden und eine Definition der Kirche allein als Volk Gottes zurückgewiesen wird. Diese Aussagen aber gipfeln in einer vorläufigen Definition von Kirche, die stark kulttheologisch bestimmt ist. Deswegen geben wir hier den weiteren Kontext dieser Definition wieder:

> „Der Leib-Christi-Begriff führt zu keiner Trennung von Rechtskirche und Liebeskirche! Der Begriff ‚mystischer Leib C.‘, der nach dem ersten Weltkrieg entstand, läßt allerdings eine solche Trennung schon zu. Wer aber Kirche vom corpus verum her versteht, findet keinen Bruch, sondern die

[372] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

[373] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57.

[374] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 1.

[375] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 31

[376] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 37.

> Einheit von innen und außen, die sichtbar hingestellt ist. Wir können sogar sagen: ‚Volk Gottes' ist ein ‚Allerweltswort'; Volk sagt nichts über die Eigenart dieses Volkes aus, das doch ganz anders ist als alle Weltvölker. Wer ‚Kirche' vom Volkbegriff [sic!] her konstruieren möchte, der ist in Gefahr, das Eigentümliche dieses Volkes zu verwischen und zu zerstören. Es droht Gefahr, daß er das Innere dieses Volkes übersieht und eine profane Körperschaft aus der Kirche macht. Die Zweiheit und die Einheit (von Recht und Liebe) kommt im Volkbegriff [sic!] nicht zum Ausdruck, auch nicht im Begriff des corpus mysticum, aber im recht verstandenen Begriff des corpus verum.
>
> Vorläufige Definition:
>
> Kirche ist jene Gemeinschaft, die in der sichtbaren hierarchisch geordneten Kultversammlung ihr Wesen als Leib Christi betätigt und erfüllt."[377]

Als zum Teil kommentierte Literaturangaben finden sich im Text:

> „Wickenhauser: ‚Die Kirche als der myst. Leib Christi nach dem Apostel Paulus' Münster 1937
>
> H. Schlier ‚Christus und die Kirche im Epheserbrief' Tübingen 1930
>
> Franz Mussner (wendet sich gegen Schlier): ‚Christus das All und die Kirche' Trier 1955
>
> L. Daimel (Richtung Koster!) ‚Leib Christi' Wiesbaden 1937
>
> F. Jürgensmeier: ‚Der Mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik' Paderborn 1936 (6. Aufl.)
>
> Odo Casel: ‚Die Kirche als Braut Christi' in ‚Theologie der Zeit' Folge 2-3/91-111 Wien ca. 1937
>
> Kittel unter ‚orkos', ‚akrogonaion', ‚lithos', ‚ekklesia'."[378]

§ 4. Die Entfaltung des Kirchenbegriffs bei den Vätern.[379]

Die Vorlesungsmitschrift hebt die Bedeutung des Kirchenbegriffs bei den Vätern ins Relief, weil sich an ihnen zeigen würde,wie sich die Kirche der nachapostolischen Zeit zur Urkirche verhalte:

> „Das Problem konzentriert sich auf den Bruch! Wenn kein Bruch stattgefunden hat, dann ist die katholische Kirche die legitime Fortsetzerin dessen, was Christus damals getan hat."[380]

I) Assumptio hominis

1) Der Urmenschmythos[381]

Der Text geht von einer Untersuchung des „gnostischen Urmenschenmythos" aus, womit er die patristische Hermeneutik der „Einheit zwischen Kirche und Christus"[382] eröffnen will. Diesen Mythos faßt er wie folgt zusammen:

---

377 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 26.

378 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 31.

379 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 31.

380 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 31.

381 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 32.

382 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 31.

„Auf der einen Seite gibt es also den stofflichen Leib, von dem die einzelnen Menschenleiber Teile sind, in denen die Einzelseele [sic!] gefangen sind. Auf der andern [sic!] Seite gibt es den einen pneumatischen Leib, von dem unsere Seelen Teile sind und in den sie wieder hineinvereinigt werden sollen. Der Mensch steht also in einem großen kosmischen Zusammenhang.

Fall und Erlösung der pneumatischen Lichtseele sind hier an die Gestalt des Urmenschen gebunden. Dieser Urmensch ist somit Geist, ein gottartiges Wesen. Er ist der Mensch schlechthin, ‚die große Seele' dh. er ist dieser Pneumaleib. … All diese Einzelseelen sind die Glieder dieses Urmenschen. während das Haupt noch oben ist … Die Erlösung besteht darin, daß das Haupt seine Glieder wieder versammelt [sic!] in die Einheit seines Leibes."[383]

Die Väter nun lehnten den Dualismus ab, behielten aber „den Grundgedanken, die Versammlung in die Einheit".[384]

Der Text verweist auf ein konkretes Beispiel der Namensdeutung des ersten Menschen Adam durch Augustinus.

Hier ist der uns vorliegende Text stark von den Erkenntnissen Henry de Lubacs geprägt, der auch am Ende bei der weiterführenden Literatur angegeben wird. De Lubac führt ebenso das Beispiel des Augustinus an und faßt hier die Grundgedanken der Schöpfungstheologie vieler Väter in diesem Punkt mit den Worten zusammen:

„Und entsprechend gibt Augustin in einem symbolischen Abschnitt, aus dem man noch das Echo eines alten Mythus [sic!] heraushören kann, eine ähnliche Deutung [sc. wie Beispiele zuvor]: Nachdem er die vier Buchstaben von Adams Namen mit den Anfangsbuchstaben der griechischen Bezeichnungen für die vier Himmelsrichtungen in Beziehung gesetzt hat (Anatole, Dysis, Arktos, Mesembria), fügt er hinzu: ‚Adam selbst ist also jetzt über die ganze Erde hin verstreut. Einst an einen einzigen Ort gesammelt, ist er gefallen und hat, sich gleichsam zerschlagend, die ganze Erde mit seinen Trümmern bedeckt.'"[385]

Die Vorlesungsmitschrift arbeitet aber stärker und viel ausführlicher den hinter dem patristischen Denken stehenden Mythos als Verstehenshintergrund heraus.

Der Kern des patristischen Denkens selbst ist:

„In Christus wird diese in der Adamssünde verlorene Einheit der Menschen real wiederhergestellt, indem in Christus eine durchaus realistische Einheit aller Menschen geschaffen wird."[386]

---

383 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 32.

384 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 32.

385 Henry de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln [3]1992, 31. Das Augustinuszitat wird in FN 29 angegeben: In psalm. 95, n. 15 (P. L. 37, 1236).

386 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

2) Inkarnation als assumptio hominis.[387]

In einem nächsten Schritt verweist der Text auf die aus den obigen Grundlagen folgenden Konsequenzen für die Lehre von der Menschwerdung Gottes:

> „‚Christus assumpsit hominem' heißt: Christus wurde nicht nur ein individueller Mensch, sondern er nahm die Menschheit an. Wenn wir nun denken, daß wir an einem Universale ‚Mensch`partizipieren, dann hat Christus, als er Menschwurde [sic!], mit dem Universale uns selbst in Gott hineingezogen. … Man kann mit gewissen Einschränkungen von der Idee einer Kollektivinkarnation sprechen. Dh. Wir alle waren schon realiter in Christus enthalten und lebten in ihm."[388]

Von diesen letzten Gedanken her widerlegten die Väter solche Bibelstellen, die der Arianismus beanspruchte, um das vermeintlich Geschöpfliche des Logos auszudrücken.[389]

Interessant ist die ausführliche abschließende Deutung dieses Denkens, von dem eine Teil hier dokumentiert werden soll.

> „Es ist klar, daß diese Theorie für sich allein ungenügend ist und die Einheit mit Christus nicht erklären kann. Aber wenn wir auch manches abstreifen müssen, was durch die damalige Metaphysik bedingt war, so ist nicht zu bestreiten, daß eine Reihe von durchaus biblischen Gedanken gesagt wurde. Was Paulus mit dem Stammvatergedanken usw. gesagt hat, kommt in der Assumptio ... zur Aussage, nämlich daß wir Christen wirklich corpus Christi verum sind, daß Christus erst mit uns zusammen der Christus totus ist, daß er tatsächlich seine Sinnerfüllung mit den Christen erfährt. Ferner ist wichtig, daß die Bezeichnung ‚caput' den Herrn nicht aus dem Leib ausklammert, sondern gerade mit dem Leib zusammenschließt, daß er nicht neben uns, sondern mit uns einer ist. Ferner ist wichtig, daß er uns schon in sich trug dadurch, daß er den ‚Menschenstoff' annahm. Christus hat keimhaft die Menschheit in sich getragen. Und schließlich ist unsere Einpflanzung in ihn letztlich dadurch erst möglich geworden, daß er zuerst unser Dasein implizit übernommen hat.
>
> Wenn wir jetzt unseren Standpunkt gegenüber den Vätern formulieren, dann können wir sagen:
>
> Christus war individueller Mensch, nicht bloß allgemeiner Menschennatur! Diesen Satz darf man nie preißgeben! Mit den Vätern können wir aber sagen: Indem er das individuelle Menschsein übernahm, übernahm er zugleich doch real das eine Menschenwesen, das die Bibel ‚Adam' nennt, was nicht bloß eine begriffliche, sondern auch eine wirkliche reale Einheit besagt."[390]

Spirituell reich und auch in einem gewissen Sinne Grundlage für den Kult des Neuen Bundes sind dann besonders diese Aussagen:

> „Es gibt zunächst einmal eine reale Inexistenz aller Menschen in einander [sic!]. Nur so werden die Begriffe von Erbsünde und Erlösung voll verständlich. … Es gibt auch eine reale Inexistenz in Christus. Indem Christus überhaupt Menschsein annahm, hat er nicht eine in sich geschlossene Monade aus der Natur herausgezogen und in die Wesensmitte Gottes hineingestellt, sondern er hat die Menschheit selbst (die eine Einheit ist) in eine neue Relation zu Gott hineingezogen."[391]

---

387 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

388 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

389 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

390 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

391 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34f.

II) Die geschichtliche Verwirklichung des Leibes Christi .[392]

Die Vorlesungsmitschrift widmet sich nun der „Verwirklichung des Leibes Christi“[393], die gemäß den Kirchenvätern sich über „einen sakramental-ethischen Weg“[394] vollziehe, was am Beispiel der Lehre des Johannes Chrysostomus (345/47-407) aufgewiesen wird.

1) Der sakramentale Weg.[395]

Dabei ist zunächst die Eucharistie grundlegend. Ausgehend von 1 Kor 10-17 wird mit Chrysostomos auf die Bedeutung von „‚koinonia‘" verwiesen:

> Paulus wollte mehr sagen als Teilhabe, er wollte eine innige Berührung, eine synápheia ausdrücken. Unsere Berührung geschieht nicht nur durch Teilhabe, sondern wir gewinnen Anteil durch die Form der Vereinigung (henosis). Wie nämlich jener Leib mit Christus, dem Logos vereint ist, so werden wir durch dieses Brot mit diesem Logos, dem Christus vereint.“[396]

Für die Kirche bedeutet dies:

> „Vom eucharistischen Geschehen her wird die Kirche corpus verum. Geschichtlich kommt die Christusleibschaft so zustande: Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wir [sic, gemeint: wird, Anm. S.C.] in der Eucharistie real verwirklicht. … Die Kirche ist Leib Christi, sofern und weil die das Sakrament des Christusleibes feiert und von daher selbst Leib Christi wird.“[397]

In diesem Sinne wird bereits „zwischen Paulus und den Kirchenvätern … eine echte Kontinuität“[398] ausgemacht.

2) Sakrament und Leben[399]

Das bisher Gesagte wird gemäß dem Skript von den Kirchenvätern „noch in ganz paulinischem Sinn auf unser Leben“[400] ausgeweitet:

---

392 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 35.

393 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 35.

394 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 35.

395 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

396 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

397 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

398 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

399 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

400 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

„Chrysostomus sagt weiter: Wenn wir alle vom selben Christus her existieren und das gleiche sind, warum zeigen wir dann nicht auch die gleiche Agape und werden nicht in der Agape eins! Chry. meint, eine solche umstürzende Tatsache, daß wir real eins sind im Pneumaleib des Herrn, ist ein Geschehen, das sich faktisch auswirken muß [Punkt vergessen, Anm. S.C.]. Wenn es das Wesen der Eucharistie ist uns untereinander real zu vereinigen, dann heißt dies, daß Eucharistie gar nie bloß Ritus und Liturgie sein kann, sondern daß die eigentliche Liebe des chrl. Alltags ein Wesensteil der Eucharistie ist.“[401]

Insofern kann der Text als Resümee sagen:

„Die eigentliche christliche Liebe ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und so vollendet sich erst in ihr das Leib-Christi-Sein und das Wesen des Christentums.

Hier ist der Begriff der Liebe ganz im Sichtbaren verankert. Das Wesen des Christentums ist gerade diese Zweieinheit von Spirituellem und konkret Faßbarem (Amt und Liebe!)“[402].

Im Text finden sich an dieser Stelle die folgenden Literaturangaben:

„E. Mersch:	‚Der mystische Leib Christi‘ Loewen	1936 2. Afl.
	‚Theologie des myst. Leibes‘	1946
Lubac:	‚Katholizismus als Gemeinschaft‘ Einsiedeln	1943
Urs von Balthasar:	‚Aug. dasAntlitz [sic!] der Kirche‘	1955
Ferner:	Ratzinger und Wickenhauser (232-240-Urmenschmythos!).“[403]	

Es ist unschwer zu erkennen, daß diese Überlegungen in der Wirklichkeit des Corpus Christi Mysticum die Grundlage für das Liturgieverständnis der Kirche bieten. Interessant ist die Formulierung des „eucharistischen Geschehens“, womit einem statischen Verständnis der Eucharistie gewehrt wird. Bei allem ist Ratzinger geprägt von seiner Dissertation über Augustinus.

§ 5. Die Ekklesiologie Augustins und ihr mittelalterliches Mißverständnis

I) Die Ekklesiologie Augustins.

1) Anlaß und Voraussetzung des Werkes ‚De Civitate Dei‘[404]

Mit diesem Paragraphen wird ein Thema erörtert, das im engsten Zusammenhang mit der Dissertation von Joseph Ratzinger steht. Dabei zeichnet der Text zuerst einmal den geistesgeschichtlichen Hintergrund von „De civitate Dei“ des hl. Augustinus nach. Dabei wird

401 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

402 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

403 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

404 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 37.

auch das antike Verständnis der civitas erläutert, was durchaus kulttheologische Bedeutung hat.

> „Die antike Polis war wesentlich eine religiöse Größe. Die civitas war nicht nur der Ort des politisch-sozialen Daseins, sondern auch der Ort des religiösen Daseins. … Die polis (civitas) ist wesentlich Kult-polis.“[405]

Von Bedeutung ist dabei auch der Verweis darauf, daß Augustinus mit der Aneignung der Polis-Vorstellung kein Neuland betritt. Dazu seien einige wenige Sätze aus den diesbezüglichen Ausführungen des Textes zitiert:

> „Der Begriff ‚ekklesia‘ kennzeichnet schon die Kirche als polis tou theou … Das AT stand ja letztlich auch auf der Polisstruktur der Antike. … Der Strukturform nach gehört also Israel auch zur Poliskategorie.
>
> Im NT geschieht folgendes: Die Kirche wird als das neue Gottesvolk verstanden. Dafür kann man auch sagen, daß die Kirche das neue Jerusalem darstellt.“[406]

Soviel also zum Hintergrund der Entstehung von Augustinus` Gottesstaat.

2) <u>Der neue Kirchenbegriff</u>[407]

Der Text der Vorlesungsmitschrift fragt nun tiefer, nämlich nach der Legitimität einer solchen Vorgangsweise, wobei darauf wird, daß der Kirchenvater die Poliskategorie nicht ununterschieden anwendet: „Die Kirche wird ‚mystice‘ eine civitas genannt.“[408] Dabei gilt:

> „Die Kirche verhält sich nun zu diesem alten Jerusalem und zu allen poleis der Welt wie der Geist zum Buchstaben ... Das Polissein [sic!] der Kirche liegt also auf einer ganz anderen als dasjenige der Weltpoleis. Die Kirche kann gar nicht mit den Weltpoleis in Konkurrenz treten, weil sie auf einer ganz anderen Seinsstufe lebt. Die poleis der Welt sind sarx, die polis tou theou ist pneuma!“[409]

Obwohl der Text so sehr im Sinne des hl. Augustinus die Verschiedenheit der Kirche von den antiken Stadtstaaten hervorhebt, weist er doch auf einen wichtigen gemeinsamen Punkt hin: „Worin besteht diese Analogie? Darin, daß das Wesen beider civitates … der Kult ist.“[410]

---

405 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 37.

406 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 38.

407 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 38.

408 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 38.

409 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

410 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

Der Text verweist darauf, wie Augustinus dazu einen anderen Begriff synonym gebraucht, nämlich „populus“[411]. Diesen Begriff definiert er als eine „Gemeinschaft in den Dingen, die sie zusammen liebt“[412]. Daraus ergibt sich gemäß unserem Text

> „de[r] Kern der Dinge...: Die beiden Staaten sind zwei Gemeinschaften mit z w e i e r l e i Liebe. … Das heißt im einzelnen: Zwei Grundformen der Liebe: Caritas als Wesensform des Gottesvolkes und die Cupido, die die Wesensform des Nichtgottesvolkes, der Weltvölker ist. … Der Gottesstaat ist also die Gemeinschaft der Caritas. Für Augustinus wird die Caritas (die wir heute Agape nennen) der einzige Kult der Christen. der einzige wahre Kult, den es überhaupt gibt. Nur der Mensch, der in der Caritas steht und selbst Caritas wirkt, ist eine wahre Gottesverehrung.“[413]

Dabei beschreibt der Text auch das Wesen dieser Caritas. Diese sei „keine private Gesinnung, sondern faktisch mit unserem Insein in Christus identisch“[414]. Der Weg zu letzterem ist der weiter oben beschriebene sakramentale. In diesem erscheint „die sichtbare Eucharistiefeier“ als „die conditio sine qua non der caritas“[415]. Letztere wird dargestellt als die „wahr[e], sich selbst hingebend[e] und damit freimachend[e] Caritas, die eine Liebe von Gott her und zu ihm zurück ist“.[416]

Die Kirche selbst wird demnach also wesentlich als kultische Wirklichkeit verstanden und erfahrbar:

> „Kirche ist Volk Gottes, weil sie Leib Christi ist, weil sie im Leib Christi existiert. Damit ist klar, daß in re et veritate nur diejenigen civitas Dei sind, die die caritas haben, daß aber von außen her gesehen alle diejenigen ihr angehören, die Kommunikanten sind.“[417]

Wir stoßen hier eindeutig auf Erkenntnisse, die Ratzinger sich in seiner Dissertation erarbeitet hat.

---

411 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

412 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

413 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

414 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

415 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

416 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

417 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

3) Kirche und Welt[418]

In den abschließenden Bemerkungen erklärt der Text nochmals genauer die Konsequenzen für die Frage der Kirchengliedschaft. Hier führt er dann auch die Opferdefinition des Kirchenvaters aus seinem „Gottesstaat“ an. Dieses Resümee sei als Ganzes dokumentiert:

> „Die Kirche ist für Augustinus die ‚civitas Dei cuius sacrificium est multi unum corpus in Christo‘ = die Kirche ist polis Gottes sofern in ihr tatsächlich der allein wahre Kult Gottes auf dieser Erde Gestalt angenommen hat. Der Kult ist die Liebe, die sich in unserem Einssein im Christusleib vollzieht. Die Kirche ist demnach Kultvolk Gottes, sie ist Volk Gottes im Leibe Christi.
>
> Augustinus hat scharf aufgedeckt, daß es in der Kirche Schein und Sein gibt. Man kann zur Eucharistie gehen, wenn aber die Agape fehlt, dann gehört man nicht zum Volk Gottes. Die Scheidung erfolgt erst in der Parusie. Die sichtbare Kirche ist die Epiphanie der unsichtbaren und wahren Kirche, mit der sie aber nicht identisch ist, die aber doch in ihr – und nur in ihr – zugänglich wird.“[419]

II) Die Umdeutung Augustins im Mittelalter.[420]

Der Text widmet sich zuvor dem Mißverständnis dieser Gedanken im Mittelalter im Hinblick auf die Staatstheorie, ein Denken, das faktisch auf eine Identifizierung von Kirche und Welt hinauslief[421], was auszuführen nicht im unmittelbaren Fokus dieser Arbeit liegt und deswegen hier übergangen werden kann.

Eine andere hier ausführlich geschilderte Entwicklung im Mittelalter hingegen, die mit der Politisierung der Kirche[422] im Zusammenhang steht, ist auch für uns von Interesse:

> „An die Stelle des Corpus Christi trat das corpus Christianum, dh. an die Stelle derjenigen, die sich als der wahre Körper Christi verstanden haben, tritt nun die Körperschaft der Christen. Dieser Vorgang ist deswegen besonders bedeutsam, weil damit die wahre Wesensmitte der Kirche, die Eucharistie, nicht mehr als Wesensmitte bewußt ist. Körperschaft der Christen ist ein rein juristischer Begriff, den ein Sakrament nur durcheinanderbringen könnte. Das Sakrament wird daher auf eine andere Stelle gerückt. Die Eucharistie wird zu einem Sakrament unter andern [sic!]
>
> Es ergibt sich aber eine noch deutlichere Wende im Eucharistieverständnis: Die Kirche, die sich nicht mehr als eschatologischer populus Dei versteht, die nicht mehr darandenkt [sic!], daß sie zwischen den Zeiten existiert, - denkt immer mehr daran, daß sie selbst Reich Gottes auf Erden geworden ist. Wenn aber die Kirche Reich Gottes auf Erden ist, dann muß auch der Regent, Gott, auf dieser Welt seinen Thron aufgeschlagen haben. So wird die Eucharistie als der gegenwärtige Thron Gottes auf dieser Erde verstanden. Es entsteht eine neue Eucharistiefrömmigkeit, die nicht mehr den Leib Christi als Mitte unserer Gemeinschaft versteht, sondern als das thronende Gegenüber, das man anbetet.“[423]

---

418 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

419 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 42.

420 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 42.

421 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40f.

422 Thomas von Aquin habe zumindest „mit seiner Naturrechtslehre die ärgsten Gefahren abgefangen. … Thomas hat aber nur die Gefahr einer Totalpolitisierung der Kirche abgewendet“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 45.

423 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 44.

Hier decken sich also die Überlegungen mit dem, was im Eucharistieskript zum Übergang zur Schau-Frömmigkeit und zur Theologie des Kirchenbaus und deren Entwicklung und Wandel gesagt worden war.

Das Skript konstatiert in diesem Zusammenhang auch ein gewandeltes Verständnis des Verhältnisses von Klerus und Laien als „zwei Stände“ und „zwei Seiten des Leibes Christi.“[424] Dies bewertet der Text eher negativ:

> „In der Kirche hat es zwar immer Klerus und Laien gegeben, aber es hat sie nicht immer als zwei Völker, als zwei Stände innerhalb einer Körperschaft gegeben, sondern sie nahmen eine ganz andere Funktion ein, die Funktion eines Körpers.“[425]

b Würdigung des Textes

Wieder unter der Prämisse, in dem vorliegenden Skript die authentische Rezeption der Vorlesung Joseph Ratzingers durch seine Studenten zu haben und den Ausführungen des Dozenten nahe zu kommen, ohne jedes Wort auf die Waagschale legen zu können, führen uns die behandelten Paragraphen in die Mitte von Ratzingers Liturgietheologie.

Für die Glaubwürdigkeit des Textes im obigen Sinne spricht als innerer Grund die genuine Verankerung der Liturgietheologie im Werk des hl. Augustinus und damit in einem Themenbereich, mit dem Ratzinger sich wenige Jahre zuvor in seiner Dissertation beschäftigt hat. Ebenso spricht für die Glaubwürdigkeit die gut nachvollziehbare Präsentation des Vorlesungsstoffes. Einzelne Ungenauigkeiten sind allerdings ein Hinweis, daß es sich nicht um eine lückenlos wörtliche Mitschrift handeln kann. So stellt der Text etwa, wie bereits angeführt, fest, daß die Ausdrucksweise corpus mysticum „nach dem ersten Weltkrieg entstand“.[426] Gemeint ist wohl eher die spezifische Theologie des Corpus-Christi-Mysticum der Zwischenkriegszeit.

Interessant ist sein Bemühen, zwar Veränderungen im theologischen Diskurs aufzuweisen, aber die Interpretation eines Bruchs zurückzuweisen. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis der Hauptströmungen der Vätertheologie gegenüber dem in der Hl. Schrift greifbaren Urchristentum.

---

424 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 43.

425 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 44.

426 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 26.

Soteriologisch läßt sich diese Vätertheologie mit folgendem Zitat greifen, das wir schon angeführt hatten:

> „In Christus wird diese in der Adamssünde verlorene Einheit der Menschen real wiederhergestellt indem in Christus eine durchaus realistische Einheit aller Menschen geschaffen wird.“[427]

Der Begriff der Inexistenz beschreibt dabei die geistliche Wirklichkeit des Leibes Christi, der den neuen Adam darstellt. Diese „Inexistenz“ meint dabei jene „aller Menschen in einander [sic!]“ und „auch eine reale Inexistenz in Christus.“[428]

Kraft dieser Inexistenz hat Christus „die Menschheit selbst (die eine Einheit ist) in eine neue Relation zu Gott hineingezogen.“[429]

Diese Inexistenz wird in gewisser Weise wieder bewirkt durch die Eucharistie. Das ergibt sich aus der direkten Zuordnung beider Wirklichkeiten. Inexistenz kann als ein anderer Ausdruck für die Leib-Christi-Werdung gesehen werden. Dies wurde „in der Inkarnation grundlegend ermöglicht“[430], die sich gewissermaßen in der Eucharistie fortsetzt. Wie wir bereits zitiert hatten, sagt der Text in bezug auf die Wirkung der Eucharistie ja sehr deutlich: „Vom eucharistischen Geschehen her wird die Kirche corpus verum.“[431] Für das Gottesdienstverständnis wichtig ist also diese prinzipielle Bezogenheit der Liturgie auf die Kirche, die ganz ursprünglich (und sicher nicht ohne Absicht) und in Absetzung zur heutigen Gepflogenheit als corpus Christi verum bezeichnet wird.

Für das Gottesdienstverständnis ist aber auch eine andere Überlegung zentral. Das innere Wesen dieses corpus verum muß in der Agape bestehen. Diese sei ja „keine private Gesinnung, sondern faktisch mit unserem Insein in Christus identisch“[432]. Alle Glieder sind von der einen Liebe beseelt. Ausübung dieser Agape „ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und so vollendet sich erst in ihr das Leib-Christi-Sein und das Wesen des Christentums.“[433]

---

427 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

428 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

429 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34f.

430 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

431 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

432 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

433 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

Auf der Grundlage der so präsentierten Vätertheologie im allgemeinen geht der Text auf Augustinus ein, dessen Verständnis von civitas ein primär kultisches ist. Es geht um den wahren Gottesdienst.

Hier gilt: Nur der Mensch, der in der Caritas steht und selbst Caritas wirkt, ist eine wahre Gottesverehrung.“[434] Der Kult ist also alles andere als dinglich, sondern er wird ganz personal gefaßt.

Die Caritas ist „die eine Liebe von Gott her und zu ihm zurück“.[435] Wenn sie aber Liebe von Gott her ist, dann ist verständlich, warum der Text die Eucharistiefeier als absolute Bedingung der Liebe ist.[436]

Kult vollzieht sich demnach also ausgehend von der Eucharistie in die Agape des Lebens hinein. Deswegen wird „[d]ie geschichtliche Verwirklichung des Leibes Christi“ als „ein[en] sakramental-ethische[r] Weg“[437] beschrieben. Dabei ist das Leben selbst Teil des kultischen Vollzugs.

Wenn das Opfer ist „‚multi unum corpus in Christo‘", dann geht es hierbei um das immer mehr einswerden, das immer mehr Liebe werden im Leibe des Herrn. So formuliert der Text als Gipfel dieser Aussagen, den schon angeführten Satz: „Der Kult ist die Liebe, die sich in unserem Einssein im Christusleib vollzieht.“[438]

Es ist leicht nachvollziehbar, daß Ratzinger wohl in der Vorlesung durch die mittelalterliche Entwicklung die ursprüngliche Einheit des Kultgedankens und selbst die innere Einheit des Corpus Christi aufgelöst sieht. Der Blick darauf, daß sich die Kirche in ihrer Sichtbarkeit durch die Eucharistie erbaut, scheint durch die neue Begriffsfassung im Mittelalter verstellt.

---

434 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

435 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

436 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

437 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 35.

438 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 42.

2.1.4 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel II)

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher" archiviert.[439] Es handelt sich um ein Skript, das die Behandlung mehrerer Traktate umfaßt. Dabei beschränken wir uns wieder auf die Ekklesiologie und hierin auf jene Paragraphen, die nach den oben festgehaltenen Kriterien die Eucharistielehre selbst als für die Kulttheologie wichtig erachtet, nämlich § 4 und § 5. Es handelt sich hier um dieselbe Vorlesung, die wir zuvor behandelt haben, weswegen wir uns bei der Besprechung des Textes kürzer fassen können. Hauptsächlich kann es sich hier ja nur um Ergänzungen zum eben behandelten Text oder um seine Verifizierung bzw. Falsifizierung handeln. Die genannten Paragraphen tragen denselben Titel wie im entsprechenden Skript oben. Deswegen sind sie, wo wir sie einfügen, diesmal in Parenthese gesetzt.

§ 4. DIE ENTFALTUNG DES KIRCHENBEGRIFFS BEI DEN VÄTERN.

I. Assumptio hominis.

1. Der Urmenschmythos.[440]

Auffallend gegenüber dem eben behandelten Skript ist, daß der Urmenschmythos hier ohne den einleitenden Rahmen des Problembewußtseins präsentiert wird, inwieweit das Kirchenverständnis der Väter in Kontinuität zu jenem der Schrift steht.[441] Der Text neigt insgesamt dazu, sich auf die positiv aussagenden Feststellungen zu konzentrieren und den weiteren Rahmen des Problemhorizonts außer Acht zu lassen.

Des weiteren ist festzustellen, daß es sich zwar sehr deutlich um die Mitschrift eines anderen und damit um einen anderen Text handelt, die wesentlichen angaben aber beider Texte identisch sind, und dies bis hin zur Übereinstimmung einzelner Formulierungen. Dies sollen die folgenden Beispiele dokumentieren[442]. Tabellen oder Gegenüberstellungen wie die fol-

---

439 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58.

440 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 70.

441 Vgl. Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 70.

442 Bei den Gegenüberstellungen spiegeln die Absätze nicht unbedingt das Original wider, sondern sind vom Verfasser der Arbeit aus Gründen der besseren Anschaulichkeit gesetzt.

gende sind hier und in Folge in der Regel Untersuchungen oder Aufweise im Sinne der methodologischen Frage der Mehrfachbezeugung.[443]

Skript 60	Skript 42
„In Christus wird die in der Adamssünde verlorene Einheit der Menschen real wiederhergestellt, indem in Christus eine durchaus realistische Einheit aller Menschen geschaffen wird.[444]	„In Christus wird die in Adam verlorene Einheit wieder real hergestellt, indem eine Leibeseinheit geschaffen wird.[445]

2. Die Inkarnation als Assumptio hominis.[446]

Auch hier seien die Texte beider Versionen in grundlegenden Aussagen einander gegenübergestellt:

Skript 60	Skript 42
Ergebnis: Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Kollektivinkarnation. So wie Adam nicht einfach ein Individuum war, sondern die Ureinheit des Menschengeschlechtes, so hat Christus gleichsam den Adam, dh. die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale ‚Mensch', in sich hineingenommen. Er hat mit dem gemeinsamen Stoff des Menschseins wenigstens keimhaft uns alle in sich getragen. Daraus ergibt sich für unser Leben: Wenn Christus uns alle schon in sich trug, wenn mit ‚mein Gott, mein Gott..' schon die Glieder, wir, in ihm redeten, dann ist unsere Existenz die Auseinanderfaltung dessen, was in Christus implizite schon da war.[447]	Ergebnis: Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Art Kollektivinkarnation. So wie Adam die Ureinheit des Menschengeschlechtes war, so hat Christus den Adam, d.h. die Menschheit in sich hineingenommen. Wenn Christus uns keimhaft in sich trug, dann ist es so, daß unsere Existenz die historische Auseinanderfaltung dessen ist, was in Christus schon da war.[448]

443 Vgl. die einführenden Bemerkungen. Vgl. Gerd Theißen / Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 118.

444 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

445 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

446 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

447 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

448 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

Es fällt also auf, daß beide Skripten an manchen Stellen bis in die Formulierungen hin identisch sind, vor allem da, wo es um ganz spezielle Ausdrücke geht, die klingen, als seien sie vom Dozenten geprägt, beispielsweise „Kollektivinkarnation“ oder „Auseinanderfaltung“.

Skript 42, also jenes, was wir momentan behandeln hat dabei die eindeutige Tendenz zur Kürzung, während Skript 60, was wir unmittelbar zuvor behandelt hatten, in der Regel einen weiten Problemhorizont mitberücksichtigt.

Interessant ist zudem, daß Skript 42 in einer Passage ausdrücklich die Äußerung oder Meinung Ratzingers überliefert. Diese sei nun dokumentiert. Es handelt sich um eine Stelle im Kontext der Vätertheologie:

> „Ratzinger: Was Paulus mit der Stammvateridee ausgesagt hat, das kommt hier in der assumptio hominis neu zum Ausdruck. Christus ist mit uns zusammen der ganze Christus. Die Bezeichnung ‚caput‘ klammert nicht den Herrn mit dem Leibe aus, sondern hält ihn zusammen. Christus trug uns schon im Kern in sich. Unsere Einpflanzung wurde letztlich erst dadurch möglich, daß er zuerst unser Dasein übernommen hat.“[449]

In der entsprechenden Gegenstelle heißt es:

> „Was Paulus mit dem Stammvatergedanken usw. ausgesagt hat, kommt in der Assumptio nun zur Aussage, nämlich daß wir Christen wirklich corpus Christi verum sind, daß Christus erst mit uns zusammen der Christus totus ist, daß er tatsächlich seine Sinnerfüllung mit den Christen erfährt. Ferner ist wichtig, daß die Bezeichnung ‚caput‘ den Herrn nicht aus dem Leib ausklammert, sondern gerade mit dem Leibe zusammenschließt, daß er nicht neben uns, sondern mit uns einer ist. Ferner ist wichtig, daß er uns schon in sich trug dadurch, daß er den ‚Menschenstoff‘ annahm. Christus hat keimhaft die Menschheit in sich getragen. Und schließlich ist unsere Einpflanzung in ihn letztlich dadurch erst möglich geworden, daß er zuerst unser Dasein implizit übernommen hat. Unser ‚in Christo-Sein‘ ist erst möglich, weil zuerst das ‚Christus en hemin‘ da war.“[450]

Der grobe Gedankenzug beider Varianten stimmt überein. Dabei gibt Skript 42 diese Gedanken stark verkürzt wieder, während Skript 60 sie so formuliert, daß man bei ihm den Eindruck einer fast wörtlichen Mitschrift hat. Griechische Formulierungen Pauli werden zitiert, ein weiterer Rahmen wird gezeichnet, die Erklärung ist viel besser nachvollziehbar. Dadurch aber, daß Skript 42 diese Passage ausdrücklich Ratzinger zuweist, können wir hier eine hohe Glaubwürdigkeit sehen, in diesen Gedanken die Vorlesung Ratzingers wirklich zu treffen, wobei wir dann auf die ausführlichere Variante zum besseren Verständnis rekurrieren. Inhaltlich wurde dies bereits bei Skript 60 behandelt.

---

449 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

450 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

Manchmal ist die Kürzung in Skript 42 so stark, daß die Logik der Ausführungen schwerer nachvollziehbar wird. Dies mag folgendes Beispiel belegen:

Skript 60	Skript 42
Es gibt auch eine reale Inexistenz in Christus. Indem Christus überhaupt Menschsein annahm, hat er nicht eine in sich geschlossene Monade aus der Natur herausgezogen und in die Wesensmitte Gottes hineingestellt, sondern er hat die Menschheit selbst (die eine Einheit ist) in eine neue Relation zu Gott hineingezogen. Wenn ein Mensch Sohn Gottes wird, dann ist die ganze Menschheit (wenn auch nur an einem Zipfel) angerührt. Unsere Inexistenz in Christus ist der Möglichkeitsgrund für die Inexistenz Christi im einzelnen. (es [sic!] kann aber schon was dazwischenkommen, daß es nicht zur erfüllten Inexistenz im einzelnen kommt.) Insofern kann mit einem echten Recht gesagt werden, daß der Leib Christi von vornherein von allen gebildet war, daß an diesem Leib die Menschheit Christi schon immer beteiligt war. Implizite waren tatsächlich schon alle in ihm (in dieser begrenzten Form!) und seine jetzige Inexistenz in uns, im Glaubenden, ist nur mehr die Entfaltung dessen, was was [sic!] einschlußweise vorher schon war. “[451]	Das Wesen des Geistes ist Offenheit und in diesem Offensein wird er selbst [sic!]. Es gibt über die Einheit des Menschen hinaus die echte Einheit der Menschen ineinander. Daher gibt es eine reale Einheit der Existenz in Christus. Indem Christus Menschsein auf sich nahm, hat er die Menschheit in eine ganz neue Relation zu Gott hineingezogen. Die Inexistenz des Einzelnen in Christus ist der Möglichkeitsgrund der Inexistenz Christi im Einzelnen. Es kann gesagt werden, daß der Leib Christi von vorn herein [sic!] von allen Menschen gebildet war. Implizite waren schon alle Menschen in ihm.[452]

In der ausführlichen Fassung folgt die Inexistenz des Menschen Christus logisch aus dem Gedanken der assumptio hominis in der Inkarnation. Dies nun ermöglicht, daß Christus auch dem Menschen als Einzelnem inexistiert. Diese Logik ist in der tautologischen Aussage von Text 42 nicht klar verständlich.

Abschließend wollen wir von beiden Texten jene Stellen parallel dokumentieren, die zumindest in einer der beiden mit „Zusammenfassung“, „Ergebnis“, „These“, „Definition“ oder „Schlußfolgerung“ unterscheidend überschrieben sind. Wiederholungen sind dabei der klareren Übersicht wegen unvermeidlich:

Skript 60	Skript 42
„Ergebnis: Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Kollektivinkarnation. So wie Adam nicht einfach ein Individuum war, sondern die Ureinheit	Ergebnis: „Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Art Kollektivinkarnation. So wie Adam die Ureinheit des Menschengeschlechtes war, so hat

[451] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34f.

[452] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

des Menschengeschlechtes, so hat Christus gleichsam den Adam, dh. die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale ‚Mensch', in sich hineingenommen. Er hat mit dem gemeinsamen Stoff des Menschseins wenigstens keimhaft uns alle in sich getragen. Daraus ergibt sich für unser Leben: Wenn Christus uns alle schon in sich trug, wenn mit ‚mein Gott, mein Gott..' schon die Glieder, wir, in ihm redeten, dann ist unsere Existenz die Auseinanderfaltung dessen, was in Christus implizite schon da war. Das Leben des einzelnen ist ein Teil der Christusexistenz, die sich im Raum der Zeiten hindurch entfaltet. Es ist klar, daß diese Theorie für sich allein ungenügend ist und die Einheit mit Christus nicht erklären kann. Aber wenn wir auch manches abstreifen müssen, was durch die damalige Metaphysik bedingt war, so ist nicht zu bestreiten, daß eine Reihe von durchaus biblischen Gedanken gesagt wurde. Was Paulus mit dem Stammvatergedanken usw. ausgesagt hat, kommt in der Assumptio nun zur Aussage, nämlich daß wir Christen wirklich corpus Christi verum sind, daß Christus erst mit uns zusammen der Christus totus ist, daß er tatsächlich seine Sinnerfüllung mit den Christen erfährt. Ferner ist wichtig, daß die Bezeichnung ‚caput' den Herrn nicht aus dem Leib ausklammert, sondern gerade mit dem Leibe zusammenschließt, daß er nicht neben uns, sondern mit uns einer ist. Ferner ist wichtig, daß er uns schon in sich trug dadurch, daß er den ‚Menschenstoff' annahm. Christus hat keimhaft die Menschheit in sich getragen. Und schließlich ist unsere Einpflanzung in ihn letztlich dadurch erst möglich geworden, daß er zuerst unser Dasein implizit übernommen hat. Unser ‚en Christo-Sein' ist erst möglich, weil zuerst das ‚Christus en hemin' da war. Wenn wir jetzt unseren Standpunkt gegenüber den Vätern formulieren, dann können wir sagen: Christus war individueller Mensch, nicht bloß allgemeiner Menschennatur! Diesen Satz darf man nie preißgeben! Mit den Vätern können wir aber sagen: Indem er das individuelle Menschsein übernahm, übernahm er zugleich doch auch real das eine Menschenwesen, das die Bibel ‚Adam' nennt, was nicht bloß eine begriffliche sondern auch eine wirkliche reale Einheit besagt."[453]	Christus den Adam, d.h. die Menschheit in sich hineingenommen. Wenn Christus uns keimhaft in sich trug, dann ist es so, daß unsere Existenz die historische Auseinanderfaltung dessen ist, was in Christus schon da war."[454] „Ratzinger: Was Paulus mit der Stammvateridee ausgesagt hat, das kommt hier in der assumptio hominis neu zum Ausdruck. Christus ist mit uns zusammen der ganze Christus Die Bezeichnung ‚caput' klammert nicht den Herrn mit dem Leibe aus, sondern hält ihn zusammen. Christus trug uns schon im Kern in sich. Unsere Einpflanzung wurde letztlich erst dadurch möglich, daß er zuerst unser Dasein übernommen hat."[455] These: Christus war individueller Mensch, nicht bloß allgemeine menschliche Natur. Aber indem er individuelles Menschsein übernahm, nahm er doch zugleich auch die Realeinheit des Menschenwesens, das biblisch Adam heißt, das eine reale Einheit besagt.[456]

[453] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

[454] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

[455] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

[456] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

Hier haben wir nochmals die eben besprochene Stelle mit direktem Verweis auf Ratzinger in ihrem Zusammenhang erfaßt.

II. Die geschichtliche Entwicklung des Leibes Christi .

1. Der sakramentale Weg.

2. Sakrament und Leben.[457]

In diesem Kontext finden wir steht folgende Bemerkung, die wir auch direkt in Gegenüberstellung zur zuerst behandelten Version präsentieren:

Skript 60	Skript 42
„Zusammenfassung: Die eigentliche christliche Liebe ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und so vollendet sich erst in ihr das Leib-Christi-Sein der Christen. Insofern ist Agape die konkrete Weise unseres Leib-Christi-Seins und das Wesen des Christentums. Hier ist der Begriff der Liebe ganz im Sichtbaren verankert. Das Wesen des Christentums ist gerade diese Zweieinheit von Spirituellem und konkret Faßbarem (Amt u. Liebe!) In Phil 2/17 heißt es: ‚Wenn ich als Opfertrank ausgegossen werde' 2 Tim 4/6 ‚ich bin schon daran als Opfer hingegeben zu werden'. Paulus belegt das Werk der chrl. Liebe mit der Opferterminologie, während er das für die Euch. nicht tut."[458]	„Zusammenfassung: Die tägliche christliche Liebe ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und es [‚es' handschriftlich, Anm. S.C.] vollendet sich in ihr das Leib-Christi-sein der Christen. Insofern ist [‚ist' handschriftlich, Anm. S.C.] die Agape die konkrete Weise unseres Leib-Christi-seins und das Wesen des Christentums. Paulus hat das tägliche Leben mit der Opfersprache ausgedrückt (Phil 2,17; 2 Tim 4,6)."[459]

Hier zeigt sich wiederum, wie sich beide Texte im Grundductus der wesentlichen Aussagen beglaubigen. Skript 42 gibt dabei den Inhalt wieder stark verkürzt wieder, sodaß zwar die groben Gedanken authentisch erfaßt sind, einige offensichtlichen Pointen der Vorlesung aber wegfallen, wie hier der Verweis auf das ausdrückliche Fehlen der Opfertermini in bezug auf die Eucharistie. Unklar bleibt zunächst, ob es in der Vorlesung hieß die „eigentliche" oder die „tägliche" christliche Liebe. Weiter oben in Skript 60 heißt es: „die eigentliche Liebe des christlichen Alltags".[460] Dies dürfte wohl gemeint uns in Skrip 42 etwas ver-

457 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

458 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

459 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

460 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

kürzt wiedergegeben sein. Skript 42 spricht allerdings von „die tätige Liebe im Alltag“.[461] Wahrscheinlich sollte aber das Eigentümliche der christlichen Liebe benannt werden. Letztlich scheiden sich die Begriffe ja nicht aus.

§ 5. DIE EKKLESIOLOGIE AUGUSTINS UND IHR MA. VERSTÄNDNIS

I. Die Ekklesiologie Augustins

1. Anlaß und Voraussetzungen des Werkes ‚De civitate Dei‘.[462]

In bezug auf die Motivation des hl. Augustinus zu seinem „Gottesstaat“ lassen sich die folgenden Aussagen der beiden Vorlesungsmitschriften gegenüberstellen:

Skript 60	Skript 42
„Die antike polis ist überhaupt – wenn sie existieren soll – eine Kultpolis. Ihr den Kult nehmen heißt sie aufzuheben. 380 war die polis ohne Kult zusammengebrochen. Nun erwägt man, ob sich das Christentum nicht doch einfügen soll in das Schema der antiken Kultpolis, ob es sich nicht auf das privatrecht [sic!] zurückziehen soll um den öffentlichen Kult dem Staat zu überlassen! Auf diese Frage gibt Augustin Antwort.“[463]	„Ergebnis: Die antike Polis ist eine Kultpolis. Bloße Politik gibt es nicht. Diese Polis, der die Götter genommen worden sind, ist nun auch äußerlich durch die Eroberung Roms zusammengebrochen. Soll sich das Christentum wieder auf das Privatrecht zurückziehen und dem Staat wieder den öffentlichen Kult überlassen? Auf diese Frage gibt Augustinus die Antwort.“[464]

Beide Texte überliefern inhaltlich wieder identische Aussagen, wobei der längere von Skript 60 den Charakter der „Kultpolis“ stärker vermittelt.

2. Der neue Kirchenbegriff[465]

Zur Frage des von der wahren Liebe getragenen Kultes bei Augustinus:

---

461 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

462 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 73.

463 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 38.

464 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 73.

465 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 74.

Skript 60	Skript 42
„Wir können zusammenfassen fragen: Wie stellt sich die Antwort Augustins dar? Es gibt nur einen einzigen legitimen und auch nur einen einzigen glückbringenden Kult, nämlich den der Agape, der seinerseits außerhalb der eucharistischen Gemeinschaft unmöglich ist. Jeder andere Kult, wie er sich auch nennen mag, gilt in Wirklichkeit nicht den Göttern, die es ja gar nicht gibt, sondern den Dämonen, die hinter den vermeintlichen Göttern stehen, dem Teufel, der die Sache eingefädelt hat. Es existiert nur ein Gotteskult (der Agape), der an das signum der Eucharistie gebunden ist. Schlußfolgerung: Wie der Christenkult in Wahrheit nur die äußere Formulierung der Caritas ist, das Gestaltannehmen der Caritas, – so ist umgekehrt der heidnische Kult letzten Endes nichts anderes als die konkrete Gestaltwerdung der Gegenliebe, der cupido. Die Weltgeschichte reduziert sich von hier auf den Kampf zweier Formen von Liebe: der wahren sich selbst hingebenden und damit freimachenden Caritas die eine Liebe von Gott her und zu ihm zurück ist – und andrerseits [sic!] der sich selbst suchenden, dadurch unfrei machenden und zum Teufel führenden cupido. – So gibt Augustin dem heidnischen Rom die Antwort: Berechtigt ist allein die Kultform der civitas Dei, dh. der Kirche, die sich durch ihren Kult als polis Gottes, als Volk Gottes, in dieser Welt qualifiziert.“[466]	„Augustinus: Es gibt nur einen einzigen glückbringenden Kult für Rom, nämlich den der Agape, der seinerseits außerhalb der eucharistischen Gemeinschaft unmöglich ist. Jeder andere Kult gilt nicht den Göttern, sondern den Dämonen, letztlich dem Teufel. Jeder andere Kult kann das Unglück nur vermehren, nicht aufheben. Wie der christliche Kult caritas ist, so ist der heidnische Kult Formulierung der cupido. Die Weltgeschichte reduziert sich auf den Kampf zweier Formen von Liebe, der wahren, sich selbst hingebenden caritas auf der einen Seite und auf der anderen Seite die sich selbst suchende, darum unfrei machende und letztlich zum Teufel führende cupido. Antwort auf die Heiden: Berechtigt ist allein die Kultform der civitas Dei, der Kirche. Sie qualifiziert sich als Volk Gottes. Die Kirche ist das als Leib Christi existierende Volk Gottes durch ihren Kult, durch ihre caritas.“[467]

Der Vorlesungstext ist in Skript 42 außerordentlich stark gekürzt. Besonders der letzte Teil ist weniger flüssig und dadurch schwerer verständlich als die Parallelstelle. Es handelt sich im direkten Vergleich beider Texte hier um die einzige Stelle, wo Text 60 im Unterschied zu Skript 42 mit dem Begriff „Schlußfolgerung“ eine zusammenfassende Einteilung vornimmt. Text 42 hingegen läßt hier keinen entsprechenden Einschnitt erkennen. Da Text 60 gut nachvollziehbare Gedanken präsentiert, kommt ihm die höhere Glaubwürdigkeit zu. Dennoch gibt es auch hier wieder größere wörtliche Übereinstimmungen beider Versionen.

[466] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 40.

[467] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 74.

3. Kirche und Welt[468]

Weiterhin befinden wir uns im Kontext der augustinischen Ekklesiologie. Folgende Stellen seien einander gegenübergestellt:

Skript 60	Skript 42
„Zusammenfassung: Die Kirche ist für Augustinus die ‚civitas Dei cuius sacrificium est multi unum corpus in Christo' = die Kirche ist polis Gottes sofern in ihr tatsächlich der allein wahre Kult Gottes auf dieser Erde Gestalt angenommen hat. Der Kult ist die Liebe, die sich in unserem Einssein im Christusleib vollzieht. Die Kirche ist demnach Kultvolk Gottes, sie ist Volk Gottes im Leibe Christi. Augustinus hat scharf aufgedeckt, daß es in der Kirche Schein und Sein gibt. Man kann zur Eucharistie gehen, wenn aber die Agape fehlt, dann gehört man nicht zum Volk Gottes. Die Scheidung erfolgt erst in der Parusie. Die sichtbare Kirche ist die Epiphanie der unsichtbaren und wahren Kirche, mit der sie aber nicht identisch ist, die aber doch in ihr – und nur in ihr – zugänglich wird."[469]	„Zusammenfassung: Die Kirche ist für Augustinus die ‚civitas Dei', cuius sacrificium est multi unum corpus in Christo. Sie ist also Polis Gottes, insofern in ihr der allein wahre Kult Gottes auf dieser Erde wahre Gestalt angenommen hat. Dieser Kult ist die Liebe, der [sic!] sich an unserem Leib vollzieht. Die Kirche ist Kultvolk Gottes, Volk Gottes im Leib Christi. Die sichtbare Kirche ist die Erscheinung der unsichtbaren und wahren Kirche, mit der sie nicht identisch ist, aber doch in ihr und nur in ihr zugänglich wird."[470]

Wieder sind die Kernaussagen nahezu identisch. Skript 42 aber unterschlägt einen wichtigen Punkt, nämlich daß sich „die Liebe … in unserem Einssein im Christusleib vollzieht", was auf die Inexistenz verweist, die wir schon mehrfach besprochen hatten[471] und die Skript 42 durchaus auch behandelt.[472]

II. Die Umdeutung Augustins im MA[473]

Schließlich ein Vergleich im Kontext des mittelalterlichen Verständnisses von Staat und Kirche:

---

468 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 75.

469 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 42.

470 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 75.

471 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

472 Vgl. Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

473 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 76.

Skript 60	Skript 42
„Im Mittelalter ging das Verständnis der Kirche vom Leib Christi her – verloren. Mit diesem Verlust der eigentlich entscheidenden und alles erklärenden Mitte geht auch der Zusammenhang der Teile verloren. Stattdessen wird das Verständnis der Kirche ein rein hierarchisch-körperschaftliches, was letztlich freilich auch nur zum Schaden der Hierarchie ist. Zwar hat Thomas mit Hilfe seiner Naturrechtslehre die ärgsten Gefahren abgefangen. Er hat die direkte Politisierung der Kirche in dieser Welt abgefangen und entgegengehalten:Es [sic!] gibt keine potestas direkta [sic!] ecclesiastica in weltlichen Herrschaften.. [sic!] Thomas hat aber nur die Gefahr einer Totalpolitisierung der Kirche abgewendet, aber die positive Erklärung blieb ungetan.“[474]	„Ergebnis: Im MA ging das Verständnis der Kirche vom Leib Christi her verloren und mit diesem Verlust dieser eigentlich entscheidenden Mitte auch der Zusammenhang der Glieder. Das Verständnis der Kirche wird immer mehr ein hierarchisches, körperschaftliches Gebilde. Thoma v. A. hat mit seiner Naturrechtordnung [sic!] die größte Gefahr einer Totalpolitisierung abgefangen. Aber es ist Thomas nicht gelungen, eine positive Erklärung über die Kirche zu geben.“[475]

Auch hier ist Skript 60 weit ausführlicher und in den einzelnen Gedankenschritten besser nachzuvollziehen, wenn auch die Grundaussage beider letztlich gleich ist. Etwas Verwirrung könnte in Skript 42 über die Formulierung entstehen „Zusammenhang der Glieder“, denn gemeint sind die beiden Teile und die innere Zuordnung von Klerus und Laien.

b Würdigung des Textes

Unweigerlich sind wir von einer Besprechung von Text 42 ausgegangen und haben weitgehend im Verlauf unserer Untersuchung schlicht einen Vergleich zu Skript 60 gezogen, ein Text, den wir unmittelbar zuvor hinreichend vorgestellt hatten.

Formal ist zu bemerken, daß in Text 42 der Verweis auf die verwendete bzw. weiterführende Literatur da fehlt, wo ihn Skript 60 angibt. Skript 42 stellt in jeder Hinsicht gegenüber Text 60 eine stark verkürzte Version der Aussagen der Vorlesung dar, was zuweilen die Verständlichkeit erschwert.

Skript 42 liefert gegenüber Skript 60 in seinen Aussagen selbst nicht viele neue Erkenntnisse über die Vorlesung. Das wichtigste Detail ist dabei, daß eine Passage im Kontext der Vätertheologie dem Dozenten Ratzinger direkt in den Mund gelegt wird. Vielleicht hatte der Dozent hier nach der Darlegung der Vätertheologie diese Gedanken einfach nochmals, quasi insistierend präsentiert. Vor allem wenn wir auf die Parallele von Text 60 schauen, die

[474] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 45.

[475] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 77.

diese Gedanken zwar nicht explizit Ratzinger in den Mund legt, aber ausführlich bezeugt, sehen wir, wie hier gewissermaßen das Wesentliche der Vätertheologie nochmals, und zwar spirituell angereichert und mit der Nennung der sich daraus ergebenden Folgerungen, vorgestellt wird.

Offen muß hingegen bleiben, ob der Dozent die Eucharistie als „corpus sacramentale“ bezeichnet hat.

Eventuell hat er, wie es Skript 42 bezeugt, freilich ohne ihn zu nennen, bemängelt, daß der Eucharistie immer noch ein zu geringer Raum im Rahmen der Ekklesiologie zukomme.

Text 42 bietet also einen sehr wertvollen Abgleich gegenüber Skript 60, sodaß sich beide Skripten in ihren Grundaussagen verifizieren und dabei teilweise sogar präzise wörtliche Übereinstimmungen vorweisen. Dies ist ein wichtiges Argument dafür, in diesen wörtlichen Übereinstimmungen Formulierungen des Dozenten Joseph Ratzinger zu individuieren. Zudem ist die grundsätzliche Übereinstimmung beider Texte ein wichtiges Argument dafür, daß wir im Hauptductus ihrer Aussagen der damaligen Vorlesung Ratzingers in authentischer Weise begegnen. Für deren kulttheologische Aussagen gilt die Analyse von Skript 60.

Fragt man nach sonstigen Stellen für einen Erkenntnisgewinn aus Skript 42 gegenüber Skript 60, so ist im wesentlichen die folgenden beiden Stellen zu nennen. Statt der Formulierung „eucharistisches Geschehen“ verwendet Skript 42 die Formulierung: corpus sacramentale. Im Kontext lesen wir wie folgt:

Skript 60	Skript 42
„Diese Idee [sc. die soeben geschilderte des sakramentalen Weges der „Vereinigung“] findet sich bei Athanasius, Hilarius, Cyrill, Tertullian, Cyprian u. Augustinus (:‚Ihr empfangt, was ihr seid,‘) Vom eucharistischen Geschehen her wird die Kirche corpus verum. Geschichtlich kommt die Christusleibschaft so zustande: Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wir [sic!, gemeint wird] in der Eucharistie real verwirklicht.“[476]	„Wir werden durch das Brot mit Christus eins. Augustinus: Vom corpus sacramentale her wird die Christenheit corpus verum. Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wird in der Eucharistie real verwirklicht.“[477]

[476] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

[477] Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

Auffallend ist die Verwendung der Formulierung „corpus sacramentale“ in Skript 42. Beide Texte aber vermerken ausdrücklich in der zu obiger Stelle gehörenden Zusammenfassung, daß „die … Liebe … ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens“[478] sei. Der Hauptakzent der Vorlesung scheint eher darauf zu legen, vor allem nach dem aus Skript 60 ersichtlichen Kontext, daß der dynamische Charakter der Eucharistie hier betont werden soll. Dies würde für die Authentizität des Begriffs Geschehen sprechen. Andererseits ist es auffallend, daß Ratzinger wohl die den Vätern geläufige Formulierung corpus verum auf die Kirche bezieht, wie wir bereits untersucht hatten. Gemäß den Vätern wäre dann das entsprechende Gegenstück, die Eucharistie aber das corpus mysticum.[479] Der Begriff corpus sacramentale ist entweder eine Einfügung des Studenten oder eine eigene Prägung durch Ratzinger.

Die letzte Stelle eines möglichen Erkenntnisgewinns aus Skript 42 gegenüber Skript 60 finden wir gegen Ende, wo in der Vorlesung beklagt wird, daß die Zentralität der Eucharistie im Mittelalter aufgegeben worden sei.[480] Hier findet sich nur in Skript 42 der folgenden Satz:

> „Dieses Hinausrücken der Eucharistie ist also so gründlich zu verstehen, daß man es heute noch spürt, wenn die Eucharistie immer noch nicht die Rolle in der Ekklesiologie spielt, die sie eigentlich einnimmt.“[481]

Dieser Satz paßt durchaus in den Zusammenhang und könnte eine Äußerung des Dozenten reflektieren, die wir nur aus diesem Skript gewinnen.

Nicht unerwähnt bleiben soll letztlich die These, daß man vielleicht in Skript 60 wegen des Eindrucks seiner Formulierungen eine fast vollständige Mitschrift der Vorlesung hat. Für diese These spricht z. B. auch der Hinweis in Klammern nach der Behandlung einer Sondermeinung von Meister Eckhart: „Kritik ist selbst anzubringen!“,[482] ein Hinweis, der in Skript 42 völlig fehlt.

---

478 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36 **und (!)** Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

479 Vgl. Henry de Lubac, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Eine historische Studie, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ^{2}1995, 42-50. Beispielsweise im direkten Vorkommen beider Begriffe: „Hier nun sollte *corpus mysticum* dienlich werden, um den sakramentalen Leib zu bezeichnen.“ (S. 42).

480 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 44 und Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 77.

481 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 77.

482 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 35.

2.1.5 Freising WS 1958/59, Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus)

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher" archiviert.[483] Als eines unserer Auswahlkriterien hatten wir festgelegt, uns auch auf jene zugänglichen Skripten zu beziehen, die zwar nicht unmittelbar der Liturgietheologie zuzurechnen sind, aber im Freisinger Eucharistieskript (d.h. in der Sakramentenlehre II. Teil, WS 1956 und SS 1957) ausdrücklich als hierfür relevant bezeichnet werden. Dieser Verweis umfaßt auch „Christologie §17".[484] Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst im WS 1958/59 und niemals zuvor gelesen.[485] Es schien sinnvoll, weil liturgietheologisch relevant, einen Teil von Paragraph 8 und ansonsten die Paragraphen 18 bis 21 in diese Untersuchung einzubeziehen. Auch bei diesem Vorlesungsskript sollen aber innerhalb der ausgewählten Paragraphen nur jene inhaltlichen Details vorgestellt und besprochen werden, die in irgendeiner Weise für das Thema unserer Untersuchung von Bedeutung sind.

Das Skript bietet eine klar nachvollziehbare Gliederung der Gedanken, sodaß ihm inhaltlich Glaubwürdigkeit zukommen sollte, die Vorlesung aus der Sicht des sie vernehmenden Studenten zu dokumentieren. Dieses Skript neigt etwas mehr zu Abkürzungen als andere. Die Tippfehler sind ein wenig häufiger, ebenso von der Geschwindigkeit des Mitschreibens verursachte Mängel im Ausdruck.

In diesem Fall handelt es sich um eine Vorlesungsmitschrift, in der die scholastische Theologie noch klar präsent ist. So werden die dogmatischen Details alle scholastisch behandelt, wobei klassischerweise auch die verschiedenen Schulmeinungen vorgestellt werden. Die Gliederung selbst ist aber nicht mehr rein scholastisch, was auch schon am Titel erkennbar ist. Ein breiter Raum kommt der Exegese zu. Moderne Thematiken, wie etwa der Marxismus und der Existentialismus werden ausdrücklich eingebaut,[486]sodaß das Skript einen Ak-

---

[483] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59.

[484] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

[485] Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 401f. Der Titel der Vorlesung lautete demnach: „Dogmatik: Die Lehre vom Heils des Menschen in Christus Jesus" (ebd., S. 402). Laut Skript ist der korrekte Titel aber: „in Jesus Christus", siehe: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, I.

[486] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, II.

tualitätsbezug vermittelt, was gut mit dem Wunsch Ratzingers nach einer existentiellen Durchdringung der Glaubenswahrheit übereinpaßt.

§ 8. Das göttliche Selbstbewußtsein nach den Synoptikern.[487]

Einen Teil dieses Paragraphen berücksichtigen wir deswegen in unser Untersuchung, weil er für unser Thema relevante exegetische Ergbnisse referiert.

Bei der Präsentation dieses Schriftbefundes folgen wir der besseren Nachvollziehbarkeit halber auch der Untergliederung des Skriptes.

3. ‚Mehr als der Tempel' – Jesus und der atl. Kult.[488]

In der Perikope von der Reinigung des Tempels sieht die Vorlesungsmitschrift „einen Angriff auf das Wesenszentrum des atl. Kultes."[489] Der Text verweist nun auf verschiedene Stellen des NT, die das Neue ankündigen. Die meisten dieser Stellen sind nicht nur für die Christologie, sondern auch für die Kulttheologie relevant, und deswegen seien hier einige längere diesbezügliche Abschnitte dokumentiert:

Mt 12, 6: „Chr. stellt sein Ich an den Platz des Tempels."[490]

Mk 14, 58 (Mt 26,61): Hier geht es um den Abbruch des Jerusalemer Heiligtums, wie man ihn aus dem Munde Jesu vernommen haben will und bei seinem Prozeß vorbringt: „Diese Aussage ist deshalb falsch, da Jesus nicht sagte: Ich breche den Tempel ab. Vielmehr müßte es heißen: Ihr brecht den Tempel ab."[491]

Mk 15, 29f (Mt 27,40): Hier geht es auch wieder um das verdrehte Wort über den Abriß des Tempels:

> „Es ist klar, daß der Evangelist dieses Spottwort in bewußtem Zusammenhang mit dem Kreuz setzten. In der Zerstörung der Jesusexistenz wird der alte Tempel abgerissen. Diese theologische Sicht will der Evangelist bewußt herausstellen: Der Leib des Herrn, der Fleischestempel wird zerstört. …
>
> Der Vorhang zerriss, das AT hat aufgehört, ein neuer Abschnitt beginnt. Der Tempel hat aufgehört, der Ort der Gottgegenwart zu sein. Zugleich ist dieses Wort ein Stück theologia crucis: Das Kreuz bedeutet den Abbruch des alten Tempels und Verwandlung zum neuen."[492]

---

487 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 45.

488 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47.

489 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47.

490 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47.

491 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47.

Joh 2, 19f: Der Text erinnert zunächst an die Bedeutung des Tempels im Leben Israels. Dann bemerkt er:

> „Indem Jesus sich als den neuen Tempel kennzeichnet, nimmt er dies in Anspruch. Er selber ist also der einzige Ort der Gottgegenwart unter den Menschen. Wer immer zu Gott kommen will, muß es durch ihn. … Er ist die einzige legitime Opferstätte der Menschheit; jedes wahre Opfer muß in ihm sein, der das einzig wahre Opfer ist.“[493]

Bei der Behandlung der „Inanspruchnahme göttlicher Vorbehaltsrechte“ verweist der Text auch auf die Bezeichnung „[s]ein[es] Blut[es] … als Bundesblut … nach der Verheißung von Jer 31,31ff“.[494]

Die Mitschrift zur Christologievorlesung widmet sich auch dem Beten Jesu. Dabei werden einerseits ein „Sichuntergeordnetwisse[n] unter den Vater“ und mit Blick aus das „Ölbergsgebet“ dann „ein allmähliches Hinschreiten in die ganze Fülle des Gehorsams“[495] betont. Kulttheologisch scheint dies, zumindest auf den ersten Blick, weniger relevant zu sein, was beim Thema des Gebetes auffällig ist.

§ 18. Die Anbetungswürdigkeit Jesu[496]

Bei der Erörterung dieses Themas im Rahmen der Christologievorlesung hebt der Text einen personalen Ansatz von Kult hervor, der bereits in der Allgemeinen Sakramentenlehre und in der Eucharistievorlesung einige Jahre zuvor eine zentrale Rolle gespielt hat: „Verehrung ist immer ein Geschehen von Pers. zu Person, vom Ich zum Du.“[497] Diesen Ansatz bereichert er nun durch eine Definition von Anbetung:

> „Anbetung ist nur gesteigerte personale Liebe. Ihre letzte Intention ist in jedem Falle eine Person.“[498]

---

492 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47f.

493 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

494 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

495 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 53.

496 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 84.

497 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 84.

498 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 84.

Daraus wird die klassische Lehre von der Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi abgeleitet, und zwar „[w]eil es in Chr. nur eine einzige Person gibt … die göttliche“[499]. Dazu liefert der Text noch eine scholastische Unterscheidung:

> „Materialobjekt der Anbetung ist der ganze Chr., einschließlich der Menschheit; Formalobjekt (Grund) ist die Gottheit des Logos.“[500]

Liturgietheologisch ist bedeutsam, daß der Text nun die „Chr.-Verehrung“ nach ihren beiden Formen bestimmt, der „Hauptform“ als „das Gebet durch Chr. zum Vater, also das Mittlergebet“ und der selteneren Form der „direkte[n] Anrede“.[501]

Nun wird ausführlich auf die geschichtliche Entwicklung dieser Formen eingegangen. Mit Verweis auf Josef Andreas Jungmann (1889–1975), Karl Adam (1876–1966) und Franz Xaver Arnold (1898–1969) beschreibt der Text die Entwicklung in der Westkirche, wonach die direkte Anrede immer mehr die Form, in der die Mittlerschaft betont wird, dominierte. Dies hatte auch liturgietheologische Konsequenzen:

> „Ohne doktrinäre Falschheit [sic!] wird hier einfahc [sic!] von der Frömmigkeit her der Akzent verschoben. … Es kommt zum praktischen Monophysitismus. Chr. ist Gott, der Gnaden austeilt, nicht mehr der menschliche Bruder, der unsere Existenz und Gemeinschaft teilt und damit uns in die Gottesgemeinschaft stellt. Die Eucharistie erscheint als die Gegenwart des schauervollen Gottes, nicht mehr als das Mahlopfer und Opfermahl in dem wir die Lebensgemeinschaft mit Chr. als unserem Bruder besiegeln [sic!]. Nicht mehr der Altar, sondern der Tabernakel ist die Mitte der Kirche. Selbst noch der euch. Empfang wird als Gottessen empfunden, zu dem man sich kaum noch wagt. Der Raum zw. Gott und Welt geht verloren, es wird wieder leer und diesen Raum füllen die Heiligen.“[502]

Unmittelbar im Anschluß an diese liturgiehistorische Analyse ruft die Mitschrift liturgietheologische Prinzipien in Erinnerung, verweist zwischendrin auf deren lehramtliche Fundierung:

> „Das Entscheidende für uns ist nämlich, daß Christus der Mittler ist.
>
> (Vgl. Kirchenbau im Ostern: Der pantokrator [sic!], Chr. rückt aus der Apsis hinauf in die Kuppel, an dessen Stelle tritt Maria).
>
> Die römische Liturgie ist aber im wesentlichen diesem Grundsatz treu geblieben. In Hippo wurde 393 als Gesetz formuliert: daß man am Altar nicht zu Chr., sondern d u r c h Chr. zum Vater beten darf. Dieser Canon will das direkte Chr.Gebet in die Privatfrömmigkeit verweisen. Das liturg. Gebet ist das Mittlergebet.
>
> Beide Gebetsformen: Liturgie + Privatgebet sind notwendig und müssen sich gegenseitig ergänzen u. befruchten.

---

499 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 84.

500 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

501 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

502 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

Im Privatgebet ist das Du-Gebet zu Chr. in Ordnung; freilich darf auch hier das Moment des Mittlers nicht vergessen werden.“[503]

Das Skript widmet sich direkt anschließend kurz der scholastischen Frage, worauf der Christus erwiesene Kult ziele und bemerkt dazu:

„Dem Skotismus ist recht zu geben, daß in der Christusfrömmigkeit in recto der Mensch Jesus angeredet wird, sein menschliches, psychologisches Ich. Aber gegen die Skot. müssen wir festhalten, daß damit zugleich ein Ich intendiert wird, dessen Gipfel direkt ins göttliche Ich übergeht.“[504]

Für unseren Kontext sind auch die folgenden Abschnitte von Bedeutung, bei denen es um „Spezialformen der Christusfrömmigkeit“[505] geht. In scholastischer Distinktion werden hierbei verschiedene mögliche Ziele des Kultes unterschieden und einander zugewiesen:

„Rangordnung der Objekte untereinander:

a) objectum materiale totale	=	der ganze Gottmensch
¨ ¨ partiale	=	Gesicht, Ereignisse
b) objectum formale generale	=	Gottheit, Logos
¨ ¨ speciale	=	bes. Offenbarung göttlicher Liebe in diesem Teil.[506]

Ausführlich behandelt der Text dann als eine Spezialform die Herz-Jesu-Verehrung. Dabei skizziert er zuerst die geschichtliche Entwicklung. In bezug auf die „Vorgeschichte“[507] verweist er auf Hugo Rahner SJ (1900–1968), ohne dies inhaltlich näher auszuführen. Bei der näheren Bestimmung des Objektes dieses Kultes verweist er auf dessen Bruder Karl Rahner (1904–1984) und geht dabei auf dessen inhaltliche Akzentuierungen ein. Wir dokumentieren hier einen zusammenfassenden Abschnitt:

„Die HJV meint darum Herz weder rein physiologisch, noch rein symbolisch.

K. Rahner: ‚Der Gegenstand der HJV ist der Herr im Hinblick auf dieses sein Herz‘. Die letzte Intention ist die Person selbst, die sich uns ausdrückt im Herz [sic!] als Sinnbild des Ineinanderstrebens von Leib und Geist. Herz hat den Rang eines Archetyps. – Als die zentrale Gesinnung des Herzens wir die Liebe erfaßt, die sich von Gott her sühnend für die Menschheit verschwendet. Die Liebe dürfen wir verstehen als die gottmenschl. Bewegung im Sinn des gestuften Ich [sic!]. Im Begriff ‚cor‘ ist ein doppeltes Zusammenströmen ausgedrückt:

503 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

504 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

505 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 86.

506 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 86.

507 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 86.

aa) corpus – anima, ein Einswerden getrennter Welten

bb) creatura – creator, im Herz stoßen göttliches und menschl. Ich aufeinander; sie werden zu einer Haltung vereinigt.

In dieser 4 fachen [sic!] Einheit wird der Einheitspunkt der Welt sichtbar. Wenn wir das Herz Jesu anbeten, dann beten wir Chr. als Mittelpunkt der Welt an.“[508]

Nun stellt der Text die Frage nach der Art und Weise der Verehrung des Herzens Jesu. Mit Verweis auf Karl Rahner werden drei inhaltliche Setzungen der Herz-Jesu-Verehrung bestimmt: „Innerlichkeit“, „Sühne“ und „Glaube“.[509] Interessant sind dabei die Bemerkungen zur Sühne. „Gerade hier“ sei „die große Gefahr des Mißverständnisses“ gegeben, näherhin ein Pharisäismus. Positiv diesen Kernbegriff bestimmend, heißt es dann:

„Sühne muß vielmehr verstanden werden als das Ausleiden der gottlosen Situation der Zeit mit Chr., als Mitvollzug der vergeblich erscheinenden Liebe Gottes. Der Mensch erkennt an, daß die sündige Welt auch in ihm selbst präsent ist; soll der Sühnenden mit sich selbst auch die Welt vor Gott hintragen und in die Begegnung mit Gott bringen.“[510]

Der Text richtet nun konkrete Forderungen an die Gestaltung der Herz-Jesu-Verehrung: „Von diesen 3 entscheidenden Inhalten her müssen sich die F o r m e n bestimmen. Die heutigen Formen der HJV sind größtenteils reformbedürftig.“ Liturgietheologisch ist dabei die Ausführung zur „HJ – Sühnekommunion“[511], wo es heißt:

„Es wird doch allzuleicht die Kommunion in ein Werk umgebogen, das man stellvertretend für andere tut; man erzielt einen gewissen Gnadenerlös, den man nicht für sich behält. Kommunion ist aber ihrem Wesen nach unvertretbarer personaler Akt. In diesem Sinn muß der Sühnegedanke zurückgedrängt werden. In einem anderen Sinn kann man ihn aber beibehalten: Der Mensch steht ja nie allein für sich, er geht nie allein zum Herrn hin, sondern mit seinem Ich trägt er notwendigerweise auch die anderen mit vor Gott hin. Sühne ist also hier verstanden in einem indirekten Sinn, daß sich nämlich der Mensch der Komplexheit seines Ich [sic!] bewußt werden soll.“[512]

Im Anschluß faßt der Text nochmals prinzipielle Gedanken zusammen:

„Ganz allgemein gilt: Der Mensch soll nicht allzusehr der intentio secunda verfallen …

Ferner ist mit Formeln zu sparen, die den erfülltesten Augenblicken der Liebe entspringen. … So ist z. B. mit dem Wort ‚Herz‘ zu sparen.

Der Zyklus der HJV darf den Zyklus des Kirchenjahres nicht verdecken. Der eigl. Gottes- und Christustag der Woche bleibt der Sonntag, der nicht unter den Schatten des Freitags kommen darf. Wohl aber kann der HJFr dienen als Hinführung auf den Sakramentenempfang u. so wieder als Hinführung auf den Sonntag.“[513]

---

508 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 86.

509 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

510 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

511 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

512 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

Abschließend geht der Text auf die Praxis des Empfangs der hl. Sakramente an neun aufeinanderfolgenden Herz-Jesu-Freitagen ein und bewertet sie differenziert. Unter Ablehnung einer „vulgären Form“ stellt er positiv heraus:

> „Freilich kann man annehmen, daß, wer so weit ist, daß er neun Freitage hintereinander die Kommunion gläubig empfängt, auch bis zum Tode mit Gottes Gnade durchhält.“[514]

In einer kurzen Zusammenfassung bietet der Text wieder eine dem Dozenten ausdrücklich zugeschriebene abschließende Bewertung der Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu:

> „Das Positive sieht Ratzinger in einem Zweifachen:
> a) Stärkere Unterstreichung der theologiea [sic!] crucis, die im Gegenschlag zur Reformation bei uns zum Teil stark zurücktrat. Das Zeichen des Christus in dieser Welt ist eben das Kreuz.
> b) Stärkere Betonung der wahren Menschheit des Herrn, gegenüber allen verdeckten monophysit. Strömungen. Der konkrete Ort der HJV lebt im wesentlichen außerhalb der Liturgie im Privatgebet; das ist nach dem Gesagten klar. Die HJV kann so durchaus zu einer fruchtbaren Hinführung zum liturgischen Mittlerkult werden.“[515]

Am Ende dieses ganzen Abschnitts über spezielle Formen des Kultes verweist der Text auf die weiterführende Literatur folgender Autoren: Josepf Stierli[516], K. Rahner[517], F. X. Arnold[518].

§ 19. Christus der Mittler[519]

Nachdem der Text über den Christus zu erweisenden Kult so sehr dessen Mittlerstellung betont hatte, wendet er sich nun ganz dieser Thematik zu. Dabei beginnt er mit einer religionswissenschaftlichen Skizzierung dessen, was Mittlerschaft bedeutet, wobei dies „in den außerchr. Religionen meist kosmologisch gefaßt“ sei. Im Kern wird dabei ein „Mittelpunkt“

---

513 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

514 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

515 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

516 Josef Stierli (Hg.), Cor salvatoris.Wege zur Herz-Jesu-Verehrung, Freiburg, 1954 Stierli ist Herausgeber, nicht Autor, was der Text nicht vermerkt. Es findet sich aber der interessante Hinweis, es sei „gegenwärtig d. beste Buch üb. die HJV“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

517 Karl Rahner, Heilige Stunde und Passionsandacht, Freiburg 1955. Der Titel ist fehlerhaft wiedergegeben, die angaben unpräzis. Eventuell handelt es sich um diese Auflage.

518 Hierzu findet man als angaben nur: „Fr. X. Arnold (Tübingen), das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christl. Frömmigkeit in Chalkedon Bd. III, 287f.“ (Ebd., 88). Wahrscheinlich handelt es sich um dieses Werk: Aloys Grillmeyer, Heinrich Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, im Auftrag der Theologischen Fakultät Sankt Georgen, Frankfurt/Main, ... Band III. Chalkedon heute, Würzburg 1954.

519 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

erfaßt, der „vermittelt zu Gott hin“. Dies sei dann „der Kultort“, wie etwa „der Tempelfels zu Jerusalem.“[520] Oder aber es gebe so etwas wie „ein[e] mittler[e] Gottheit“.[521]

Der Text bemerkt, daß im Gegensatz dazu dazu die alttestamentarische Vorstellung eine personale ist. Gott berufe „Menschen, um sie zur Mitte, zu Mittlern zu machen“.[522]

Als Höhepunkt dieser Vorstellung verweist er auf den „leidenden Gottesknecht“.[523]

Prinzipiell wird mit einfachem Verweis auf einige Schriftstellen festgehalten:

> „Der biblische Mittler hat zwei Eigenschaften:
>
> 1. Er ist Wortführer von Gott her zu den Menschen hin.
> 2. E r vertritt die Menschen bei Gott. Das tut er nicht in neutraler Weise, sondern im Sinne der Parteinahme für den Menschen. Er tritt mit seiner eigenen Existenz für den Menschen ein“.[524]

Für den neutestamentarischen Befund hält der Text die entscheidende Wende gegenüber der religionsgeschichtlichen Erkenntnis fest:

> „Christus ist die Mitte der Welt, aber das Heil wird nicht an den Kosmos gbeunden [sic!], sondern der Kosmos an das Heil, an Christus.“[525]

Im Brief an die Hebräer findet sich dann „de[r] Höhepunkt des Mittlerbegriffes“[526], und zwar in 4, 16, wozu Text bemerkt:

> „Chr. der Gekreuzigte schreitet mit blutendem Herzen u. blutenden Händen durch den Vorhang der Ewigkeit, den Vorhang des unzugänglichen Lichtes in dem Gott wohnt. Er verdeckt so mit seinem geopferten Leib den Riß der Menschheit, den Riß der Sünde, der das Gebäude der Menschheit aufgerissen hat.
> (Diese Stelle kann man nicht auf Maria übertragen).“[527]

---

520 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

521 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

522 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

523 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

524 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

525 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

526 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

527 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

Der letzte Hinweis bedarf einer Erläuterung, die mit Liturgie im Zusammenhang steht. Die im Missale Romanum der Editio typica von 1962 angeführte Festmesse vom Unbefleckten Herzen Mariä verwendet Heb 4,16 als Introitus. Die recht spät eingeführte Festmesse kannte auch noch nach ihrer Approbation für die Weltkirche im Jahr 1855 unterschiedliche Formulare.[528] Mit dieser Bemerkung sieht also der Text die Mittlerschaft Christi in unangemessener Weise auf die Gottesmutter ausgedehnt.

Mit Blick auf die Patristik zeichnet der Text sodann die innere Spannung zwischen „Inkarnations- und Kreuzestheologie".[529] Erstere charakterisiert er wie folgt:

> „Der ganze Nachdruck des Gedankens liegt auf der Tatsache, daß mit der Inkarnation die entscheidende ontologische Mitte zw. Gott und Welt geschaffen worden ist … Gott wird Mensch und Mensch wird Gott, Geschöpf und Schöpfer vereinigen sich. Es kommt zu einer innersten Einheit, ja Durchdringung (perichoresis)."[530]

In „seiner Rekapitulationstheorie" habe „Irenäus … diese Gedanken großartig entfaltet".[531] Der Text schildert sodann in der Theologie der „consecratio mundi"[532] die Konsequenzen für die ganze Schöpfung:

> „Die Welt als Ganzes ist in der Inkarnation geheiligt und verwandelt worden. Der Mensch ist Mikrokosmos u. so hat Chr., weiler [sic!] auch Mensch ist die ganze Welt geheiligt."[533]

Dogmengeschichtlich vermerkt das Skript einerseits die Vermittlung dieser Lehre in den Westen und nennt dabei Johannes Damascenus und Thomas, und andererseits die starke Betonung der theologia crucis durch die Reformatoren".[534]

---

528 Vgl. Missale Romanum, Editio ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum. Editio secunda iuxta typicam, Ratisbonae 1963, 690.
Ein anderes Formular bezeugt: Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, De Tempore et De Sanctis. Ss. D. Dni. Pii X. Pontificis Maximi jussu restitutum et editum, Romae 1908, [167-172]; Zur Euchologie dieses Festes siehe: Johannes Nebel, Das Unbefleckte Herz Mariens in der römischen Messliturgie. Aspekte aus Liturgiegeschichte und Gegenwart, in: Manfred Hauke (Hg.), Die Herz-Mariä-Verehrung, Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt (Mariologische Studien Bd. XXII), Regensburg 2011, 241-300.

529 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

530 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

531 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

532 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

533 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

534 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

Hier stehen in diesen beiden theologischen Ansätzen im Prinzip „der seinsmäßige Vorgang“ (Inkarnation) gegen „das personale Geschehen“[535] (Kreuz). Interessant dazu ist nun für den Kontext der Liturgie die zusammenfassende Bewertung des Skripts:

> „Hier gibt es für die kath. Theologie aber kein aut – aut, sondern nur ein et – et. … Die Inkarnationist [sic!] das Fundament, auf dem das Kreuz erstellt wird. Das bedeutet auch, daß das entscheidende Heilsereignis Ostern bleibt und nicht Weihnachten. Der Karfreitag steht immer vor dem Ostertag und beides zusammen kann nur das Pascha sein. In der Inkarnation wird die consecratio mundi grundsätzlich ermöglicht, am Kreuz aber wird sie dynamisch volzogen [sic!]. Die Heimholung der Welt ist aber das entscheidende mysterium der Welt. für die die Inkarnation die erste Voraussetzung ist. Diese Heimholung steht immer im Zeichen des Kreuzes, und jeder, der daran mitwirkt, tritt in den Raum des Kreuzes, damit aber auch in den Raum der Auferstehung.“[536]

Bei der Frage der „Art und Weise des Mittlertums Christi“ bemerkt das Skript in bezug auf die Lehre des Aquinaten von der „physische[n] Wirksamkeit“ der natura humana des Gottesmenschen:

> „Der Thomism. ist Erbe der gr. Theologie. … Das Menschsein Gottes ist lebendiger Durchgangsort d. Heils.“[537]

Der Text betont also die Wichtigkeit des Mittlertums Christi in seiner Menschheit und weist Konsequenzen gegenteiligen Denkens, auf, die nicht ohne Bedeutung für die Liturgie sind:

> „Erst der Sk's hat das Mittlertum aus der Menschheit herausgenommen. Wenn aber Chr. nur als Gott Mittler ist, dann braucht es nebenher wieder menschliche Mittler …
>
> Die Mittlerschaft Christi ist aber eine solche, daß sie ausschließlich ihm zukommt (Joh 41,16; Apg 4,12). Es braucht also nicht wieder eigens einen Mittler zu Chr. hin. Denn niemand ist uns ja näher wie er selbst. Maria kann uns nur deshalb nahe sein, weil sie mit uns in dem einen Leibe Christi ist, weil Chr. diese Nähe vermittelt.“[538]

§ 20. Jesus Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes[539]

Bei der Behandlung dieses Paragraphen liefert der Text die hermeneutische Vorentscheidung, „nicht zuerst aus der Religionsgeschichte fest[zu]stellen, was Priester sein bedeutet und das dann auf Chr. zu übertragen, sondern umgekehrt: Wir müssen feststellen, wer und

---

535 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90.

536 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90.

537 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90. Dazu weiter: „Diese Theorie hat sicher den Vorzug gegeüber Skotus, wenngleich auch hier Gefahrenmomente vorhanden sind.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 91.

538 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 91.

539 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 91.

was Chr. war“.[540] Von hier erschlösse sich dann die Frage, wie man daran eventuell Anteil haben könne.

Dazu entwirft der Text eine Gegenüberstellung des Priestertums Christi zu jenem des Alten Bundes. Dabei gilt:

> „In Chr. ist alles vom Raum der dinglich-kultischen Verrichtung in den personalen Raum verlagert worden, in die Dimensionen der Agape zw. Ich und Du. An die Stelle des räumliche [sic!] Hineingehens in den Tempel tritt der transitus in die innere Inwendigkeit Gottes.“[541]

Die Konsequenzen für die Kulttheologie lauten dann:

> Hier wird das innerste Wesen des Kultes klar. Kult besteht nicht inder [sic!] Hingabe [sic!] dinglicher Sachen, sondern in der agape eis telos …
>
> Das Priestertum eignet Chr. insofern er Mensch ist. Der dynamische Vollzug des Priestertums erfüllt sich dannaber [sic!] gerade ind er Situation des Übergangs von den Menschen durch den Vorhang hindurch hin zu Gott. Dieses Geschehen aber bedeutet für den Menschen Kreuz. Die Begriffe Agape – transitus – Kreuz legen sich also gegenseitig aus.“[542]

Von einigen „[e]rgänzende[n] Fragestellungen“[543] her entwirft das Skript nun eine Opfertheologie:

> „Das Wesen des Opfers besteht im transitus caritatis. Nur sofern in der konkreten gottabgewandten Welt dieser transitus als ein sich schmerzliches losreißen [sic!] empfunden wird, insofern ist der Schmerz eine praktische Folgeerscheinung, aber eben doch sekundärer Art. Denn nicht der Schmerz erlöst, sondern die Intensität der Liebeshingabe. So wird klar, daß bei der Kreuzigung das Entscheidende nicht die Henkersknechte waren, sondern Chr. selbst. Käme es auf den Schmerz an, dann müßte man die Henkersknechte als die eigl. Priester hinstellen.“[544]

Dieses Motiv ist auch im publizierten Werk (einige Jahre später) präsent, wie wir gesehen hatten.[545]

Nun wendet er auf den Opferbegriff dieselbe Hermeneutik an wie zuvor auf das Priestertum:

> „[V]om NT her ist es so, daß der erste Akt der Agape Gottes darin besteht, daß er selbst Mensch wird, daß er im Sohnesein [sic!] Selbst hingibt in die Fremde. Dieser Sohn führt aus seiner Liebe heraus ein redliches Menschenleben; sein innerer Sinn ist stetige Selbstüberwindung (Bedenke, daß die hypostati-

[540] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

[541] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

[542] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92f.

[543] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

[544] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

[545] Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

sche Union nichts Statisches ist, sondern je neu geschieht). Liebe und Leid gehören in unserer Welt zusammen. Ein lebender [sic!, gemeint liebender] Mensch ist hier ein verfolgter (Platon). Damit wird das Kreuz zugleich zu einer Offenbarung über uns selbst: So bist Du, daß Du den Gerechten immer wieder mordest!

Das zeigt uns aber noch mehr die göttliche Güte. Das Kreuz ist Gericht und Gnade zugleich, es offenbart die menschl. Sünde und die göttl. Güte zugleich.

Am Kreuz haben wir zwei Seins [sic!] und zwei Ursachenkreise zu unterscheiden: Die äußere Gestalt des Kreuzes, das Todesleiden des Herrn geht auf die Initiative des sündigen Menschen, letztlich Satans zurück. Der innere Kern aber, die Hingabe der Liebe, geht auf die Initiative Gottes zurück.“[546]

§ 21. Die Doppelentfaltung der theologia crucis in der Theologiegeschichte[547]

In diesem Paragraphen werden die verschiedenen Aspekte der Kreuzestheologie entfaltet. Von liturgietheologischem Interesse ist dabei jener des Opfers nach Paulus. Zusammenfassend wird die Stellvertretung Jesu betont:

„Diese stellvertretende Liebe ist der wahre Kult, der in allen vorangegangenen Kultriten nur dunkel vorgedeutet war. … Weil Christus der wahre Kult ist, ist alles dingliche Opfertum hinfällig.“[548]

Theologiegeschichtlich formuliert der Text prägnant:

„Die griech. Theologie versteht das Kreuzesgeschehen als eine ontische Wende, als eine Weltwende, in der ein anderer Seinszustand herbeigeführt wird. Die abendländische Theologie denkt dagegen mehr juristisch.“[549]

Bemerkenswert ist der Verweis des Skripts auf die Prägung der „Jugendbewegung“ in der Zeit „nach dem 1. Weltkrieg“ durch die geschilderte „gr. Theologie“.[550] Bemerkenswert deswegen, weil diese Jugendbewegung im engen Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung stand.

In bezug auf die Lehre von der satisfactio gibt das Skript wieder einen ausdrücklichen Verweis auf den Dozenten:

„Ratzinger: Zwischen Sühne und Verdienst ist zu unterscheiden.

a) Der Sühnegedanke stammt von Jesus selbst (Mk 10,4), aber er darf nicht ausgesprochen juristisch verstanden werden, sondern mehr vom Seinsmäßigen her. Denn die innere Struktur des Seins war ja für den Menschen die Gottabgewandtheit und nicht einfach ein juristisches Faktum. Die Sühne Jesu ist nicht Ausbezahlung von einem Quantum Sühne, sondern eine Aufarbeitung von innen her. – So konnte Chr. also doch echte Sühne leisten, besser gesagt, echte Stellvertretung übernehmen.

---

546 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

547 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

548 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 94.

549 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 95.

550 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 95.

b) Der Verdienstgedanke wäre dann falsch, wenn ich glauben würde daß sie eine Rechtfertigung schaffen würde. Gegen alle diese Gedanken steht 2 Kor 3,5: Nostra sufficientia ex Deo est … Die Gnade hat uns also erlöst, ja die in Chr. fleischgewordene Gnade gibt uns überhaupt erst die Möglichkeit erlöst zu werden."[551]

§ 22. Höllenfahrt und Auferstehung Christi[552]

In diesem Paragraphen ist mit dem Verständnis von Opfer und damit der Grundlage der Liturgie die Erwähnung der Theologie des Hebräerbriefes von Bedeutung: „Chr. geht vom Kreuz direkt vor das Angesicht des Vaters"[553], während andere Stellen den Abstieg in die Unterwelt betonten. Die Meinung des Dozenten wird wie folgt wiedergegeben:

„Nach Ratz. braucht hier nicht von einem Widerspruch gesprochen zu werden, weil ja in Hebr und Joh die A u f e r s t e hung [sic!] übersprungen wird, obwohl sie beide voraussetzen. Sie wollen keine genaue chronolog. Abfole [sic!], sondern sie bringen eine theologisch geraffte Darstellung des Wesentlichen. Es geht darum die innere Wesenslinie der Ereignisse herauszustellen."[554]

b Würdigung des Textes

Die Exegese, die die Vorlesungsmitschrift bietet, ist wiederum bemüht, seht stark den Unterschied des neutestamentarischen Kultes zum Alten Bund herauszuarbeiten und hervorzuheben. Zentrale Perikopen sind dabei die Tempelreinigung und dann das Wort vom Abbruch des Tempels und seines Wiederaufbaus in drei Tagen. Der neue Tempel ist letztlich der Herr selbst.[555] Das Skript betont, wie wir gesehen hatten: „[J]edes wahre Opfer muß in ihm sein, der das einzig wahre Opfer ist."[556] Hiermit klingt in der exegetischen Erklärung wieder das Motiv an, das Ratzinger bei seiner Dissertation beschäftigt hatte, freilich dort von einem anderen Zugang her, das Eingehen in den Herrn.[557]

Ebenso findet sich ein anderer starker Wesenszug des theologischen Ansatzes von Joseph Ratzinger wieder, das personale Denken. Hier tritt es ganz stark bei der Kulttheologie hervor, wie es auch schon bei der Allgemeinen Sakramentenlehre und der Eucharistie der Fall

551 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 95f.

552 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 96.

553 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 96.

554 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 96.

555 Zeitgleich behandelt Ratzinger dies in „Kirche und Liturgie": „An die Stelle des bisherigen Tempelkultes setzt Jesus einen Kult, dessen Zentrum nicht mehr der steinerne Tempel, sondern sein eigener verklärter Leib ist. Er selbst ist der neue, wahre Tempel". Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 158.

556 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

557 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954). Dissertation, in JRGS 1, 283.

war. Diesmal tritt der personale Aspekt aber sogar in die Definition der Anbetung selbst ein. Diese ist laut Skript „nur gesteigerte personale Liebe. Ihre letzte Intention ist in jedem Falle eine Person.“[558] Von diesen Grundeinsichten her werden auch Fragen behandelt wie jene der stellvertretenden Kommunion, die bereits im Eucharistieskript eine Rolle gespielt hatte.[559]

Der Text legt einen großen Schwerpunkt auf das Mittlertum Christi kraft seiner Menschheit. Von hier ist verständlich, daß es im Rahmen der Christologie relativ lange Ausführungen aus dem Bereich der Liturgik gibt, wobei das Gebet durch Christus zum Vater stark hervorgehoben wird. Dabei nennt der Text die Bezugsstelle der Synode von Hippo, die auch Pascher zum Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Ausführungen macht.[560]

Ebenso wird von der Betonung der Mittlerschaft durch die Menschheit auch verständlich, warum es innerhalb der Christologievorlesung einen langen Abschnitt über die Herz-Jesu-Verehrung gibt. Dabei wird neben der Menschheit, wie wir gesehen hatten, besonders der kosmische Aspekt betont:

> „In dieser 4 fachen [sic!] Einheit wird der Einheitspunkt der Welt sichtbar. Wenn wir das Herz Jesu anbeten, dann beten wir Chr. als Mittelpunkt der Welt an.“[561]

Die Authentizität des Textes vorausgesetzt, scheint eine gewisse Vorliebe Ratzingers zu den von ihm geschilderten Beispielen griechischer Theologie durch. Dabei wahrt er aber stets den Ausgleich zum westlichen Ansatz und betont im „et – et“ die klassische katholische Mitte.[562]

Zentral ist dem Dozenten dem Zeugnis des Textes gemäß die theologica crucis. Hier mag auch ein gewisses ökumenisches Interesse liegen, denn zweimal betont er, wie sich die Reformatoren und die Kirche hier auseinanderbewegt hätten. Einmal positiv, wobei die Hervorhebung der Theologia crucis [563] ein Positives der Reformatoren war, ein anderes Mal ne-

---

558 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 84.

559 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 226.

560 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953^{2}, 317.

561 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 86.

562 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90.

563 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

gativ, wo festgestellt wird, daß es wegen der Reformation eine Abgrenzung auf katholischer Seite gab.[564]

Interessant ist, daß er bei dieser Theologia crucis wiederum „das personale Geschehen“[565] betont. Das Kreuz wird beschrieben als „Gericht und Gnade zugleich, es offenbart die menschl. Sünde und die göttl. Güte zugleich.“[566] Dies erinnert sehr an diesbezügliche Ausführungen Joseph Paschers.[567]

Kulttheologisch bedeutsam ist die Fassung der Opfertheologie als „transitus caritatis.“ Dabei geht es um „die Intensität der Liebeshingabe.“[568] Dies erinnert zumindest von ferne an die Theologie der Übergabe bei Pascher, wenn dies auch hier nicht expressis verbis formuliert wird.

Dabei liegt ausgehend von der Menschheit Jesu der Schwerpunkt auf der Stellvertretung und der Ent-Dinglichung.[569] Stellvertretung sieht Ratzinger demnach als einen adäquateren Begriff für Sühne, die ganz ent-dinglicht verstanden werden muß:

> „Die Sühne Jesu ist nicht Ausbezahlung von einem Quantum Sühne, sondern eine Aufarbeitung von innen her. – So konnte Chr. also doch echte Sühne leisten, besser gesagt, echte Stellvertretung übernehmen.“[570]

Erkennbar ist als steter Hintergrund eine starke Leib-Christi-Ekklesiologie, nach der die Beziehung Christi und der Gottesmutter zu den Gläubigen beschrieben wird. In bezug auf die Eucharistie wird der Mahlgedanke dabei noch recht stark betont. Opfer wird bewußt in einem Wort mit Mahl gebraucht. Die Gläubigen erscheinen im Leib Christus beigeordnet.[571]

---

564 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88.

565 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90.

566 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

567 Vgl. etwa: „Auf Golgotha steht die in Adam sündige Menschheit unter dem Gericht. Aber hier vollendet sich auch die Wendung, weil die Menschheit in Christus wieder wahrhaft liebe – und hingabefähig wird, weil Christus ‚für die Vielen‘ sühnend das vollendete Opfer vollzieht.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 38. Vgl. auch 36. Vgl. auch: „So erscheint am Kreuz der gerechte Gott und der liebende zugleich. Urbild alles Richtens überhaupt.“ Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 67.

568 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

569 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 94.

570 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 95.

571 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85. Hier heißt es etwa: „Die Eucharistie erscheint als die Gegenwart des schauervollen Gottes, nicht mehr als das Mahlopfer und Opfermahl in dem wir die Lebensgemeinschaft mit Chr. als unserem Bruder besiegeln [sic!].“

Immer wieder werden liturgietheologische Konsequenzen dogmatischer Akzentverschiebungen herausgearbeitet, sei es die schon erwähnte Wende hin zur direkten Christusanrede, sei es eine Anspielung auf Meßformulare und deren Bewertung oder Erörterungen über das Kirchenjahr und die innere Zuordnung der beiden christlichen Hauptfeste Ostern und Weihnachten.

BONN

2.2 Bonn: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (II)

2.2.1 Vermutlich: Bonn SS 1960, Die Lehre von der Kirche

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Vorlesungsmanuskripte von **Hans-Walter Vavrovsky**" archiviert. Dabei ist die Zuweisung zum SS 1960 unter Vorbehalt.[572] Das Skript selbst beginnt das Inhaltsverzeichnis mit der Überschrift: „PROF. J. RATZINGER: Die Lehre von der Kirche".

Gemäß dem ersten Skript über die Eucharistie wären kulttheologisch aus der Ekklesiologie, wie wir gesehen hatten, die „§§ 4 und 5"[573] zu berücksichtigen. Im Skript vom WS 1956/57 waren dies die Titel: „Die Entfaltung des Kirchenbegriffs bei den Vätern und § 5 Die Ekklesiologie Augustins und ihr mittelalterliches Mißverständnis." Im Gegensatz dazu haben sich in der vermutlich 1960 gehaltenen Vorlesung die Paragraphen verschoben, bzw. hat sich der Inhalt der Vorlesung erweitert.

Demnach müssen nun die folgenden Stellen Berücksichtigung in unserer Untersuchung finden: „§ 6 Die Entfaltung des Kirchenbegriffes bei den Vätern" und „§ 7 Die mittelalterliche Umdeutung der Ekklesiologie". Allerdings werden auch hier wieder nur jene Details behandelt, die für die Bearbeitung unseres Kontextes von Bedeutung sind.

Gegenüber der Vorlesung von 1956/57 fällt auf, daß die Exegese insgesamt eine viel stärkere Berücksichtigung findet, während die Gliederung als solche eher klassisch bleibt. Am Ende eines jeden Paragraphen finden sich die angaben zur weiterführenden bzw. den Ausführungen zugrundeliegenden Literatur.

---

572 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten. Pfnür verzeichnet eine solche Vorlesung in seiner Aufstellung. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 402.

573 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

§ 6: Die Entfaltung des Kirchenbegriffes bei den Vätern[574]

I) Assumptio hominis

1. Der Urmenschmythos[575]

Im wesentlichen folgt der Text zunächst bis hinein in einzelne Formulierungen jenem der früheren Vorlesung, die wir zweifach bezeugt vorliegen und untersucht haben. Dies zu zeigen, möge ein Blick auf wenige Beispiele zeigen, zunächst die beiden Stellen, die wir auch schon beim Vergleich zwischen Skript 60 und Skript 42 herangezogen haben:

Bei der ersten ergibt sich eine relativ starke Ähnlichkeit:

Skript 60	Skript 42	Skript 80
„In Christus wird die in der Adamssünde verlorene Einheit der Menschen real wiederhergestellt indem in Christus eine durchaus realistische Einheit aller Menschen geschaffen wird.[576]	„In Christus wird die in Adam verlorene Einheit wieder real hergestellt, indem eine Leibeseinheit geschaffen wird.“[577]	„In Christus wird die verlorene Einheit wieder hergestellt, eine realistische Leibeseinheit aller Menschen wird hergestellt.“[578]

2. Inkarnation als assumptio hominis[579]

Eine große Ähnlichkeit, wenngleich auch die Formulierung stärker abweicht, ist auch aus der zweiten Vergleichsstelle ersichtlich:

Skript 60	Skript 42	Skript 80
„Ergebnis: Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Kollektivinkarnation. So wie Adam nicht einfach ein Individuum war, sondern die Ureinheit des Menschengeschlechtes, so hat Christus gleichsam den Adam, dh. die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale	„Ergebnis: Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Art Kollektivinkarnation. So wie Adam die Ureinheit des Menschengeschlechtes war, so hat Christus den Adam, d.h. die Menschheit in sich hineingenommen. Wenn Christus uns keimhaft in sich trug, dann ist es so,	„Die Mehrzahl der Väter betont, im einzelnen mit verschiedenem Akzent, doch der Sache nach eines Sinnes, daß Christus in der Inkarnation den Menschen annahm, dh. daß Christus nicht nur ein individueller Mensch wurde, sondern daß er, indem er Mensch wurde, die Menschheit annahm. Indem Christus in den Stoff des Menschen hineingreift,

574 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60, 58.

575 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60, 58.

576 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33.

577 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

578 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60.

579 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60, 60.

‚Mensch', in sich hineingenommen. Er hat mit dem gemeinsamen Stoff des Menschseins wenigstens keimhaft uns alle in sich getragen. Daraus ergibt sich für unser Leben: Wenn Christus uns alle schon in sich trug, wenn mit ‚mein Gott, mein Gott.' schon die Glieder, wir, in ihm redeten, dann ist unsere Existenz die Auseinanderfaltung dessen, was in Christus implizite schon da war".[580]	daß unsere Existenz die historische Auseinanderfaltung dessen ist, was in Christus schon da war."[581]	nimmt er die Menschheit an, übernimmt er die Menschheit selbst, ihre reale Einheit. Christus setzt durch die Inkarnation das Ganze auf sich in Bewegung. Es ist ‚Kollektivinkarnation'; durch die Inkarnation sind wir alle mit ihm ergriffen, leben wir alle in ihm."[582]

Als eine weitere Stelle diene das Resümee zur Väterlehre über die assumptio hominis:

Skript 60	Skript 42	Skript 80
„Wenn wir jetzt unseren Standpunkt gegenüber den Vätern formulieren, dann können wir sagen: Christus war individueller Mensch, nicht bloß allgemeiner Menschennatur! Diesen Satz darf man nie preißgeben! Mit den Vätern können wir aber sagen: Indem er das individuelle Menschsein übernahm, übernahm er zugleich doch real das eine Menschenwesen, das die Bibel ‚Adam' nennt, was nicht bloß eine begriffliche, sondern auch eine wirkliche reale Einheit besagt. Kein Mensch existiert bloß für sich. Es gibt ein echtes Einssein der Menschen. Dem Geist ist es wesentlich offen zu sein; gerade in diesem Offensein wird er er selbst. (vgl. Christologie!) Über die Einheit des einzelnen hinaus gibt es eine echte Einheit der Menschen untereinander. Es gibt zunächst einmal eine reale Inexistenz aller Menschen in einander [sic!]. Nur so werden die Begriffe von Erbsünde und Erlösung voll verständlich. Wir sind heute diesem Begriff echter Einheit sehr entfremdet durch das individualistische Denken der vergangenen Jahrhunderte. – Es gibt auch eine reale Inexistenz in Christus. Indem Christus überhaupt Menschsein annahm, hat er nicht eine in sich geschlossene Monade aus der Natur herausgezogen und in die Wesensmitte Gottes hineinge-	„These: Christus war individueller Mensch, nicht bloß allgemeine menschliche Natur. Aber indem er individuelles Menschsein übernahm, nahm er doch zugleich auch die Realeinheit des Menschenwesens, das biblisch Adam heißt, das eine reale Einheit besagt. Das Wesen des Geistes ist Offenheit und in diesem Offensein wird er selbst [sic!]. Es gibt über die Einheit des Menschen hinaus die echte Einheit der Menschen ineinander. Daher gibt es eine reale Einheit der Existenz in Christus. Indem Christus Menschsein auf sich nahm, hat er die Menschheit in eine ganz neue Relation zu Gott hineingezogen. Die Inexistenz des Einzelnen in Christus ist der Möglichkeitsgrund der Inexistenz Christi im Einzelnen. Es kann gesagt werden, daß der Leib Christi von vorn herein [sic!] von allen Menschen gebildet war. Implizite waren schon alle Menschen in ihm."[584]	„Christus war zwar individueller Mensch, nicht nur allgemeine Menschennatur – wie auch die Väter festhielten – aber, indem er individuelles Menschsein übernahm, übernahm er damit jenes reale eines Menschenwesen [sic!], das die Bibel Adam nennt, das nicht nur die ideale Einheit besagt, sondern reale. Indem Gott einen Menschen annahm, ist die ganze Menschheit in Gott hineingeflochten. Es gibt eine reale Inexistenz aller Menschen mit einander [sic!] (s. auch die heutige Psychologie) und damit gibt es eine reale Inexistenz aller in Christus."[585]

580 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

581 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

582 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60.

stellt, sondern er hat die Menschheit selbst (die eine Einheit ist) in eine neue Relation zu Gott hineingezogen. Wenn ein Mensch Sohn Gottes wird, dann ist die ganze Menschheit (wenn auch nur an einem Zipfel) angerührt. Unsere Inexistenz in Christus ist der Möglichkeitsgrund für die Inexistenz Christi im einzelnen. (es [sic!] kann aber schon was dazwischenkommen, daß es nicht zur erfüllten Inexistenz im einzelnen kommt.) Insofern kann mit einem echten Recht gesagt werden, daß der Leib Christi von vornherein von allen gebildet war, daß an diesem Leib die Menschheit Christi schon immer beteiligt war. Implizite waren tatsächlich schon alle in ihm (in dieser begrenzten Form!) und seine jetzige Inexistenz in uns, im Glaubenden, ist nur mehr die Entfaltung dessen, was was [sic!] einschlußweise vorher schon war.“[583]		

Formal ist auffallend, daß Text 80 die Gedanken von Text 60 und Text 42 stark gekürzt und etwas weniger gegliedert wiedergibt. Die Betonung des neuen Verhältnisses zu Gott ist durch das Fehlen des Begriffes „Relation“ gegenüber den anderen Texten schwächer. Die Logik der in Text 60 stark entwickelten Inexistenzlehre wird in Text 80 nur zum Teil deutlich, d.h. bis zu jenem Punkt, den der längere Text als „Möglichkeitsgrund“ benennt. Die daraus in Text 60 folgende „Inexistenz Christi im einzelnen“ findet keine Erwähnung in Text 80.

Bei der Frage des Zusammenhangs von Liturgie und Leben gibt es eine kleine Ergänzung, die zeigt, wie der Dozent immer versucht, den Blick auf das Ganze zu wahren und allen Zeitepochen gerecht zu werden. Auch die scholastische Theologie habe nämlich den Zusammenhang von Liturgie und Leben im strikten Sinne bewahrt, da sie lehrt, „daß das wirkliche Wesen der Eucharistie in der caritas christianorum besteht.“[586]

583 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34f.

585 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 61.

584 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71.

586 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 63.

Neu ist nun ein großes Resümee zum Abschluß der Behandlung der Patristik. Hier gilt prinzipiell, „daß Kirche ist vom Sakrament des Herrenleibes und von dessen Korrelat der Agape.“[587] Dabei wird, wie auch bei den Vorgängerskripten, die Kontinuität zwischen dem Kirchenverständnis des hl. Paulus und jenem der Väter unterstrichen wird. Für beide faßt der Text mehrere Punkte zusammen, die wir in verkürzter Form dokumentieren:

> „(1): Kirche ist das neue Volk, dessen Einheitsprinzip nicht das Blut, sondern der Glaube ist. – (2) Kirche ist das neue Volk, dessen Existenz nicht auf der Selbstbeherrschung [eventuell gemeint Selbstbehauptung, siehe unten, Anm. S.C.], sondern auf der Selbsthingabe beruht, die im Christentum Agape heißt. – Diese doppelte Neuheit hat ebenfalls ihr doppeltes sakramentales Zeichen: Die neue Herkunft nicht aus Blut, sondern aus Glaube, und zwar aus dem Glauben an Christus … wird zeichenhaft angedeutet im Sakrament der Taufe, das den Eintritt in diese neue Gemeinschaft einschließt. Das Wasser der Taufe sinnbildet den Geist, der sich stärker als das Blut erweist, und die Untertauchung sinnbildet den Tod, also den Glauben an das neue Menschentum, das auf der Selbsthingabe und nicht auf der Selbstbehauptung beruht. Das neue Leben aus der Selbsthingabe wird real gesetzt und gesinnbildet in der Eucharistiefeier, im Abendmahl. In [sic!] Abendmahl wird der angeeignet, der sich selbst für uns hingegen hat. – Aus den beiden Punkten können wir nunmehr schließen (3): Die Kirche ist demnach das neue Volk, das vom Leibe Christi lebt und selbst Leib Christi wird in der Eucharistie. Das schließt ein, daß die Kirche ihre eigene Sichtbarkeit in der Welt hat (gegenüber der Gefahr, daß die Kirche einseitig als societas perfecta neben anderen angesehen wird oder als rein unsichtbare). Kirche setzt etwas Neues, das in den Kategorien der Welt nicht vorgesehen war und nicht vorgesehen sein konnte: Kirche hat Sichtbarkeit, aber ihre eigene Sichtbarkeit; nämlich die des Sakramentes. Das schließt wiederum Ordnung ein, die Ordnung des Herrenleibes, und es schließt ein, daß sie Recht hat, nämlich das Recht der Agape. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich nun (4), daß die Kirche keine Sache des Privatrechts ist, sondern daß sie einen neuen, größeren Anspruch stellt, der in den Rechtskategorien der Wilt [sic!] nicht vorgesehen ist.“
>
> Es folgen Betrachtungen über die Existenz der Kirche in dieser Welt, wobei sie „den Menschen, der sich ihr überläßt total“[588] beansprucht. In diesem Sinne ist ihre Bedeutung „die Zurückdrängung des Staates auf das Politische“, andererseits gilt, daß das neue Gottesvolk „als solches nicht in Konkurrenz tritt zu den Weltvölkern.“[589] Dabei wird „das Heil als etwas Fremdes in die Welt hineingehalten, als das sacramentum futuri. … Die Geschichte geschieht … aus einer immerwährenden Flucht vor Gott und eiem [sic!] immerwährenden Einholen durch Gott, der immer wieder siegt und siegen wird.“[590]

Als Literaturangaben zu dem behandelten Abschnitt finden sich:

> „Emil Mersch, Le corps mystique du Christ, Paris-Brüssel ^{3}1951
>
> H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943
>
> Augustinus, Das Antlitz der Kirche, herausg. und übersetzt von H.-U. von Balthasar, Einsiedeln ^{2}1955
>
> J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustinus‘ Lehre von der Kirche, München 1954
>
> J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura, München 1955
>
> Emil Mersch, Theólogie du Corps mystique, Paris 1944.“[591]

---

587 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 64.

588 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 64.

589 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 65.

590 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 65f.

591 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60, 66.

§ 7 / II: Die mittelalterliche Umdeutung der Ekklesiologie[592]

In dem nun vorliegenden Skript entfällt die weite Ausführung zur Ekklesiologie des hl. Augustinus, wie sie sich für die frühere Ekklesiologievorlesung bezeugt findet. Stattdessen leitet der eben behandelte Abschnitt gewissermaßen direkt über zur Ekklesiologie des Mittelalters. Wie schon zuvor widmet sich nun auch hier der Text der „Verschiebung“[593] vom Begriff des „populus Dei“ hin zu „populus christianus“ und von „corpus Christi“ hin zu „corpus christianum“[594] mit den entsprechenden Konsequenzen, die auch die Liturgietheologie betreffen:

> „Entscheidend wird hierbei die Eucharistie betroffen: Sie wird aus dem Zentrum der Ekklesia entfernt.“[595]

Neu gegenüber der vorhergehenden Ekklesiologievorlesung ist nun eine dogmengeschichtliche Bemerkung, die auch die Liturgische Bewegung tangiert:

> „Der Zusammenhang zwischen corpus Christi und Eucharistie war so sehr verlorengegangen, daß nicht einemal [sic!] die Reformatoren das sahen, die doch das Alte wieder in seine Rechte einsetzen wollte [sic!]. Sogar die neuere Theologie sah den Zusammenhang nicht trotz ihrer eingehenden Quellenstudien und trotz der Wiederentdeckung des Corpus Christi Mysticum; sie vermochte nicht zu durchschauen, was ursprünglich corpus Christi bedeutete.“[596]

Die unmittelbar folgenden Darstellungen über die Stellung der Eucharistie im ganzen der Sakramente waren schon der vorhergehenden Vorlesung präsent. Hier findet sich neu nur der Hinweis auf einen positiven Aspekt, die „jetzt sehr deutlich … die Siebenzahl der Sakramente“ gesehen zu haben, aber eben in einer negativen Entwicklung, „nicht mehr die Ordnung innerhalb der Sakramente“[597] zu sehen. Hier sieht das Skript eine „Aristotelisierung“[598] durch den Aquinaten.

Ebenso wie das Vorgängerskript, sachlich identisch, aber mit zum Teil anderen Formulierungen, geht auch diese Mitschrift auf die Politisierung der kirchlichen Ämter ein:

---

592 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60, 66.

593 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 67.

594 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 67.

595 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 67.

596 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 67f.

597 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 68.

598 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 70.

„Damit wird ebenfalls das eigentliche Wesen der kirchlichen Ämter undeutlich, da dieses allein von der sakramentalen Ordnung her zu verstehen ist.“[599]

b Würdigung des Textes

In diesem Skript zur Ekklesiologie, insbesondere in der Einfügung des neuen Textes „Zusammenfassung uns Ausblick“[600] verbinden sich Ekklesiologie, Liturgik und Geschichtstheologie[601] aufs engste. Hier liegt die Stärke dieses Skriptes. Die diesbezüglichen Gedanken sind zum Teil neu und logisch sehr gut präsentiert.

Ebenso werden die beiden ekklesiologischen Grundansätze des Volkes Gottes und des Leibes Christi in engem Bezug zueinander gesehen. Dieser innere Zusammenhang beider geschieht nun über das sakramentale Zeichen, und dieser Zugang ist ein wesentlich neuer Aspekt dieses Skriptes, verweist uns aber auf Ratzingers Promotionsschrift.

Die Kirche ist dabei zunächst einmal das neue Volk mit sie von den anderen Völkern unterscheidender Herkunft und einem neuen Lebensprinzip, nämlich der sich hinschenkenden Agape. Beidem, Herkunft und Lebensprinzip, entspricht ein sakramentales Zeichen: Taufe und Eucharistie.

Damit gibt der Text den Wurzelsakramenten einen ekklesiologische Verankerung im Volk Gottes Begriff, andererseits bestimmt er aber gerade diesen Begriff seinem innesten Wesen nach näher. Das Volk Gottes existiert als Leib Christi, ausgehend von der Eucharistie: „Die Kirche ist demnach das neue Volk, das vom Leibe Christi lebt und selbst Leib Christi wird in der Eucharistie.“[602]

Wie jedes Volk hat die Kirche auch eine Ordnung und ein Recht, das hier als jenes der Agape bezeichnet wird. Dies alles gilt aber im Vergleich zu den anderen Völkern nur analog, d.h. die Kirche ist in dieser Verfaßtheit selbst „sacramentum futuri“, das sich in der Geschichte als Zeichen Gottes vollzieht.

---

599 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 68f.

600 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 64-66.

601 Geschichtstheologisch wird eine Einheit gesehen zwischen Patristik und mittelalterlicher Vorstellung. Vgl.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 65.

602 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 64.

Die Ekklesiologie des hl. Augustinus wird interessanterweise nicht mehr als solche vorgestellt. Ihre Veränderung im Mittelalter allerdings noch als „pseudoaugustinianische Theologie“[603] abgelehnt, was für die Studenten vielleicht ohne vorherige Erklärung des Denkens Augustins schwerer verständlich sein konnte.

Bemerkenswert ist noch die synonyme Verwendung des Begriffes Abendmahl für die Eucharistiefeier.

Besonders die starke Geschichtstheologie wie auch die weiterhin stark präsente Ekklesiologie des Leibes Christi sprechen für die Authentizität der vorliegenden Mitschrift. Inhaltlich stellt sie, was die behandelten Paragraphen betrifft, einerseits zum Teil eine Weiterentwicklung gegenüber der Ekklesiologievorlesung von 1956/57 dar, andererseits finden sich sogar in den Mitschriften wörtliche Übereinstimmungen, was für ihre Datierung wenige Jahre später spricht und damit die vom Archiv vorgenommene Datierung „vermutlich Bonn 1960“ auch von daher korrekt zu sein scheint.

603 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 69.

MÜNSTER

2.3 Münster: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (III)

In bezug auf die Vorlesungsskripten der Zeit von Prof. Joseph Ratzinger an der Westfälischen Wilhelmsuniversität Münster gilt auch, daß sie allesamt nicht autorisiert sind. Allerdings finden sich Zeugnisse einiger seiner Studenten, die deren Glaubwürdigkeit unterstreichen und auf die wir aus diesem Grunde hier kurz eingehen. Gianni Valente dokumentiert die Aussage von Peter Kuhn über die Münsteraner Zeit:

> „Pfnür hatte in Münster eine Art kleiner Druckerei eingerichtet. Die Vorlesungen wurden hektographiert und dann paketweise in ganz Deutschland verschickt: Nachfrage bestand auch an anderen theologischen Fakultäten. Das zeigte, daß das Interesse an der Theologie Ratzingers überall zunahm.“[604]

Über die (uns leider nicht vorliegende) Eucharistievorlesung von 1965 dokumentiert Valente eine Aussage des Ratzinger-Schülers Vinzenz Pfnür (1937-2012):

> „Eingetragen waren für die Vorlesung [Achtung: Hier bezieht er sich noch auf jene über die Konzilskonstitution Dei Verbum, Anm. S.C.] ca. 350 Hörer, es nahmen jedoch im Durchschnitt 600 teil. Auch Studenten von anderen Fakultäten kamen, um Ratzinger zu hören – von der Philosophie, von den Juristen. Damals haben wir den Text seiner Eucharistie-Vorlesung des gleichen Semesters vervielfältigt und 850 Kopien davon verkauft.“[605]

2.3.1 Münster Ostern 1963, Die Kirche und das Heil der Welt

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter „Vorlesungsmanuskripte von **Hans-Walter Vavrovsky**“ archiviert.[606] Der zugehörige Eingangsbeleg des Instituts vermerkt noch die Frage: „Mitschrift oder Original vom Autor?, ist noch zu klären.“ Durch zwei Hinweise im Text ist es sehr wahrscheinlich, daß es sich um eine Mitschrift handelt. Zunächst gibt es eine „Nachgeholte Vorbemerkung“, die mit „Die Schreiber“ unterzeichnet ist und die üblichen Bemerkungen in bezug auf die Gewähr bieten.[607] Sodann findet sich im Text der

---

604 Gianni Valente, Student ..., Augsburg 2009, 107.

605 Gianni Valente, Student ..., Augsburg 2009, 106f.

606 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien).

607 „Nachgeholte Vorbemerkung: Diese Aufzeichnungen, die zunächst eigentlich mehr privaten Charakters waren, erheben in keiner Weise den Anspruch, vollständige Wiedergabe zu sein, wenngleich sie dies in möglichst weitem Maß sein sollten. Dieser idealen Zielsetzung zuliebe bleiben einige Unebenheiten stehen, die aber erst in der schriftlichen Fixierung als solche herauskommen. Das gesprochene Wort steht eben unter grundsätzlich anderen Bedingungen und Gesetzen als die irgendwie doch unlebendige Sprache des Buches; fehlende Sinnzusammenhänge jedoch gehen – soweit sie sich nicht aus dem Gesagten erklären – voll zu unseren Lasten. – Die ‚Schreiber‘“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 4.

Verweis auf weiterführende Literatur mit der Bemerkung, es handele sich um eine „im ganzen ausgezeichnet[e] Monographie“[608]. Des weiteren gibt es einige Tipp- und Ausdrucksfehler, die stark auf das mitgeschriebene Wort hin deuten. Aus diesen Gründen ordnen wir diesen Text unter die nicht autorisierten Vorlesungsmitschriften ein. Wohl hat man beim Lesen der Schrift den Eindruck, das gesprochene Wort fast vollständig zu vernehmen.

Es handelt sich beim vorliegenden Text um jene sechs Vorträge, mit denen Joseph Ratzinger, wie wir gesehen hatten, in Münster als „[e]ine der ersten dort belegbaren Aktivitäten“[609] die Studenten auf das Osterfest vorbereitete. Wir behandeln sie in unserer Besprechung als eine textliche Einheit. Auch hier können nur jene Aussagen vorgestellt werden, die mit unserem Thema im Zusammenhang stehen.

Josef Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt. Ostern 1963

I. Wesen der Basileia[610]

Zu Beginn behandelt der Text die Frage der „Basileia“[611] und deren Verhältnis zu Jesus Christus. Dies steht eigentlich in keinem unmittelbar liturgischen Zusammenhang. Erwähnenswert ist es dennoch, weil hier ein Motiv aus Ratzingers Dissertation anklingt, wenn er mit Blick auf den Herrn davon spricht,

> „daß … der Mensch nur durch und in Christus zur Gottesherrschaft kommen kann, daß wir im letzten alle unwürdig sind, daß es nur einen würdigen gibt, daß wir nur, indem wir ihm angehören, Gott zugehören können.“[612]

2. Vortrag: Gottes Herrschaft und die Kirche[613]

Bei der Behandlung der Kirche ist wiederum die Leib Christi Ekklesiologie betont: „Das ist geradezu ihr [sc. der Kirche] Wesen, daß sie dieses Leibhaftigbleiben Christi durch die Zeit hindurch darstellt.“[614]

---

608 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

609 Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963-1966), Münster 2012, 20.

610 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 1. Vortrag, 1.

611 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 1. Vortrag, 1.

612 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 1. Vortrag, 4.

613 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 2. Vortrag, 1.

614 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 2. Vortrag, 2.

3. Vortrag: Vertretung (Auserwählung bedeutet Leiden für die anderen)[615]

Den direkt liturgischen bzw. liturgietheologischen Kontext betritt der Text ab dem 3. Vortrag über die Vertretung:

> „Das Christus-Geheimnis wird uns von der Kirche in der Liturgie entgegengebracht. So spiegelt [sic!] sich in ihrem Aufbau zugleich die wesentlichen Grundaspekte der christlichen Wirklichkeit als solcher.“[616]

Was die Liturgie an dieser Wirklichkeit spiegelt, ist an den beiden zentralen Festgeheimnissen des Kirchenjahres zu erkennen:

> „Wenn wir die Liturgie unter diesem Aspekt betrachten, sehen wir, daß sie um zwei große Brennpunkte gebaut ist, um das Weihnachtsgeheimnis und um das österliche Geheimnis.“[617]

Dies seien „auch in der Schrift die großen Brennpunkte“ und „auch die Theologie“ habe „in diesen beiden Aspekten von Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie sich entwickelt“[618]. Der Text skizziert dann ähnlich wie im Skript zur Christologie die Theologiegeschichte auf diesem Hintergrund. Interessant ist aber die folgende Bemerkung:

> „Hier handelt es sich nicht bloß um Theorien, sondern um Wirklichkeiten, die ihren Sitz im Leben haben und kultische und menschliche Präsenz gewissen wollen.“[619]

An anderer Stelle desselben Skripts charakterisiert der Text „das weihnachtliche und österliche Geheimnis“ als „die beiden Grundpole der christlichen Existenz“.[620]

In dieser Hinsicht möchte der Text nun zum bisher dargelegten Aspekt, „daß in Christus Gott Welt geworden ist“[621] jenen von der Kreuzestheologie her ergänzen und beginnt dies mit allgemeinen religionsgeschichtlichen Erkenntnissen, indem der auf „das zweideutige Phänomen der Magie“[622] in den Religionen dieser Erde verweist, „an sich ein urmenschli-

---

615 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

616 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

617 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

618 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

619 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

620 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

621 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

622 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

ches Phänomen, das immer wieder in kirchliche Existenz hineinreicht.“[623] Der Text fragt nach dem Kern dieses Phänomens und antwortet wie folgt:

> „Das Wesen ist die Ersatzhandlung, die auf der Idee der Vertretung beruht; d.h. man macht ein Nachbild dessen, was man bewirken will. Was an dem Nachbild getan wird, soll auf diese Weise an dem Dargestellten selbst wirklich werden.“[624]

Wegen „der Verflochtenheit Israels in die Völkerwelt“ sei „auch hier die Vertretungsidee schon in frühester Zeit“[625] präsent, aber doch verwandelt. Mit Blick auf Gen 18,20 bemerkt der Text:

> „Der Gerechte fühlt sich solidarisch mit den Sündern, er sucht gleichsam ihr fehlendes Gewicht durch sein eigenes zu ersetzen, sie also vor Gott zu vertreten.“[626]

Besonders akzentuiert der Text den Gottesknecht (Jes 52) und erwähnt außerbiblische Parallelen, um bei annähernd gleichem Vokabular den Unterschied im AT herauszuheben:

> „Wenn also das Vokabular solcher [sc. heidnischer] Liturgien auf die Gestalt des Gottesknechtes angewandt wird, geht es nicht mehr um Vegetation … oder um die Vertreibung des Unheils … , sondern es erhält hier einen personalistischen Sinn. Das reale Leiden und Lieben eines Menschen wird hier als Stellvertretung begriffen, als die Diakonie der Vertretung, aus der der Menschheit Heil wird.“[627]

Als weiteres Beispiel verweist der Text auf den Lobgesang der Drei Jünglinge in Dan 3 und besonders 3, 38ff., worin „eine neue und tiefgehende Theologie des Martyriums erkennbar wird.“[628]

In all dem sieht er „eine Entwicklung auf Christus hin“[629]. Dabei sei „neutestamentliche Theologie im innersten Kern eine Theologie der Stellvertretung.“[630] Im Wort vom „‚Bundesblut, das vergossen wurde für die Vielen‘" deute der Herr „sein Leben als Gottesknechtsdienst.“[631] Liturgietheologisch bedeutsam ist nun die Folgerung aus dieser Handlung:

---

623 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

624 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

625 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 2.

626 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 2.

627 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 3.

628 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 3.

629 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 4.

630 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 4.

631 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

> „Indem dieses Mahl zur zusammenhängenden Mitte der christlichen Gemeinschaft wird, wird von hierher auch der christlichen Existenz das Geheimnis der Stellvertretung eingesenkt. Sie lebt selber vom Vertretungsdienst des Herrn: wir sind die Vielen, die er bekommen hat, und empfangen ihn zugleich selber als das Grundgesetz unseres Daseins. In der Mitte der Eucharistie steht das ‚hyper pollon'."[632]

In diesem Zusammenhang erwähnt der Text auch die in der Hl. Schrift vorhandene „Zwei-Brüder-Theologie".[633] An dieser Stelle gibt es den Verweis auf Literatur von Ratzinger[634] und Schelke[635].

Die Theologie der Stellvertretung betrifft alle Gläubigen:

> „Wir a l l e sind von Geburt zunächst erster Adam, der im Egoismus für sich und gegen die anderen lebt. … Das aber wird uns gezeigt, daß wir alle gerufen sind, in Christus zweiter Adam zu werden, an Christi Stellvertretungsdienst teilzunehmen"[636].

Interessant ist hier vom Begriff her der liturgische Kontext. Der Text verweist dazu auf Röm 9,3 und bemerkt: „Das, was hier gesagt wird, ist spezifizierte Aufgabe des Priesters."[637] Mit Blick auf 1 Joh 3,16 gebraucht der Text eine Formulierung, die aber auch die allgemeine Richtung trifft, in die der Schriftbefund weist. Hier zeigt sich eine „Wirklichkeit, wie sie sich von der Gottesknechtstheologie überträgt und sich deutlich in die christliche Existenz hineinverlängert."[638]

Dies wird veranschaulicht an der Perikope der Fußwaschung, in der „die Konstitutiva eines Sakramentes erfüllt sind".[639]

4. Vortrag: Vertretung (Entwicklung des Gedankens seit derUrkirche [sic!][640]

Im vierten Vortrag wird dann die Vertretung näherhin thematisiert. Hier verweist er zunächst auf den kirchlichen Kontext der frühchristlichen Buße, bei der „die ganze jeweilige Gemeinde mit engagiert war …, die mitträgt, die an der Sünde gemeinsam leidet und um ihre

---

632 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

633 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

634 Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 104ff.

635 Karl Hermann Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, München/Basel/Wien. Die angabe ist ohne Jahresangabe.

636 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 6.

637 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 6.

638 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 6.

639 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 6.

640 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 1.

Überwindung vor Gott steht“[641]. Hier geht es um das „Tragen des gemeinsamen Schicksals, das in die Liturgie hineinreichen sollte.“[642]

Der Text bemerkt dazu:

> „Augustinus hat hier seine These entwickelt, daß der Spender der Sakramente der ‚christus totus‘ ist und dann der Priester die ganze Kirche vertritt und sie konkretisiert, daß hinter ihm das Mittun und Mittragen der ganzen Kirche steht. So ist auch der Laie der Mitspender der Sakramente in einem wahren Sinn. Nicht nur die innerkirchliche Seite blieb im Blick, sondern auch, daß die Kirche das Gottesknechtsschicksal fortsetzt und auch als Kirche nicht für sich selbst, sondern für die anderen da ist.“[643]

Diese Idee sei durch Anselm von Canterbury für die Christologie und die Lehre vom Gnadenschatz der Kirche für die Ekklesiologie zu stark verrechtlicht worden.[644]

Der Text bringt nun einen Vergleich an, ausgehend davon, „daß die Karsamstagsfeier streng konserviert wurde und der Mensch gar nicht mehr eine Auferstehungsfeier darin empfand“, sodaß „das eigentliche Motiv in das Paraliturgische abwanderte“,[645] so sei es auch hier mit diesen theologischen Entwickelungen. Dies wurde der Vollständigkeit halber hier erwähnt, weil in dieser Aussage eine Bewertung einer liturgischen Form mitschwingt. Die weitere Intention des Textes zielt des weiteren darauf, die kirchlich-gemeinschaftliche-existentielle Haltung zu begründen:

> „Das bekommt erst wieder seinen Sinn, wenn wir begreifen, daß der Körper Jesus Christus aufgebaut werden soll. So ist Christsein Berufung in die Kirche und in den geschichtlichen Dienst der Kirche, ein Sich-selbst-genommen-Werden und ein Dasein-für-die-anderen.“[646]

Dies hängt mit der liturgischen Feier des Osterfestes zusammen:

> „An dieser Stelle wird nun auch sichtbar, daß Ostern die Achse der christlichen Existenz ist. Ostern ist Transitus, der je neue Übergang aus dem Egoismus des Bloß-für-sich-selber-Sein [sic!] zum Sein-für-die-andern [sic!], der Tod und die Auferstehung, das Verlieren der Seele und das Finden der Seele.“[647]

Aus dieser großen Perspektive wird auch der Kult gedeutet:

---

641 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 1.

642 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 1.

643 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 1.

644 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 1.

645 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 2.

646 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 2.

647 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 2.

„Christsein heißt anbeten, aber Anbetung geschieht nicht anders als an der Teilnahme an der Menschlichkeit Gottes, am ‚Am-Ruder-Sein' Gottes, in der Diakonia tes agapes, da sich so der große wahre Kult, das wahre Brandopfer der Geschichte vollzieht."[648]

5. Vortrag: Geistliches Amt als Dienst des Wortes[649]

In diesem Abschnitt soll es um das Spezielle der „priesterliche[n] Existenz"[650] gehen. Dabei begründet er zunächst ausgehend von der Berufung der Zwölf die Stiftung des geistlichen Amtes. Dabei bemerkt er, daß Jesus vom jüdischen Verständnis her kein Priester war. Für sein Leben gilt:

„Er lebt aus dem Gehorsam, aus der Sendung heraus. … [E]r versteht seine Sendung als Sendung nicht von unten, sonder als Vollmacht als Auftrag von oben her."[651]

Diese Sendung überträgt er den Zwölfen, die „gleichsam in seine besondere Existenz hineinberufen werden."[652]

Die Sendung beschreibt er wie folgt: Gehorsams gegenüber Gott, „das Für-die-andern-Dasein [sic!], das nicht Kyrios-, sondern Doulus-Sein. Und als drittes kommt hinzu das Mit-Jesus-Sein."[653]

Religionsgeschichtlich bedeutet dieses Konzept einen gewissen Umbruch. Der Text bemerkt:

„Das priesterliche Amt, das sich hier bildet, knüpft nicht an Ämter an, sondern an die Menschlichkeit Jesu Christi. Von diesem neuen Anfang aus ist es zu verstehen, daß die frühe Christenheit ihre heiligsten Dinge mit profanen Namen benannte und nicht mit religiösen Worten. Ecclesía, apóstolos, agápe könnte man auch nennen. Sie verwendet die Worte in neuer Bedeutung, um einen neuen Anfang darzustellen, indem sie gar nicht belastete Termini anwendet. Das Christentum hat damit seine geistige Revolution ausgedrückt, die die Heiligkeit des Profanen und die Unheiligkeit der bisherigen Religionen verkündet. Es hat eine neue Heiligkeit geschaffen, die an die Menschlichkeit des Menschen Jesus anknüpft."[654]

Die weiteren Auswertungen des Schriftbefundes müssen wir hier übergehen, weil sie unseren Kontext überschreiten.

---

[648] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 2.

[649] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

[650] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

[651] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

[652] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 2.

[653] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 2.

[654] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 3.

6. Vortrag[655]

Bei dieser letzten Betrachtung geht der Text vom Kultbegriff des Hebräerbriefes aus:

> „Er zeigt den liturgischen Charakter des Werkes [sc. Christi] im Gegenbild des alttestamentlichen Opfers. Und da entfaltet er folgendes Bild: Der Hohe Priester des Alten Bundes ist nur Schatten und Bild für den Weg, den Christus, der Herr gegangen ist. Er ist nicht durch irgendeinen Vorhang gegangen, sondern er ist mit seinem eigenen Blut hinter einen anderen Vorhang, nämlich den Vorhang der Verborgenheit Gottes getreten, und hat dort hinter dem Vorhang der Verborgenheit Gottes ewige Versöhnung erhalten, indem er sich, sein eigenes Blut hintrug. ER nimmt also dem Menschen die Opfergaben aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopferte Persönlichkeit, sein eigenes Ich, er bringt sich selbst vor Gott hin. Denn das Blut, von dem hier die Rede ist, ist nun nicht wieder als eine bestimmte dingliche Gabe gemeint, sondern sie [sic!] ist Ausdruck dafür, daß er sich selbst hingegeben hat. … So ist hier die alttestamentliche Liturgie als ein Spiel gleichsam gekennzeichnet, das nur darstellt, was hier mit Jesusgeschehen [sic!] ist. Es ist daher alles vom Raum des [sic!] dinglichen kultischen Verrichtung in die Dimension der Agape verlegt.“[656]

Daraus leiten sich dann die eigentlichen Kultprinzipien ab, die im wesentlichen den Schriftbefund ins Allgemeingültige heben:

> „Kult, neutestamentl. gesehen, besteht dann nicht in der Hingabe dinglicher Sachen, sondern er besteht in der agape eis telos. Kult besteht nicht in bestimmten äußeren Verrichtungen, sondern in der Ganzhingabe des eigenen Selbst an Gott, die in dem Maß vorhanden ist, als die Agape zur Seinsverfassung des Menschen wurde. Da sich sein dynamischer Vollzug aber gerade in der Situation des Transitus aus dem Eigenen des Menschen in das Wesenselement Gottes abspielt, da sein Priestertum in diesem sich spendenden Werk des Transitus seinen Vollzug hat, wird wieder einmal deutlich, daß das Pascha der Grundausdruck der christlichen Wirklichkeit ist.“[657]

Von hier bringt der Text Gedanken über das Verhältnis von Opfer und Schmerz ein, die uns bereits in der Christologievorlesung von 1958/59 begegnet sind. Der dort geprägte Begriff des „transitus caritatis“ taucht wieder bei der Beschreibung des Kerns des Opfers auf. Beide Stellen können wir nebeneinander präsentieren, um zu sehen, wie sich hier offensichtlich ein authentisches Denken Ratzingers zeigt:

Skript 45	Skript 85
„Das Wesen des Opfers besteht im transitus caritatis. Nur sofern in der konkreten gottabgewandten Welt dieser transitus als ein sich schmerzliches losreißen [sic!] empfunden wird, insofern ist der Schmerz eine praktische Folgeerscheinung, aber eben doch sekundärer Art. Denn nicht der Schmerz erlöst, sondern die Intensität der Liebes-	„Das Wesen des Opfers besteht in einer Selbstüberschreitung im transitus caritatis, und nur insofern der Mensch ein Egoist ist, ist dieses Herausgehen aus sich, aus dem Egoismus in die Liebe ein Riß, der an die Wurzel geht, und insofern hineinreißt und ein Kreuz ist. Aber das ist sozusagen eine sekundäre Kondition, die aber nicht das Ei-

655 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

656 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1. Diese Formulierungen tauchen im publizierten Werk Ratzingers auf, waren aber dort durch die Freisinger Christologievorlesung vorbereitet. Vgl. Joseph Ratzinger, Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041, hier: 1037.

657 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

hingabe. So wird klar, daß bei der Kreuzigung das Entscheidende nicht die Henkersknechte waren, sondern Chr. selbst. Käme es auf den Schmerz an, dann müßte man die Henkersknechte als die eigl. Priester hinstellen.“[658]	gentliche ist. Das ist gerade für die Art unserer Passionsandacht sehr wichtig. So wird von hier aus dann klar, daß es beim Kreuzestod nicht auf größte mögliche Schmerzsumme [sic! Fehlen des Artikels, Anm. S.C.] ankam, von der man dann die Erlösung abhängig machte. Das ist wieder genau die verschobene Perspektive, als ob Gott daran Vergnügen hätte, daß in sich jemand wehgetan würde [sic!]. Das ist fehlgeschlagen. Es kommt nicht auf die Summe der Schmerzempfindungen an, sondern es kommt auf die Intensität der Hingabe an, des Transitus, auf seine Realität ind [sic!] Totalität, die den Schmerz erlöst, denn an sich gehört er gerade zur Unerlöstheit des Menschen. Das Entscheidende bei der Kreutigung [sic!] Christi waten [sic!] nicht die Henkersknechte, sondern die Kreuzigung Christi. Wenn es auf die Erzeugung des Schmerzes, auf die Abschlachtung angekommen wäre, wären sie die Priester gewesen, die das Opfer vollbrachten.“[659]

Verschieden ist bei beiden Versionen nur der Kontext, in der einen eben die Christologie, in der anderen jener der Ostervorbereitung, wo auch die Frage der Passionsandachten eine Rolle spielt.

Ähnlich wie in der Christologievorlesung in bezug auf Priestertum[660] und Opfer[661] betont der Text, wie bei der Frage des Opfers Christi „Religionsgeschichte überwunden“[662] werde. Insofern „tritt hier das Geheimnis der Agape“ eben „[a]n die Stelle des Opfers“[663], und „der erste Akt der Agape Gottes“[664] besteht in der Inkarnation, das „ganz[e] Leben“ des Gottmenschen ist dabei „der perpetuierte Akt der Agape“[665]. Nebenbei bemerkt folgt hier wieder wie in der Christologie[666] ein Vergleich zu Platons gerechtem Menschen.

658 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

659 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

660 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

661 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

662 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

663 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

664 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

665 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

666 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

In bezug auf die Kreuzestheologie wird herausgearbeitet: „Kreuz ist Offenbarung des Menschen und Offenbarung Gottes.“[667] Dieser Ansatz wehrt der Verdinglichung des Kreuzes selbst. Der Text kommentiert weiter:

> „Von da aus ist es schließlich zu verstehen, daß die neutestamentlichen Autoren liturgische Termini immer wieder auf den Dienst des Lebens angewendet haben. Sie wollten es im Bewußtsein der Christen erhalten, daß Christus die wahre Liturgie der Menschheit durch seinen Lebensdienst geleistet hat.“[668]

Der Text kommt nun im Anschluß daran auf Liturgie nach Paulus zu sprechen, wobei der Röm 10, 15ff wie folgt deutet:

> „Christus wirkt durch mich zum Glaubensgehorsam der Heiden, durch mein Wort und Werk. Die Liturgie, die Paulus wirken will, ist die Verwandlung der Welt; die Opfergabe, um die er sich bemüht, ist die Menschheit.
>
> Die Konsekration der Welt ist die große Liturgie, um die er sich bemüht. Das müßte bei uns deutlich bleiben, daß immer wieder christliche Liturgie über den kultischen Raum hinausweist, und sich vollendet als Weihe der Welt und Weihe der Menschen, daß sich die kosmische Liturgie vollzieht. Desgleichen hat das NT das Wort Priestertum immer nur auf diese gemeinsame geistliche Existenz der Christenheit angewandt, die als ganze Liturgie werden soll vor Gottes Angesicht.“[669]

Nun stellt sich bei der Betonung der Einmaligkeit von Christi Opfer, die den ganzen Text durchzieht die Frage nach dem ministerialen Priestertum. Wiederum wird hier, ausgehend von der Kirche, zunächst das allgemeine Priestertum betont:

> „Wir müssen als erstes uns deutlich machen, daß Christ sein [sic!] en Christo sein heißt, daß also so wenigstens anfanghaft von uns gilt, was von Christus selber gilt, und daß, wenn er der Priester der Menschheit ist, die Christenheit die große priesterliche Gemeinschaft in der Menschheit darstellt, daß die ganze Kirche die priesterliche Funktion in der Menschheit als ganzer hat, die Welt zur Anbetung zuzurüsten. Insofern geht das von Christus auf die Kirche über. Das heißt dann auch etwas über die Laien. Das bedeutet, daß es in der Kirche ein reines Laikat nicht gibt. So etwas würde dem Geist wie dem Buchstaben des NT widersprechen. Was es gibt, sind lediglich zwei verschiedene Formen der Anteilhabe an dem einen Priestertum Jesu Christi. Es gibt nicht Laien und Priester eigentlich [sic!], sondern es gibt das eine priesterliche Gottesvolk mit zwei Formen der Anteilhabe an diesem Priestertum. Römische Schuldogmatik unterscheidet hier mit Recht sacerdotium ministeriale und sacerdotium universale … Das Unterscheidende zwischen Amt und Nicht-Amt ist nicht das sacerdotium, sondern das ministerium. Das Spezifische des Amtes ist die Diakonia. Das hebt in keiner Weise die Vollmachtsfrage auf, aber es präzisiert doch den Standort von Priester und Laie zueinander.“[670]

Dabei wendet sich der Text auch gegen zwei extreme Übertreibungen, nämlich „daß man den Laien sofort eine Weihe geben möchte“ und „eine forcierte Theologie des Laikats, als ob es n u r Laien gäbe.“[671]

---

667 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

668 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

669 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

670 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3f.

671 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 4.

Nach der Frage des ministerialen Priestertum wendet sich der Text nun jener zu, welche Bedeutung überhaupt „die spezifische Liturgie“[672] habe. Dazu bemerkt der Text:

> „Diese spezifische Liturgie muß es deshalb immer wieder geben, weil die Liturgie unserer Agape immer wieder brüchig ist, zu brüchig, als daß sie uns gleichsam immer hinübertragen würde. Wir leben in der Brüchigkeit unserer Agape von der anderen Agape her, wir leben in s e i n e r Agape. Wir brauchen immer wieder das Leben von der gegenwärtig gesetzten Anbetung Christi, das neue Hineingezogenwerden in ihn und seine einmalige Hingabe.“[673]

Dadurch bewegt sich die christliche Existenz zwischen zwei Polen: „Wir sind einerseits ganz zum Dienst gefordert“, andererseits gilt, „daß wir ganz von der geschehenen Liturgie Jesu Christi leben“.[674]

b Würdigung des Textes

Formal ist zu bemerken, daß der Text die Gedanken sehr gut und klar nachvollziehbar wiedergibt, von einigen wenigen Ausdrucksfehlern abgesehen. Zum Sitz im Leben des Textes können wir nun nach dem Studium seiner Aussagen feststellen, daß die Zuhörer wohl nicht Studenten im allgemeinen, sondern solche waren, die sich auf das Priestertum vorbereiteten.[675]

Mit Blick auf das Vorlesungsmanuskript zur Christologie von 1958/59 besteht eine wichtige Erkenntnis aus dem Studium des Textes darin, daß sich in bezug auf einige liturgietheologische Aussagen beide Texte im wesentlichen verifizieren, sodaß wir sicher davon ausgehen können, zumindest in diesen Passagen authentisches Denken von Prof. Joseph Ratzinger vorzufinden. Es handelt sich um die Definition des eigentlichen Wesens des Opfers: „Das Wesen des Opfers besteht in einer Selbstüberschreitung im transitus caritatis.“[676] Dabei kommt es nicht auf die Intensität der äußeren Schlachtung, des Schmerzes an, sondern um jene der Hingabe.

---

672 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 4.

673 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 4.

674 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 4.

675 Vgl. dazu die Aussage: „In den beiden vergangenen Tagen habe ich versucht, die beiden Grundpole der christlichen Existenz zu zeigen … Ich möchte das heute auf unsere Situation hin präzisieren, indem ich etwas über die priesterliche Existenz zu sagen versuche.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

676 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

Damit ist ein wesentlich personalistisch-existentieller Opferbegriff im Denken Ratzingers ausgemacht. Diese Grundkonzeption von Opfer erinnert stark an jene seines Lehrers Joseph Pascher, die dieser den Seminaristen bei abendlichen Vorträgen mehr geistlich als akademisch zu vermitteln suchte. Dies wird weiters deutlich im Zusammenhang mit einer anderen Stelle, wo es heißt: „ER nimmt also dem Menschen die Opfergaben aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopferte Persönlichkeit, sein eigenes Ich, er bringt sich selbst vor Gott hin.“[677] Bei Pascher heißt es einmal ähnlich: „Er vollzog eine wahrhafte Übergabe des eigenen Selbst. Diese wirkliche Übergabe, vollzogen im Akte des Todes, das ist das Opfer.“[678]

Folgende Bemerkung läßt klar den Hintergrund der Mysterientheologie erkennen:

> „Das Christus-Geheimnis wird uns von der Kirche in der Liturgie entgegengebracht. So spiegelt [sic!] sich in ihrem Aufbau zugleich die wesentlichen Grundaspekte der christlichen Wirklichkeit als solcher.“[679]

Liturgie spiegelt als kirchliche Handlung die christliche Existenz wider. Diese bewegt sich zwischen den beiden Grundsäulen des Kirchenjahres, Weihnachten und Ostern.

Der kulttheologische Schwerpunkt dieses Textes liegt bei den Begriffen der Ent-Dinglichung des Opferbegriffes und dem Heraustreten aus dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang der Magie. Der Kultbegriff wird personalisiert. Statt eines Dinges, das als Ersatz gilt, tritt die Person für andere ein. Dies wird an der Glaubensgeschichte Israels veranschaulicht. Alles mündet in eine „Theologie der Stellvertretung“.[680]

Ein weiterer, damit zusammenhängender zentraler Gedanke ist jener des Auserwähltseins-für-andere. Dies nimmt seinen Anfang in der Person Jesu selbst, denn „[i]n der Mitte der Eucharistie steht das ‚hyper pollon‘“[681]. Es findet aber seine Fortsetzung in der Kirche und in der christlichen individuellen Existenz, die Berufung, „an Christi Stellvertretungsdienst teilzunehmen“.[682]

---

677 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

678 Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

679 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

680 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 4.

681 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

682 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 6.

Dies führt zum oben geschilderten Wesensbegriff des Opfers als transitus caritatis. Das Opfer der christlichen Existenz hat somit die Struktur des Pascha. Es wird „wieder einmal deutlich, daß das Pascha der Grundausdruck der christlichen Wirklichkeit ist.“[683]

Allgemeines und ministeriales Priestertum unterscheiden sich nicht auf der Ebene der Teilhabe an dem einen Priestertum Christi, sondern im Dienstcharakter. Der Priester ist dabei besonders in die Sendung Christi hineingenommen.

Den transitus caritatis schlechthin, die „agape eis telos“[684] – mit diesem Begriff greift der Text wiederum Gedanken des Christologieskriptes auf[685] – hat Christus als Priester vollzogen.

An den Gläubigen liegt der paulinische Auftrag „[der] Verwandlung der Welt“, „[der] Konsekration der Welt“.[686] Diese steht zu der in der Kirche gefeierten Liturgie im Verhältnis, so könnte man sagen, von Strom und Quelle. Die Liebe der christlichen Existenz muß von der durch Christus vollzogenen Agape genährt und immer wieder geheilt werden, damit die Welt verwandelt werden kann.

2.3.2 Münster undatiert: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter unter „Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe)“ archiviert.[687] Die Vorlesungsmitschrift ist undatiert und wird auch nicht im Verzeichnis von Pfnür über die akademischen Aktivitäten Ratzingers in Münster aufgelistet.[688] Für ihre Herkunft aus Münster spricht, daß sie genauso gebunden ist wie die damals in Münster üblichen Exemplare. Mein Exemplar[689] vermerkt

683 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

684 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

685 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

686 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

687 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten.

688 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 403f.

689 Dieses Exemplar verdanke ich P. Benedikt Hochkofler OT, der Vorlesungen aus Münster in seinem Besitz hat. Der Name des Studenten findet sich auf S. 1.

handschriftlich den Namen eines Studenten, der nachweislich Ratzinger in Münster gehört hat.

Wegen Ihrer großen inhaltlichen Nähe zur gleichnamigen Vorlesung in Freising, führen wir sie unter den Münsteraner Vorlesungen als erste an, was nicht besagen soll, daß sie die erste Lehrveranstaltung Ratzingers in Münster war. Laut Pfnür war dies die Eucharistielehre.[690]

Der Text selbst trägt die Überschrift: „Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“.[691]

Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß es sich bei dieser Vorlesungsmitschrift um eine Neuauflage der gleichnamigen Christologievorlesung aus Freising handelt. Die Gliederungspunkte sind numerisch identisch und in den wörtlichen Formulierungen fast gleich, wobei sehr wenig aus der alten Gliederung weggelassen oder zu ihr hinzugefügt wird. Der Einzelnachweis dazu betrifft nicht direkt unser Thema, weswegen wir ihn hier nicht führen müssen.

Auch an dieser Stelle sei daran erinnert, daß wir als eines unserer Auswahlkriterien festgelegt hatten, jene Stellen in unserer Untersuchung zu berücksichtigen, die im Freisinger Skript der allgemeinen Sakramentenlehre [II. Teil, WS 1956 und SS 1957) ausdrücklich als kulttheologisch relevant bezeichnet werden. Dieser Verweis umfaßt auch „Christologie § 17“.[692] Schon bei der Behandlung der Freisinger Christologievorlesung haben wir noch einen Teil von Paragraph 8 und ansonsten die Paragraphen 18 bis 21 in diese Untersuchung einbezogen.

Es wird bei näherer Betrachtung des Skriptes auffallen, daß es, was die Aussagen zu unserem Themenkomplex betrifft, fast völlig übereinstimmt mit der dem gleichnamigen Freisinger Christologieskript. Diese Übereinstimmung ist meistens sogar eine wörtliche, sodaß man bei nur grober Betrachtung fast versucht sein könnte, zu glauben, es handele sich um eine absolut identische Mitschrift. Daß dies wiederum nicht der Fall ist, zeigen minimale Abweichungen in den Formulierungen, die wiederum aber zu groß sind, als sie nur den Skribenten zuzuschreiben. Es gibt die eine oder andere Ergänzung, die der neueren Version eigen ist, ebenso wie einige wenige Dinge in ihr wegfallen, die in der älteren Version prä-

690 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 403.

691 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, a.

692 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

sent waren. Jedenfalls kann jetzt schon festgehalten werden, daß durch die Vorlage beider Versionen der fast ja identische Text in authentischer Weise die Gedanken und wahrscheinlich eben auch die Formulierungen Joseph Ratzingers wiedergibt. Zum Gesamteindruck dieses Skriptes sei auf jenen des Freisinger Skriptes verwiesen.

§ 8. Das göttliche Sendungsbewußtsein Jesu nach den Synoptikern.[693]

Bereits bei der Besprechung des Freisinger Skriptes haben wir einen Teil dieses Paragraphen berücksichtigt.

3. ‚Mehr als der Tempel' – Jesus und der atl. Kult.[694]

Bei der Behandlung dieses Abschnitts besteht volle inhaltlich und so gut wie volle wörtliche Übereinstimmung zum Freisinger Skript. Deswegen wird hier nicht mehr der ganze Inhalt vorgestellt, sondern lediglich eine Gegenüberstellung beider Skripten in der kulttheologischen Kernaussage geboten, die als Exegese von Joh 2,19f. erscheint:

Skript 45 WS 1958/59	Skript 73 (undatiert)
„Indem Jesus sich als den neuen Tempel kennzeichnet, nimmt er dies in Anspruch. Er selber ist also der einzige Ort der Gottgegenwart unter den Menschen. Wer immer zu Gott kommen will, muß es durch ihn. … Er ist die einzige legitime Opferstätte der Menschheit; jedes wahre Opfer muß in ihm sein, der das einzig wahre Opfer ist."[695]	„Indem Jesus sich als den neuen Tempel kennzeichnet, nimmt er dies in Anspruch: Er selber ist also der einzige Ort der Gottgegenwart unter den Menschen. , [sic!] wer immer zu Gott kommen will, muß es durch Ihn [sic!]. … Er ist die einzige legitime Opferstätte der Menschheit, jenes [sic!] wahre Opfer muß Opfer in Ihm sein, der das einzig wahre Opfer ist. Jeder menschliche Anspruch ist hier verlassen [vgl. Prozess Jesu: Man greift gerade auf dieses Wort zurück).[696]

Einzig der letzte Satz ist gegenüber der älteren Version neu, und dieser wäre nicht unbedingt nötig, weil beide Texte dann in diesem (vom letzten Satz intendierten) Sinne mit identischen Formulierungen fortfahren. Dies sei nur deswegen erwähnt, weil sich hier zeigen läßt, daß es sich um zwei verschiedene Versionen handelt, die die in bezug auf den Inhalt gleiche Vorlesung (wohl zeitlich versetzt) einfangen.

693 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 72.

694 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 75.

695 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

696 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 77.

§ 10. Das wahre Menschsein Christi nach der Schrift.

I. Das Menschsein nach den Synoptikern[697]

Auch das Beten Jesu[698] wird in wörtlicher Identität zur älteren Fassung[699] wiedergegeben.

§ 18. Die Anbetungswürdigkeit Jesu Christi[700]

Der folgende Vergleich beider Christologieskripte zeigt eine größere Umformulierung bei der neueren Version, der inhaltliche Grundductus bleibt freilich gleich.

Skript 45 WS 1958/59	Skript 73 (undatiert)
„Verehrung ist immer ein Geschehen von Pers. zu Person, vom Ich zum Du. Anbetung ist nur gesteigerte personale Liebe. Ihre letzte Intention ist in jedem Fall eine Person. Weil es in Chr. nur eine einzige Person gibt, und zw. die göttliche, kann die Verehrungsform nur die Form der Anbetung sein. Das Menschsein Jesu wird miteinbegriffen in die Form der Anbetung. Die menshliche [sic!] Natur wird dabei nicht um ihrer selbst willen angebetet, sondern wegen ihrer Vereinigung mit dem Ich des Logos. Die Scholastiker haben das begrifflich gefaßt: Materialobjekt der Anbetung ist der ganze Chr., einschließlich der Menschheit; Formalobjekt (Grund) ist die Gottheit des Logos.“[701]	„Verehrung ist immer ein Geschehen von Person zu Person, vom Ich zum Du. Anbetung ist nur gesteigerte personale Liebe. Ihre letzte Intention ist in jedem Fall eine Person. Weil es in Chr. nur eine Person, nur ein letztes ontolog. Ich gibt, kann die Verehrungsform nur eine Form der Anbetung sein. Für den Menschen kann ich keine menschliche Verehrungs- und für Gott keine göttliche Verehrungsform suchen. Indem wir den [sic!] Menschen Jesus begegnen, begegnen wir zutiefst dem Ich des Logos. Insofern wird sein Menschsein miteinbegriffen in die Anbetung. Die Menschliche Natur wird dabei nicht um ihrer selbst willen angebetet, sondern wegen ihrer Vereinigung mit dem Ich des Logos. Die Scholastiker haben das begrifflich gefaßt: Materialobjekt der Anbetung ist der ganze Chr. einschließlich der Menschheit, Formalobjekt oder Grund der Anbetung ist die Gottheit des Logos.“[702]

Die persönliche Begegnung mit dem Logos ist im neueren Skript reflektierter. Die Ergänzungen sind auf eine Ergänzung von Seiten des Professors zurückzuführen, weil die kohärent den Logos herausstellen. Die Grundaussagen beider Skripten sind identisch, nur die Aufmerksamkeit verschiebt sich beim neueren Skript etwas Richtung Logostheologie.

697 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 83.

698 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 84f.

699 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 53.

700 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 141.

701 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 84f.

702 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 141.

In den folgenden Punkten zeigen sich etwas größere Unterschiede der jüngeren Mitschrift gegenüber der älteren. Zunächst erscheint das Gebet zu Christus nicht mehr nur als eine Randnotiz[703], sondern der Text geht näher auf diese Gebetsrichtung ein. Inhaltlich handelt es sich dabei um eine kurze Deutung verschiedener Schriftstellen, die das frühere Skript zwar auch nennt, aber nicht charakterisiert. Alle diese Schriftstellen laufen auf die Anerkennung der Gott Christi durch das Gebet hinaus.[704] Insofern diese Schriftstellen auch vom älteren Text angeführt, wenn auch nicht gedeutet werden, kann man nicht von einem wirklichen Erkenntnisgewinn durch die jüngere Mitschrift sprechen. Durch die explizite Ausführung der Gedanken ist allenfalls die Stoßrichtung der Aussage bekräftigt.

Der zweite Unterschied bezeugt wieder einen variierenden Wortlaut in kleinen Details. Es geht um die historisch nachweisbare Verschiebung vom Gebet durch Christus zum Gebet an Christus:

Skript 45 WS 1958/59	Skript 73 (undatiert)
„Das bringt von der Frömmigkeit her eine Verschiebung des ganzen christlichen Glaubenslebens, der christlichen Daseinshaltung und der ganzen Heilslehre mit sich. Ohne doktrinäre Falschheit [sic!] wird hier einfahc [sic!] von der Frömmigkeit her der Akzent verschoben. … Es kommt zum praktischen Monophysitismus. Chr. ist Gott, der Gnaden austeilt, nicht mehr der menschliche Bruder, der unsere Existenz und Gemeinschaft teilt und damit uns in die Gottesgemeinschaft stellt. Die Eucharistie erscheint als die Gegenwart des schauervollen Gottes, nicht mehr als das Mahlopfer und Opfermahl in dem wir die Lebensgemeinschaft mit Chr. als unserem Bruder besiegeln [sic!]. Nicht mehr der Altar, sondern der Tabernakel ist die Mitte der Kirche. Selbst noch der euch. Empfang wird als Gottessen empfunden, zu dem man sich kaum noch wagt. Der Raum zw. Gott und Welt geht verloren, es wird wieder leer und diesen Raum füllen die Heiligen.“[705]	„Das bringt von der Frömmigkeit her eine Verschiebung des ganzen christlichen Glaubenslebens, der christlichen Daseinshaltung und der ganzen Heilslehre mit sich. Ohne doktrinäre Falschheit wird hier einfach von der Frömmigkeit her der Akzent verschoben … Es kommt zum praktischen Monophysitismus. Christus ist Gott, der Gnaden austeilt, nicht mehr der menschliche Bruder, der unsere Existenz und Gemeinschaft teilt und damit uns in die Gottesgemeinschaft stellt. Die Eucharistie erscheint als die Gegenwart des schauervollen Gottes, nicht mehr als das Mahlopfer und Opfermahl, in dem wir die Lebensgemeinschaft mit Christus als unserem Bruder besiegeln, nicht mehr der Altar, sondern der Tabernakel ist die Mitte der Kirche. Selbst noch der eucharist. Empfang wird schließlich als Gottessen empfunden und wird so zum schauervollen Mysterium, das man kaum noch wagt. Es geht mit dem ‚per‘ der Brückenschlag zwischen Gott und der Welt verloren. Es wird der Raum zwischen Gott und den Menschen wieder leer. Die Mitte, die Brücke, Christus Jesus, ist wieder zurückverschlungen in den Ursprung hinein. Den leeren Raum füllen die Heiligen. Amen.[706]

[703] Vgl. das ältere Skript, wo dies so ist: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

[704] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 142.

[705] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

[706] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 143.

Auch hier ist durch die Präsenz zweier voneinander unabhängiger Texte der Grundductus der Vorlesung Ratzingers bezeugt. Die neuere Mitschrift scheint, ähnlich wie beim letzten Beispiel, eine etwas vertieftere theologische Reflexion, auch im Zusammenhang mit der Trinitätslehre zu zeigen. Dies wird an Formulierungen deutlich, Christus sei „wieder zurückverschlungen in den Ursprung hinein“. Das Amen deutet auf den Humor des Professors.

Reflektierter als im älteren Skript ist zudem die Herausstellung des inneren Bezugs von Privatgebet und Liturgie. Auch dazu seien die Texte einander gegenübergestellt:

Skript 45 WS 1958/59	Skript 73 (undatiert)
„Das liturgische Gebet ist das Mittlergebet. Beide Gebetsformen: Liturgie + Privatgebet sind notwendig und müssen sich gegenseitig ergänzen u. befruchten. Im Privatgebet ist das Du-Gebet zu Christus in Ordnung; freilich darf auch hier das Moment des Mittlers nicht vergessen werden.“[707]	„Das liturgische Gebet ist das Mittler-gebet [sic!]. Doch ist das Privatgebet immer eine echte Notwendigkeit in der Kirche. Die lit. Frömmigkeit braucht die priv. Frömmigkeit als Hintergrund. Beide Gebetsformen leben deshalb voneinander. Die Liturgie erhält von der priv. Frömmigkeit ihre Tiefe, das priv. Gebet von der lit. Frömmigkeit ihre Grenze. In der priv. Christusfrömmigkeit darf das Liturgische nicht ganz außer acht gelassen werden, auch die priv. Frömmigkeit darf nie zur reinen Logosfrömmigkeit werden. Christus ist eben der Brükkenschlager [sic!]. Die Aufgabe des priv. Gebetes soll es sein, die Mittlerfrömmigkeit zu entfalten und zu konkretisieren. Das ‚per‘ in der lit. Formel kann nur wirken, wenn wir uns im priv. Gebet in dieses Mittesein Christi vorgetastet haben. Wir sollen lernen, ihn als den anzureden, der die Tür zu Gott hin darstellt.“[708]

Beide Gebetsarten werden also nicht nur wie früher rein positiv als wichtig behauptet, sondern innerlich in ihrer Verwiesenheit aufeinander begründet. Die Privatfrömmigkeit vertieft die liturgische und letztere schenkt ersteren ihre notwendigen Begrenzungen. Die private Christusanrede muß demnach vom Bewußtsein getragen sein, in ihm dem Mittler zu begegnen. Diese deutlichere Fassung der Gedanken beinhaltet einen Erkenntnisgewinn aus dem jüngeren Skript.

Das ältere Skript hatte bereits die von Thomas von Aquin her kommende und die von Scotus her kommenden Frömmigkeit voneinander unterschieden und festgehalten, daß man mit

[707] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

[708] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 143f.

den Scotisten als Ich der Christusfrömmigkeit „de[n] Mensch[en] Jesus“[709] bestimme, aber gegen diese auch betont, „daß damit zugleich ein Ich intendiert wird, dessen Gipfel direkt ins göttliche Ich übergeht.“[710] Der neuere Text wiederholt diese Aussagen. Er fügt ihnen aber einige weitere Erwägungen hinzu, die zeigen, daß in dieser Fassung der Punkt des Christusgebetes überarbeitet vorgetragen wurde:

> „Es wird ein Ich angeredet, dessen Wesen das Mittlertum ist, dessen Wesen also mit dem Wort ‚per‘ umschrieben wird. Jede Subjektsbestimmung für Christi [sic!] ist falsch, die in einer Hinsicht einseitig ist. Demnach ist sowohl die Jesusfrömmigkeit des Sc. [gemeint: Scotismus, Anm. S.C.] wie auch des Th. [gemeint: Thomismus, Anm. S.C.] falsch. Beides entspricht nicht der Tatsache, daß in J. [gemeint: Jesus, Anm. S.C.] die Brücke gegeben ist. Die reine Jesusfrömmigkeit und die reine Logosfrömmigkeit gehen am Zentrum vorbei. Der Begriff ‚unio‘ hat nur dann einen Sinn, wenn man sagt, daß man hier den Menschen anredet, von dem es direkt zu Gott hinübergeht. Der Mittlerbegriff ist also der Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit.“[711]

Interessant ist die Allussion, daß das Wort „per“ das Wesen Christi darstelle. Dies knüpft inhaltlich an viele Aussagen in Ratzingers Vorlesungen an, in denen einerseits das Wesen Christi mit ‚hyper‘ innergöttlich bestimmt wird, andererseits aber auch in bezug auf die Erlösung der Gottesknechtsgedanke auf ihn angewandt wird.

II. Spezialformen der Christusfrömmigkeit.[712]

Die weiteren Punkte über die besonderen Andachten und darunter über die Herz-Jesu-Frömmigkeit übergehen wir zunächst weitgehend, weil sich hier inhaltlich die beiden Versionen wieder decken.

Zu letzterer sei festgehalten, daß im neueren Skript die Kommunion an neun sukzessiven Herz-Jesu-Freitagen nur negativ beschrieben wird,[713] während der ältere Text auch eine gereinigte Form dieser Frömmigkeit kannte.[714]

---

709 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

710 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 85.

711 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 144.

712 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 144.

713 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 148.

714 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 87.

Interessant ist, daß beide Skripten mit fast gleichem Wortlaut als eine ausdrückliche Meinung Ratzingers wiedergeben, es sei positiv, daß die Herz-Jesu-Verehrung die Kreuzestheologie und die Menschheit Christi wieder betont habe.[715]

§ 19. Christus, der Mittler[716]

Auch die Darstellung dieses Abschnitts können wir hier weitgehend übergehen, weil die Mitschrift der Vorlesung auf der Linie der älteren Version bleibt. Interessant ist höchstens, daß die Bemerkung nicht mehr vorkommt, Heb 4,16 könne nicht auf die Gottesmutter angewandt werden.[717] Der ältere Text hatte damit, wie wir gesehen hatten, auf den Introitus einer marianischen Festmesse angespielt.

Auch die folgenden Bemerkungen über das Mittlertum Christi, das Verhältnis von Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie[718] und die scholastische Frage des Wesens des Mittlertums und die daraus resultierenden liturgischen Konsequenzen (Verhältnis: Ostern – Weihnachten) können wir hier übergehen, da sich auch diese Darstellung auf der Linie des älteren Skriptes bewegt.

Eine persönliche Bemerkung Ratzingers hält das neue Skript fest: „Ratzinger: ‚Im Christentum wird der Galgen zum Kreuz‘.“[719] Diese Gedanken stehen nach einem kurzen Blick auf die Auferstehung. Damit wird an das hoffnungsvolle der christlichen Soteriologie angeknüpft, die vom Kreuz her schon in Richtung Auferstehung schaut.

---

715 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 88 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 148.

716 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 149.

717 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

718 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 149-155.

719 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 153.

2. Abteilung: Der Vollzug des Heiles im Mysterium vom [sic!] Kreuz und Auferstehung

1. Kapitel. Theologia crucis.

§ 20. Jesus Chr., der Hohepriester des Neuen Bundes.[720]

Auch in diesem Punkt findet sich eine fast wörtliche Übereinstimmung des neueren Skriptes mit dem älteren Text. Dabei geht es um den personalen Kultbegriff des Neuen Bundes, der das dinghafte Verständnis des Alten Bundes abgelöst hat. Das AT wird dabei hermeneutisch prinzipiell als Bild verstanden.[721]

Die sprachliche Formulierung des neuen Textes ist ein wenig ausführlicher und runder, bewegt sich aber inhaltlich auf derselben Linie. Das Wesen des Kultes besteht „in der Agape eis telos“[722]. Es geht um „de[n] transitus in die innere Inwendigkeit Gottes.“ (alter Text)[723], um „de[n] innere[n] transitus in die Inwendigkeit Gottes, der die Liebe ist“ (neuer Text).[724]

§21: Die Doppelentfaltung der theologia crucis in der Theologiegeschichte.[725]

Auch die Darstellung dieses Abschnitts können wir übergehen, weil das neue Skript sich wieder ganz auf der Linie des älteren bewegt. Lediglich auf die Würdigung der Satisfaktionslehre des Abendlandes gehen wir noch ein wenig näher ein, da diese etwas ausführlicher ausfällt, als in der früheren Version, auch wenn der inhaltliche Grundductus beider wieder gleich ist.

Skript 45 WS 1958/59	Skript 73 (undatiert)
„Ratzinger: Zwischen Sühne und Verdienst ist zu unterscheiden. a) Der Sühnegedanke stammt von Jesus selbst (Mk 10,4), aber er darf nicht ausgesprochen juristisch verstanden werden, sondern mehr vom	„Man müßte deshalb nach Ratzinger zwischen dem Sühneproblem und dem Verdienstproblem unterscheiden. aa) Der Sühnegedanke stammt als solcher von Jesus selbst: Mk 10,45.

720 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 155.

721 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 157.

722 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 158 (hier unterstrichen).

723 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

724 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 158.

725 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 161.

Seinsmäßigen her. Denn die innere Struktur des Seins war ja für den Menschen die Gottabgewandtheit und nicht einfach ein juristisches Faktum. Die Sühne Jesu ist nicht Ausbezahlung von einem Quantum Sühne, sondern eine Aufarbeitung von innen her. – So konnte Chr. also doch echte Sühne leisten, besser gesagt, echte Stellvertretung übernehmen. b) Der Verdienstgedanke wäre dann falsch, wenn ich glauben würde daß sie eine Rechtfertigung schaffen würde. Gegen alle diese Gedanken steht 2 Kor 3,5: Nostra sufficientia ex Deo est … Die Gnade hat uns also erlöst, ja die in Chr. fleischgewordene Gnade gibt uns überhaupt erst die Möglichkeit erlöst zu werden.“[726]	Insofern bleibt der Sühnegedanke unbedingt eines der wesentlichen Motive zur Erklärung des scandalum crucis. Auch bei Paulus finden wir ihn (siehe Schicksalstausch) Aber dieser in sich Notwendige [sic!] Sühnengedanke [sic!] darf doch nicht nur ausgesprochen juristisch gefaßt werden, wie das in der Akzeptanztheorie geschieht. Die Menschen waren nicht einfach auf Grund einer äußeren Zurechnung dem Verdammungsurteil verfallen, sondern die innere Struktur ihres Seins war eben die Gottabgewandtheit geworden. Diese innere Verkehrung ihres Seins bedurfte einer Aufarbeitung von innen her. Diesen notwendigen Dienst des Schicksalstausches hat Jesus geleistet, indem er das ganze Menschenschicksal auf sich genommen hat. In diesem Sinn muß gegen Scotus von einer echten Suffizienz gesprochen werde [sic!], nicht bloß von einer Akzeptation. bb) Zum Verdienstgedanken: Er würde dann falsch sein, wenn der Eindruck hervorgerufen würde, als ob hier die Menschheit ein eigenes Konto gegen die Rechnung Gottes aufmachen würde. Als ob sie Gott mit eigener menschl. [gemeint: menschlicher, Anm. S.C.] Währung bezahlen könnte. Gegen alle solche Gedanken steht 2 Kor 3,5: Nostra Sufficientia [sic!] ex deo [sic!] est. ... Das Sein Christi ist Gnade, sein Wirken ist aus Gnade, Wirken aus der hypostatischen Union. Positiv kann der Verdienstgedanke heißen, daß von der in Christus Fleisch gewordenen Gnade her das Wirken-können [sic!] der Menschen selber wieder in Gang kommt. Statt des Satzes von der Verdienstlichkeit des Christuswirkens sagen wir weniger mißverständlich Christi Wirken ist heilschaffend für die Menschen. u.zw. [gemeint: und zwar, Anm. S.C.] gerade dehalb [sic!] weil es nicht eigenmächtiges Wirken ist, sondern Wirken von Gott her, das den Einstrom der Gnade auf Menschen und Welt hin wieder hebt u. öffnet. Die Gnade hebt das menschliche Tun nicht auf, sondern ermöglicht erst dem Menschen das Tun. Vgl. auch noch Freiheit-Gnade!“[727]

Wieder wird hier an der gleichen Stelle wie beim Vorgängerskript auf Ratzinger rekurriert. Der neue Text ist reflektierterer als der alte, bewegt sich aber im wesentlichen auf einer Interpretation der dort schon vorgegebenen Linien. Neu ist das Motiv des Schicksalstauschs, das biblischer begründet wird als der systematische Begriff der Stellvertretung des älteren Textes. Erhalten bleibt die Linie der seinsmäßigen Abgewandtheit der Menschen von Gott

[726] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 95f.

[727] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 165f.

als Folge der Sünde und das Mitwirken des Menschen durch die Gnade mit der Gnade. In diesem Rahmen wird die satisfactio verstanden.

§ 22: Höllenfahrt und Auferstehung Christi.[728]

Inhaltlich brauchen wir auch auf diesen Punkt nicht weiter einzugehen. Es geht um das Verhältnis der Opfertheologie des Hebräerbriefes zum Abstieg in das Totenreich. Auch hier wird interessanterweise an der gleichen Stelle wie bei der anderen Fassung der Vorlesung wieder direkt auf Ratzinger verwiesen. Der Wortlaut ist fast identisch.[729]

b Würdigung des Textes

Es hat sich gezeigt, daß im wesentlichen diese Mitschrift die gleichnamige Freisinger Christologievorlesung wiederholt. Unabhängig davon, wie man das interpretiert, so steht doch damit schon einmal fest, daß es sich bei doppelter Bezeugung um eine authentische Wiedergabe des Grundductus der Aussagen Ratzingers handeln muß.

An manchen Stellen scheint der gerade untersuchte Text reflektierter zu sein, als der früher besprochene. Dies gilt etwa für die Darstellung der Person Jesu vom Logos her[730] und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Anbetung[731] und die innere Bezogenheit von Liturgie und privatem Christusgebet. Deutlicher als vorher wird herausgestellt, daß die Liturgie das Privatgebet begrenzt, insofern der Mittlerbegriff immer präsent bleiben müsse. Andererseits vertiefe das private Christusgebet.[732]

Reflektierter, wenn auch prinzipiell auf der schon in der anderen Version dargestellten Linie, fällt auch die Auseinandersetzung mit der Satisfaktionslehre aus. Der bibelethymologische Begriff des Schicksalstausches spielt dabei eine große Rolle, ebenso wie die Mitwirkung des Menschen an der Gnade, die ihm Christus schenkt. Für alle anderen inhaltlichen Punkte sei auf das frühere Skript verwiesen.

---

728 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 167.

729 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 96 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 167.

730 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 141.

731 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 142.

732 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 142-144.

2.3.3 Münster SS 1963, Die Lehre von der Eucharistie[733]

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter unter „Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe)" archiviert.[734] Der Text selbst trägt die Überschrift: DIE LEHRE VON DER EUCHARISTIE. Nach einer Vorlesung von Prof. Dr. Jos. Ratzinger. Münster SS 1963 (Als Manuskript vervielfältigt)[735]

Es handelt sich hier um das Manuskript der seit der Freisinger Eucharistievorlesung (Sakramentenlehre, 2. Teil im SS 1957) zweiten dieser Materie gewidmeten Vorlesung. Es war die erste Vorlesung von Joseph Ratzinger in Münster.[736]

Vergleicht man die Gliederung der beiden Skripten miteinander, so hat, deren Authentizität vorausgesetzt, Ratzinger die grobe Gliederung im ersten Teil im Prinzip beibehalten und im zweiten Teil die Aspekte des früheren zweiten und dritten zusammengesehen, sodaß im jüngeren Text der gesamte dritte Teil wegfällt:[737]

SS 1957 Freising	SS 1963 Münster
§ 20. Die Stellung der Eucharistie im Kosmos der Sakramente	Einleitung I. Ostern und Eucharistie II. Arbeitsleitfaden für die Eucharistielehre
1. Teil: Äußeres und inneres Sakrament bei der Eucharistie	Erster Teil: Äußeres und inneres Sakrament bei der Eucharistie
2. Teil Die Eucharistie als Opfersakrament	Opfer und Herrenmahl
3. Teil Die Eucharistie als Mahlsakrament	

733 Diesen Text hat mir dankenswerterweise P. Benedikt Hochkofler OT aus seinem Besitz zugänglich gemacht.

734 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten.

735 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 1.

736 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 403.

737 Im „Arbeitsleitfaden" spricht er aber von „(den) drei grossen Teile(n) des Semesters", die sich ergeben aus: „(der) Ebene der communio, … (der) Ebene des Opfers … und (der) Ebene der Realpräsenz". Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 7.

Die Vorlesung erhält eine vollständig neue Einleitung. Die feine Gliederung ist sodann im Ersten Teil bis zu „III. Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi“ weitgehend identisch. Allerdings ist die Nummerierung durch Paragraphen nun durch Zahlen konsequent ersetzt.

Komplett überarbeitet und zum Teil neu sind in diesem Teil folgende Abschnitte:

IV. „Die mittelalterliche Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit und der reformatorische Widerstand“

V. „Das Trienter Dogma zur Realpräsenz“

VI. „Die philosophischen Probleme der Transsubstantiationslehre und deren Verankerung vom [sic!, recte wohl: im, Anm. S.C.] Ganzen der Theologie“

Bei VII. „Die Eucharistie als Opfer“ wird ein breiter Raum den Reformatoren gegeben.

VIII. „Messopfertheorien und Meßopferpraxis“ entspricht dann wieder mehr der Gliederung des Vorgängerskripts

Als Fazit können wir festhalten, daß die Gliederung im Prinzip durchaus noch eine scholastische geblieben ist. Allerdings haben sich nicht wenige Schwerpunkte verschoben. Breiter Raum kommt ökumenischen und modern-philosophischen Fragestellungen zu, sodaß wir eine durchgängige Verheutigung im Skript feststellen können.

Die Einleitung ist, wie schon gesagt, vollständig überarbeitet. Statt die Eucharistie ihrem Namen nach zu benennen und in den Gesamtzusammenhang der anderen Sakramente einzuordnen (wie zuvor), also im Prinzip bei der allgemeinsten Definition anzusetzen, weitet sich der Horizont nun und versucht, den tieferen Ursprung der Eucharistie zu fassen. Als dieser wird Ostern ausgemacht, wobei der Text bemerkt: „Ostern ist das eigentliche Zentrum der christlichen Wirklichkeit, der Ursprung des christlichen Daseins ebensogut wie der christlichen Theologie.“[738] Ostern wird dabei näher bestimmt als „Zweieinheit von Kreuz und Auferstehung“ und meint „de[n] Akt des Hinausgehens aus der Welt und das Hinübergehen zum Vater.“[739]

[738] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 1.

[739] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 2.

Die Einleitung schildert die Kulttheologie des Hebräerbriefes mit denselben Gedanken wie im fast gleichzeitigen Vortrag vor der KHG zu Ostern 1963. Ein Vergleich mag dies verdeutlichen:

Skript 85 Münster KHG	Skript 72 Münster Universität
„ER nimmt also dem Menschen die Opfergaben aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopferte Persönlichkeit, sein eigenes Ich, er bringt sich selbst vor Gott hin. Denn das Blut, von dem hier die Rede ist, ist nun nicht wieder als eine bestimmte dingliche Gabe gemeint, sondern sie [sic!] ist Ausdruck dafür, daß er sich selbst hingegeben hat. … So ist hier die alttestamentliche Liturgie als ein Spiel gleichsam gekennzeichnet, das nur darstellt, was hier mit Jesusgeschehen [sic!] ist. Es ist daher alles vom Raum des [sic!] dinglichen kultischen Verrichtung in die Dimension der Agape verlegt.“[740]	„Er nimm den Menschen die Opfersachen aus der Hand und setzt an ihre Stelle die opfernde Person, sein eigenes Ich. Man muss [sic!] sich davor hüten, das zu verdinglichen als ob sein Blut auch so etwas wie ein Sachwert wäre; dieses Blut, das er vor das Angesicht des Vaters trägt, ist einfach ein Zeichen dafür, das [sic!] er sich selbst hingegeben hat, dass er sich, (seine geopferte Persönlichkeit) seine Liebe mitbringt.“[741] … „Es ist alles vom dinglichen Raum in den personalen Raum verlegt.“[742]

Der Text schildert in diesem Sinne den „neuen Kultbegriff“[743] des Briefes an die Hebräer:

> „Er [sc. der Kult] besteht nicht in der Hingabe irgendwelcher Sachen, sondern in der agape eis telos, indem Herausgehen aus sich selbst und dem sich Geben in Gottes Hand.“[744]

Hier wird wieder eine Brücke zum Paschageheimnis sichtbar:

> „Der Sinn des Ostergeheimnisses erscheint als der transitus caritatis, als der Überschritt, der nun immerfort der entscheidende Inhalt des christlichen Daseins ist.“[745]

Im Prinzip also schildert der Text hier die diesbezüglichen Grundgedanken über Personalisierung des Kultes, Pascha und christliche Existenz des Vortrages vor der KHG. Den Bezug zur konkreten Eucharistiefeier faßt er aber dabei nicht wie dort über die Notwendigkeit der Erneuerung unserer Agape durch die Agape Christi, sondern wie folgt:

---

740 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

741 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 2.

742 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

743 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

744 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

745 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

„Eucharistie ist nichts anderes als Ostersakrament; sacramentum id est sacrum signum der österlichen Wirklichekt [sic!]. Christus selber ist das sacramentum Dei, das machtvolle und zugleich verborgene Sich-Zeigen und Gewähren Gottes and [sic!] die Menschen, er ist das Grundsakrament, das eine sacramentum Dei. Das Christusgeschehen ist österliches Geschehenen von Anfang an, denn eben schon das In-die-Welt-kommen ist ein Transitus …

Das Christusgeheimnis ist als solches mit dem Ostergeheimnis identisch, es besteht nicht primär in ontologischen Dingen (das sind nur die äusseren Modalitäten). Der eigentliche Inhalt des Christusgeheimnisses ist eine actio und eine passio in einem. Es ist ein dynamisches Ereignis, ein Geschehensgeheimnis. Wenn aber Christus, der dynamisch österlich verstandene Christus, das eine sacramentum Dei ist, das grosse sacramentum, in dem Gott sich dem Menschen verbindet, so ist die Eucharistie wiederum das sacramentum Christi, das konkrete Sich-Gewähren Christi an seine Kirche, an die Welt. Gott selber, der der Träger des Heilswillens zum [sic!] Menschen ist, lässt ihn konkret werden in Christus, dem sacramentum Dei.“[746]

Hier nun kommt der Text auf den Einleitungsgedanken der früheren Eucharistievorlesung zu sprechen, der „Ordnung des sakramentalen Kosmos“,[747] der aber hier nicht wie zuvor von der bleibenden Gegenwart Christi begründet wird,[748] auf die er später in der Einleitung zu sprechen kommt. Dabei

„kommt der Eucharistie zusammen mit der Taufe als den beiden Ostersakramenten die zentrale Stelle im Christsein überhaupt zu. … Hier wird eine Ordnung des sakramentalen Kosmos sichbar, die uns durch die Siebenzahl mitunter etwas verdeckt wird. Die sieben sind gewiss alle Sakramente, aber sie sind es nicht in gleicher Weise. Denn es gibt eine Ordnung und Stufung im Kosmos der Sakramente. (vgl. Tridentinum) Insofern hat eine allgemeine Sakramentenlehre, obwohl sie faktisch nicht zu umgehen ist, auch immer etwas Bedenkliches an sich, weil es keinen allgemeinen Sakramentsbegriff gibt und erst in der Diversität der sakramentale Kosmos aufgebaut wird. Um die beiden Brennpunkte Taufe und Eucharistie gruppieren sich die anderen Sakramente herum.“[749]

Aus all diesem ergibt sich „der Arbeitsleitfaden für die Eucharistielehre“.[750] Deren erster Ansatz ist das Prinzip, „[d]ie Eucharistie … von Ostern und nicht von Weihnachten her“[751] zu verstehen, das bedeutet konkret, nicht „statisch-ontologi[sch]“,[752] sondern „dynami[sch]“[753]. Nochmals gibt der Text, ausgehend von der Eucharistie, Erläuterungen zur Sakramentenlehre:

„Eucharistielehre hängt vom Grundverständnis des Christusgeschehens ab, das primär als Ostergeschehen in der Schrift geschildert ist. Es muss als actio gedeutet werden oder noch schlichter: es muss als

746 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3f.

747 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

748 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 171.

749 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 4.

750 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 4.

751 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 4.

752 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 4.

753 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 5.

sacramentum gedeutet werden. Sacramentum schliesst nämlich schon den Charakter des Geschehens, der Bundeshandlung zwischen Gott und dem Menschen ein.“[754]

Weiters werden nun im Leitfaden für die Arbeit jene Aspekte der Euchar vorgestellt, die schon für die Gliederung der Vorgängervorlesung bestimmend waren, nämlich: „c o m m u-n i o“, „Opferteilhabe“[755] und die bleibende Gegenwart. Dazu näher:

Communio:

„Gemeint ist ein Mahlhalten derart, dass es wirklich das Ineinander-Übergehen von Gott und Mensch bedeutet.“[756]

Opferteilhabe:

„Es wurde sichtbar, dass dieses Mahlhalten eben den Transitus, das Sich-selbst-Entäussern Gottes einschloss … Dieses Mahl des Bundes gründet also auf dem Opfergeschehen und schloss insofern die Wirklichkeit der oblation des Opfers mit ein.“[757]

Bleibende Gegenwart:

„Die Eucharistie ist von allen anderen Sakramenten dadurch abgehoben, dass hier die heilige Wirklichkeit sich mit den Gaben selbst und unmittelbar v e r b i n d e t, in ihnen selber und schon unabhängig vom Empfänger anwesend ist. … Das ist ein erst spät durchreflektierter Tatbestand, der für das Verständnis der eucharistischen Wirklichkeit wichtig ist, aber einbezogen werden muss in die Grundgegebenheiten von Opfer und Mahl. In der Geschichte ist er aber zu einem eigenen Abschnitt der Eucharistielehre geworden, der sie beinahe gesprengt hat.“[758]

Auffallend ist hier die Änderung der Reihenfolge: Communio und bleibende Gegenwart sind gegenüber dem Vorgängerskript vertauscht.

Erst jetzt behandelt die Einleitung die verschiedenen Namen dieses Sakramentes, und zwar ein wenig ausführlicher und kontextbezogener als im Vorgängerskript. Wie in diesem (allerdings bei der Behandlung des Kirchengebäudes![759]) interpretiert der Text die Wortbedeutung von leiturgia klassisch als ein Wort,

---

754 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 5.

755 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 5.

756 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 5.

757 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 5.

758 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 5f.

759 „Die Grundidee der vorkonstantinischen Zeit bleibt erhalten. Aber Stimmungsmäßig [sic!] ändert sich etwas: … Es bekommt das Ganze eine hierarchische Note.
Hier wird aus der Gemeindeversammlung ‚Leiturgia‘ ein gewaltiger Glanz mit Ceremonien.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

„womit der politische Aspekt in den Blick kommt: Die Eucharistie als die öffentliche Liturgie, als die Ablösung der früheren heidnischen Liturgie und die Anbetung des populus Dei.“[760]

Das Skript beklagt als Entwicklungen der Vergangenheit die Reduzierung des Sakramentsbegriffes, und zwar wie folgt:

Die Kommunion

„wurde als der eigentliche sakramentale Teil der Eucharistie behandelt. Die beiden anderen Dinge, die Realpräsenz und das Opfer , hat man dagegen immer mehr aus dem Sakramentsbegriff herausgenommen. Man begann, die Eucharistie als ein eigentliches und direktes Opfer hinzustellen und hat sie nicht mehr dem Sakramentsbegriff untergeordnet, sondern den Opferbegriff naturalisiert und mit den anderen religionsgeschichtlichen Opfern verglichen.“[761]

Auch habe

„man die Gegenwart Christi … als etwas Unmittelbares verstanden, und sie nicht mehr unter den Sakramentsbegriff subsumiert … [M]an vergass, dass auch das sakramental ist, dass das corpus verum ein corpus mysticum (= sacramentale) bleibt.“[762]

Das Skript gibt eine ausführliche und kommentierende Liste an Literatur an, die wir wegen der dahinterstehenden Reflexion hier dokumentieren:

„Literatur:

a) Die biblischen Tatbestände

LThK, Joh. Betz, ‚Eucharistie‘, Bd. 3, Sp. 1142-57. (Eine umfassende Gesamtorientierung, in der die biblische Lehre, die gesamte Dogmengeschichte und die moderne Lehre zur Darstellung kommt. Als Einführung sehr geeignet.)

RGG, E. Schweizer, ‚Abendmahl‘, Bd. 1, Sp. 10-21

H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, 15-18, Münster 1953

H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20, Münster 1955

J. Betz, Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter, Herder 1955. Die Realpräsenz nach dem NT, 1961

P. Neuenzeit, Das Herrenmahl, München 1960 (Beschränkt sich zwar auf die paulinische Abendmahlsauffassung, da aber Paulus einen vollständigen Einsetzungsbericht bringt, ist alles zur Debatte gestellt).

J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttg. 1960^3 (Für die ntl. Fragestellung und die Rekonstruktion des Textes wichtig. [sic!]

b) Der kontroverstheologische Aspekt

Man vergisst heute zu sehr, dass gerade auch die Eucharistie eines der grossen kontroverstheologischen Themen ist (Opfercharakter und Trennung der Gestalten).

Max Thurian, Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn, 1963

Th. Sartory. Sammelwerk: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, Recklinghausen 1961

c) Der liturgische Aspekt

J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Herder 1962

J. Pascher, Eucharistia, 1953^2

760 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 6.

761 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 6.

762 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 6f.

Leiturgia, Handbuch des evangel. Gottesdienstes, hsg. von K.F. Hiller und W. Blankenburg, 1954 ff. Im 1. Band eine sehr eingehende dogmatische Gesamtdarstellung der Eucharistie von P. Brunner.

d) Quellentexte

J. Quasten, Monumenta eucharistica, Bonn 1935-37, Flor.Patr.Fasc.7

J. Solano, Textos eucaristicos primitivos, Madrid 1952754, 2 Bde.“[763]

Erster Teil: ÄUSSERES UND INNERES SAKRAMENT BEI DER EUCHARISTIE

I. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus[764]

Interessant ist, wie die scholastische Art dadurch aufgebrochen wird, daß dem „Satz“ eine erläuternde Vorbemerkung vorangestellt und er gewissermaßen in einem Kontext präsentiert wird:

„Wenn wir zunächst von der L e h r e d e r K i r c h e ausgehen, durch die uns das Wort Gottes unmittelbar gegeben ist, können wir einen Glaubenssatz and [sic!] die Spitze stellen: Christus hat am Abend vor seinem Leiden die Eucharistie eingesetzt. De fide: D 875.

(Unter den Texten des Konzils von Trient ein schöner Text, in dem der ganze Reichtum der Eucharistielehre und ihr dynamischer Charakter anklingt.)“[765]

Die angedeutete Dynamik sieht der Text im sich hier zeigenden Verständnis von

„Eucharistie als memoria, als Gedächtnis der Heilstat des Herrn, als Verkündigung seines Todes, als sündenvergebende Macht an uns, als Heilsmacht, die uns Leben gibt, als Pfand der kommenden Herrlichkeit und schliesslich hat sich das Konzil auch nicht gescheut, die Eucharistie zu bezeichnen als Symbol des einen Leibes, der von ihr her sich aufbauen soll. Damit können wir jetzt hinter die kirchliche Lehre zurückblicken auf die Schrift“[766].

In dieser Begründung zeigt sich, daß in der Vorlesung der gesamte diesbezügliche Text des Tridentinums zitiert worden war.

Der Schriftbefund zur Frage der Stiftung des Sakramentes durch Jesus Christus präsentiert wieder die beiden Typen der Überlieferung der verba testamenti,[767] fügt aber ausdrücklich die johanneische Perikope der Fußwaschung hinzu,[768] um in diesmal eindeutig ökumenischer Perspektive zu formulieren:

---

763 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 7f.

764 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 8.

765 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 8.

766 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 8f.

767 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 10.

768 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 9.

> „Diese vier Texte und die zeichenhafte Darstellung des Joh.Ev. müssen die massgebliche G r u n d l a g e jeder Eucharistielehre sein und bleiben. An ihnen hat sich jede christliche Eucharistielehre zu bewähren. In ihr [sic!] können sich die getrennten Christen zu begegnen unternehmen [sic!].“[769]

Alle weitere Textkritik wird in groben Zügen skizziert, bzw. auch absichtlich übergangen, weil „für den Dogmatiker einschlägig“[770]. Ausführlicher als 1956/57 wird hingegen auf den liturgischen Hintergrund der Textüberlieferung und die sich daraus ergebende Hermeneutik eingegangen:

> „Diese Texte weisen eine doppelte Ebene auf: Sie lassen uns zunächst erkennen, wie die Kirche damals Liturgie feierte und lassen uns dann durch die Liturgiefeier hindurch sehen, wie der Herr diese Liturgie begründet hat.“[771]

Bevor der Text nun wie beim Vorgängerskript einzelne Formulierungen interpretiert, charakterisiert er ausführlich den „Rahmen der Abendmahlsworte“, d.h. die „Mahlhandlung“.[772] Dabei kommen die folgenden Aspekte zur Sprache: die Bedeutung des Mahles „im Vorderen Orient“ als „Gewährung von F r i e d e und G e m e i n s c h a f t“, „seit dem Bekenntnis von Cäsarea Philippi“ war es auch „Anteilhabe and [sic!] der Gastfreundschaft Jahwes selber“, „Vorwegnahme der eschatologischen F r e u d e“. Zu diesen Bedeutungen kommt beim Letzten Mahl hinzu: der Charakter als „ A b s c h i e d s m a h l“ und „wohl auch“ als „Paschamahl“.[773]

Ausführlicher als 1956/57 werden nun einzelne Formulierungen interpretierend vorgestellt:

Zunächst die „Deuteworte“: Dabei wird allgemein auf die Häufigkeit der „Parallelisierung: Leib und Blut, Fleisch und Blut“[774] verwiesen, was „einfach d e n M e n s c h e n“ meinen könne. Interessant ist nun der spezielle Verweis auf einen liturgischen Kontext:

> „Häufiger ist, dass die beiden Termini in ihrer Zusammenstellung T e r m i n i d e r O p f e r s p r a c h e sind, liturgische Terminologie. Man bezeichnet damit die beiden Teile des Opfertieres, die bei der Tötung getrennt werden. … Jesus überträgt also liturgische Termini, näherhin Termini der Opfersprache, auf sich.“[775]

---

769 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 9.

770 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 10.

771 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 10.

772 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 11.

773 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 12.

774 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 13.

775 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 13.

Im zuvor gezeichneten Kontext bedeutet dies:

> „Das ganze spielt sich in einem Paschamahl ab, dem nach dem Ritus des Paschamahles schon eine sogenannte Paschaandacht vorausgegangen war, in der der H a u s v a t e r ein [sic!] Deutung der einzelnen Mahlelemente geben musste. Wir dürfen wohl voraussetzen, dass Jesus berits [sic!] im Rahmen dieser Paschaandacht seine Umdeutung der Gaben vorbereitet hatte, und dass er sich selber als das eschatologische Paschalamm hingestellt hat.“[776]

Nun erst geht der Text, allerdings weitaus ausführlicher als 1956/57 auf die Kelchformel ein, wobei die grundsätzliche Richtung gleich bleibt. Zunächst wird wieder mit Blick Ex 24, 4-11 und Jer 31,31-34 auf den Bundesschluß verwiesen, wobei es schon beim Sinaibund durch die „doppelt[e] B e s p r e n g u n g Gottes und des Volkes mit dem gleichen Opferblut“ um eine „s a k r a l e V e r b i n d u n g zwischen den beiden Bundespartnern“[777] ging.

Im Sinaibund

> „nimmt Jahwe sie [sc. die 70 als Repräsentanten Israels, Anm. S.C.] selbst in seine T i s c h g em e i n s c h a f t hinein“ und „in dieser Opfergemeinschaft und Mahlgemeinschaft setzt Jahwe die n e u e O r d n u n g der ‚berit‘, des ehelichen Bundes zwischen ihm und dem Volk Israel.“[778]

Unter Hinzuziehung von Ex 12 kommt der Text zum abschließenden Ergebnis. An dieser Stelle mag es sinnvoll erscheinen, dieses mit dem Skript von 1956/57 zu vergleichen, wobei deutlich wird, daß die generelle Richtung eindeutig identisch ist, aber der neuere Text über den Begriff der Verwandlung der Welt theologisch und spirituell etwas reicher ausfällt. Damit läßt der Text ein Motiv anklingen, das sowohl in der Christologievorlesung[779] 1958/59 als auch im Vortrag vor der KHG 1963[780] eine Rolle gespielt hat.

Hier der Vergleich der Ergebnisse:

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
„Wenn Jesus beim letzten Abendmahl sein Blut als Bundesblut bezeichnet, dann heißt es, daß jetzt erfüllend das geschieht, was damals angedeutet wurde. Auf Sinai geschah die Begründung der jüdischen Religion. Wenn das Gleiche neu und in höherer Weise geschieht, dann heißt es, daß das Blut Jesu eine neue Rückbindung mit Gott begründet,	„Es wird ausgesagt, dass in diesem Augenblick eine neue Religion, ein neuer Bund, eine neue Einheit von Gott und Mensch gestiftet wird, indem hier ein neues Volk begründet wird, eine neue Weltordnung entsteht. Wenn Jahwe Bund schliesst, ist das nicht nur ein Winkel geschehen [sic!]. Ein solches Handeln Gottes hat immer kos-

776 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 13.

777 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 14.

778 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 15.

779 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

780 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

eine neue ‚religio' schafft. Das Blut des Herrn ist als Bundesblut Quell einer neuen Menschheit, eines neuen Bundes untereinander."[781]	mischen Charakter. Es wird eine neue Weltordnung mitgestiftet. Wir haben hier eine sehr zentrale Aussage, die die Grenzen eines Sakramentes im engeren Verstand [sic!] sprengt: Es geht um Welt-verwandelndes Geschehen. Gott stiftet eine neue Einheit zwischen sich und den Menschen."[782]

Es läßt sich bei gleicher Linie der Interpretation allerdings eine gewisse Abwendung von der Betonung des Bundesblutes hin zur Einheit des Bundes feststellen.

Bei der Deutung des Wortes „hyper hymon" bzw. „hyper (peri) pollon"[783] betont der Text wieder das „stellvertretende Dienen des Herrn".[784] Hatte das Vorgängerskript bereits Jes 53 als alttestamentliche Bezugsstelle angegeben, so ist ihm gegenüber hier doch neu, daß nun ausdrücklich ein theologisches Motiv genannt wird, das uns fortan in den Ratzinger-Skripten immer wieder begegnen wird, jenes des Gottesknechtes. Der Ansatzpunkt für diese Interpretation ist das „hyper" in beiden Überlieferungsformen der verba testamenti:

> „Beide Mahle klingt mit dem ‚für' eine ganze theologische Linie an, die zurückweist und ihr atl. Zentrum hat in Is 53, im Gedanken vom Gottesknecht, die in Mk 10,45, in einem zentralen Logion, als Deutung des ganzen Lebenswerkes Jesu, als Selbstinterpretation Jesu Christi vor uns steht."[785]

Neu ist auch eine ausdrückliche Interpretation in dem Sinne, wer mit den Vielen gemeint sei:

> „Viele im atl. Sinne ist nahezu ein Wechselwort für ‚alle', ‚die Menge', die Gesamtheit der Menschen. Die Vielen sind im Sinn des At [sic!] die Menschheit, im Unterschied zu Israel, sodass hier zugleich der Menschheitshorizont, die Ausweitung des Bundes auf das Ganze der Welt und Menschheit sichtbar wird. Es wird deutlich, dass der Neue Bund jeden Partikularismus sprengt, dass dieser Bund der Menschheit als ganzer gilt."[786]

Auch Mk 14,25 wird exegetisch ausführlicher erschlossen als 1956/57, wobei auch hier die generelle Richtung der Auslegung gleich bleibt. Der Text weitet allerdings am Ende dieser

---

781 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 174.

782 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 15.

783 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 16.

784 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 16.

785 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 16.

786 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 17.

Interpretation nochmals den Horizont, was uns einen gewissen Einblick darin erlaubt, was der Professor wohl vermitteln wollte, eine ganzheitliche Sicht:

> „Für die Auslegungsproblematik stellt sich die Frage noch einma [sic!]: Verweist das NT primär auf das schon Geschehene oder ist es primär eschatologische Hoffnung? Wir sehen, dass das Abendmahl über eine blosse Sakramentstheologie hinausführt und die ganze Seite des christlichen Daseins mit einschliesst."[787]

Neu im Skript ist die exegetische Deutung des „Wiederholungsbefehls"[788], wo er nochmals ausführlich auf die Kontroverse um die Forschungen Lietzmanns eingeht, die im Vorgängerskript freilich auch kurz skizziert war, aber im Kontext des eschatologischen Aspektes.[789]

In bezug auf den Anamnesebefehl bezieht sich der Text im Ergebnis auf die Forschungen von Joachim Jeremias, nachdem er eine „ausgesprochen alttestamentliche Kultformel"[790] sei. Thurian habe dann herausgestellt:

> „Ähnlich wie das Wort vom Bund ist auch das Wort vom Gedächtnis theologisch geladen von der Kult-Theologie des Alten Bundes und trägt so ebenfalls eine ganze Theologie in die Abendmahlsworte hinein. Durch dieses Wort wird der Eucharistie O p f e r c h a r a k t e r zugesprochen und eine theologische Kategorie angegeben."[791]

Mit Verweis auf das Gedenken des Pascha bietet der Text folgendes Resumee des Problems:

> „Das Pasche-Fest [sic!], das dieser Grosstat Gottes gedenkt, stellt das damalige Paschagedenken danksagend vor den Herrn hin. Israel ruft die Grosstat Gottes ins Gedächtnis. Aber das ist nur der eine Aspekt, dass Israel selbst g e d e n k t und sich erinnert. Dieses danksagende Gedenken Israels an das, was Jahwe ihm einst geschenkt hat, soll nach den Texten z u g l e i c h eine E ri nn er u n g f ü r J a h w e selbst sein, eine Erinnerung, dass er selber wieder an jenen Anfang denkt und dass er das damals begonnene zu Ende führe. … Insofern hat dieses Erinnern einen doppelten Sinn: Israel erinnert sich dankend an das, was geschehen ist und stellt zugleich die bittende Erinnerung um Vollendung des Begonnenen hin."[792]

Auf die Eucharistie übertragen betont der Text,

> „dass die D o p p e l p o l i g k e i t der Eucharistie auf das Vergangene und auf das Kommende hin im Stiftungsauftrag der Anamnesis miteingeschlossen ist und so vonvornherein [sic!] zum Wesensaufbau der Eucharistie gehört."[793]

---

787 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 19.

788 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 19.

789 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 175f.

790 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 21.

791 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 21.

792 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 21f.

793 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 22.

In der Zusammenfassung dieses Abschnitts greift der Text die Linie des Eucharistieskripts von 1956/57 wieder auf und bereichert dies durch die neu hinzugewonnene Auswertung des Schriftbefunds. Die gleiche Richtung der dogmatischen Interpretation und die scholastische Art ihrer Präsentation möge wieder eine Gegenüberstellung veranschaulichen:

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
„Alle Motive waren im Abendmahl zu einer Einheit zusammengefaßt. Es ergibt sich, daß das Abendmahl in einer geistigen Drei-Dimensionalität sich darstellt. Diese Drei-Dimensionalität hat Thomas dargestellt: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius: mens impletur gratia: et futurae gloriae nobis pignus datur. Erinnerung an den Tod des Herrn, Erfüllung unseres Geistes mit der Gnadenfülle Gottes und Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. Jedes Sakrament ist signum rememorativum signum demonstrativum signum prognosticum. Im Abendmahl ist dies in klassischer Weise verwirklicht.“[794]	„Was sich herausstellte ist die Dreidimensionalität des Abendmahles, das Gegenwart ist (Präsenz des Herrn, der in unsere Mitte tritt) im Schnittpunkt des Vergangenen und Kommenden. Das Abendmahl führt den Christen aus einem verengten Jetzt heraus und stellt ihn hinein in die ganze Weite der Heilsgeschichte. Diese drei Dimensionen hat die auf Thomas von Aquin zurückgehende Antiphon ‚O sacrum convivium ...‘ aufgenommen. Hier wird die ganze Heilsgeschichte im Zusammenhang gesehen: memoria passionis: Rückblick auf die ergangene [sic!] Heilstat (signum rememorativum) mens impletur gratia: Präsenz der jetzt gegenwärtigen Heilstat des Herrn (signum demonstrativum) futurae gloriae pignus: Unterpfand der Glorie (signum prognosticum) In der scholastischen Dreiteilung des Zeichencharakters ist die heilsgeschichtliche Seite, die im eucharistischen Geschehen anwesent [sic!] ist, sachgerecht zum Ausdruck gebracht.“[795]

Bei gleicher Linienführung der Interpretation wird im neueren Skript eine harmonischere Sicht geboten, indem die scholastische Interpretation mit der heilsgeschichtlichen offensichtlicher verbunden wird und letztere expressis verbis zum Ausdruck kommt.

Dies wird im Text nun nochmals zusammenfassend mit Blick auf die zuvor zusammengetragenen Erkenntnisse präsentiert:

Der Blick in die Vergangenheit des Heilsgeschehens betont:

> „Wir stehen auf dem ‚Für‘ Jesu Christi und leben davon.“[796]

[794] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

[795] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23.

[796] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23.

In bezug auf das Gegenwärtige eine interessante Bemerkung im Blick auf das Liturgieverständnis:

> „Jedesmal neu vollzieht sich die Bundeswirklichkeit, da Gott in Partnerschaft und Kommunikation tritt, da Gott sich mit den Menschen gleichsam an einen Tisch setzt. Dieser Ansatzpunkt ging in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Eucharistielehre fast verloren, tritt aber in unserem Jahrhundert wieder deutlicher ins Bewusstsein: Vom Abendmahl her wird Bund geschlossen, die Gemeinde selbst wird Leib des Herrn. Nicht nur die Einzelnen empfangen ein Sakrament, sondern sie werden zum Volk Gottes geformt indem sie in den Leib des Herrn hinein assimiliert werden. Eucharistie ist Verschmelzung zwischen Gott und Mensch im Leib Jesu Christi.“[797]

Mit Blick auf die Zukunft erinnert der Text, „dass die Eucharistie ein Freudenmahl ist“ und betont in dieser eschatologischen Perspektive deren „Festcharakter“. Hier findet sich aber in Ergänzung zur Kreuzestheologie eine interessante Konsequenz:

> „Es gibt hier ein wirkliches Dilemma; einerseits legt sich der Kirche und ihrem Kult von der Wirklichkeit des Kreuzes her auf, dass sie kirche [sic!] des Gekreuzigten und Kirche der Armut sein muss. Auf der anderen Seite liegt in der eschatologischen Vorwegnahme ein legitimer Ansatz für kultische Schönheit. Eine zu einseitige Argumentation für die ecclesia pauperum erfährt in dem ‚schon‘ der Auferstehung und der angebrochenen eschatologsichen [sic!] Herrlichkeit ihre Grenze. Zwischen beiden Polen muss immer wieder das rechte Gleichgewicht gesucht werden.“[798]

II. Materie und Form der Eucharistie[799]

In diesem Abschnitte finden sich sowohl Literaturangaben zu Beginn als auch am Ende. Zu Beginn verweist der Text wie folgt kommentierend auf Literatur für die materia remota:

> „Ott Michael, ‚azyma‘ RAC (Reallexikon für Antike und Christentum) Bd I, 1056-62
> Klauser, Stuiber, Hausleiter, ‚Brot‘ RAC II, 611-620
> Eckstein, Stuiber, ‚Brotbrechen‘ RAC II, 626-630 (lehrreich)
> Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd II, 43ff“[800]

Die Ausführungen selbst beginnen wieder gemäß scholastischem Schema mit dem entsprechenden dogmatischen Satz. Der dann diese Lehre darstellende Text ist weitaus ausführlicher als im Vorgängerskript und enthält im Gegensatz zu diesem durchaus liturgietheologische Implikationen, die für uns von Interesse sind.

Durch die ausführliche Schilderung über die Verwendung von gesäuertem und ungesäuertem Brot und der historischen Darstellung der jeweiligen, zum Teil dogmenrelevanten Motive, ergibt sich eine reiche Darstellung auf der Ebene der Symbolhaftigkeit dieser Gaben.

---

797 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23.

798 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 24.

799 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 24.

800 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 24.

Dazu kommt als abschließender und gewichtiger Punkt die Erklärung der „eucharistische[n] Symbolik bei A u g u s t i n u s“.[801]

In bezug auf vorgestellte Textbeispiele des Kirchenvaters über das Brot heißt es da: „Das Brot enthält also eine Symbolik der C h r i s t w e r d u n g. … Es geht darum, daß die Christen selber die große Hostie Gottes werden, der lebendige Leib Christi.“[802] Dabei wird die Eucharistie „aufs engste mit dem Leib Christi, m i t d e r K i r c h e verknüpft“ gesehen und „Christentum … als ein d y n a m i s c h e r P r o z e s s …, als das Zusammenholen der getrennten Menschen in den einen Leib hinein.“[803]

Abschließend wird nochmals über das Brot die Symbolik des Mahles erschlossen, und zwar, grob zusammengefaßt, über die Begriffe „A l l t ä g l i c h k e i t“, Festlichkeit, „Ausdruck des G e s c h e n k t - S e i n s der Welt“, „M i t s e i n mit den Dingen der Welt“, „M i t e i n a n d e r - S e i n mit den Menschen“.[804]

Wichtig ist ein neuer Punkt in der abschließenden Zusammenfassung über das Brot, indem es um die Bundestheologie im Verhältnis zur Schöpfungstheologie geht, woraus sich spirituelle Konsequenzen ableiten lassen:

> „Wir sehen, dass die Symbolik der Schöpfung hier zu einem Teil der Christussymbolik wird, und dürfen weiter sagen, dass die Eucharistie, die diese Einheit von Schöpfung und Christusgeheimnis realisiert, damit zugleich eine Aussage ist über die Einheit von S c h ö p f u n g und Bund: Der Gott, der, Mensch geworden, am Kreuz für uns sterben wollte, ist n i c h t die N e g a t i o n der Schöpfung, die uns zu düsterer Askese ruft, sondern der, der uns die kostbare Gabe der Schöpfung, der Hoffnung und der F r e u d e schenkt. Die nicht ganz einfache Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Bund, findet nirgends einen realistischeren Ansatzpunkt als im Geheimnis der Eucharistie. Wir müssen uns klar machen, was es heisst, dass hier das Geheimnis des Kreuzes v e r w a n d e l t ist in die festliche Mahlgemeinschaft mit dem Herrn, dass wir die Gegenwart des Kreuzes nicht in der Weise eines Totengedächtnisses oder einer Trauerfeier begehen, sondern in der Weise eines festlichen Mahles, das der Auferstandene mit uns hält.“[805]

In bezug auf die Deutung des Weins greift der Text diese Gedanken (Bund – Schöpfung) nochmals auf und betont, wie dies in Auseinandersetzung mit den Aquariern „die Christen-

---

801 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 28.

802 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 28.

803 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 28f.

804 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 29.

805 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

heit in ihren Anfängen sogar sehr tief bewegt“ habe, eine Sekte mit einem Verständnis „von einer extrem verstandenen theologica crucis her“.[806]

Nun betont der Text in Hinblick auf die Heilsgeschichte einen Punkt, der sich in dieser Weise auch nicht im Vorgängerskript findet: „Indem die Kirche am Wein festhält, verteidigt sie die Einheit von Altem und Neuen Bund.“[807]

In bezug auf die Beimischung von Wasser weist der Text auch gegenüber dem Vorgängerskript auf einen neuen Punkt hin, indem er die Kontroverstheologie aufgreift. Liturgie wird hierbei in Zusammenhang mit den Unterschieden zwischen Protestanten und Katholiken in der Gnadenlehre gebracht:

> „Das Wasser als Symbol für uns, die wir in der Christwerdung eingesenkt werden in die Gottheit, ein Symbol also für unsere V e r s c h m e l z u n g mit der göttlichen Wirklichkeit. … Luther hat dieses Symbolik abgelehnt, weil sie eine unmögliche Teilhabe des Menschen an den [sic!] reinen Werk Gottes darstelle (vgl. seine Theorie von der Alleinwirksamkeit Gottes). Das Tridentinum hat D 945 ausdrücklich den alten Brauch festgehalten und damit das Ja zur Einigung unserer Wirklichkeit mit der göttlichen ausgedrückt wissen wollen.“[808]

Nun behandelt der Text, wie es ja schon in der Eucharistievorlesung 1956/57 der Fall war, sehr ausführlich die Frage der „Gestalt der Eucharistiefeier“ und dies, wie es nun heißt „im Zusammenhang der actio: materia proxima“.[809] Auch diese Darstellung läßt Ähnlichkeiten mit dem Vorgängerskript erkennen, fällt aber sehr viel ausführlicher aus und beginnt auch mit einer sehr präzisen Fassung des status quaestionis.

War dieser im Vorgängerskript eher darauf beschränkt, kurz festzustellen, daß die Schultheologie keine materia proxima der Eucharistie kenne, um die Frage nach der „Symbolgestalt“ zu stellen, „in der sich das Sakrament darstellt“[810], so ist der Ansatz nun liturgietheologisch viel grundsätzlicher, weil er expressis verbis nach der „actio“ fragt und dabei den ganzen Fragekomplex viel klarer formuliert. Deswegen ist es notwendig, diese Einleitung in die Problematik hier zu dokumentieren:

> „Wenn man in die Schuldogmatiken hineinsieht, findet man dort die Versicherung, dass es in [sic!] der Eucharistie k e i n e m a t e r i a p r o x i m a g e b e. In dieser B e h a u p t u n g steckt eine sehr gefährliche Schrumpfung der Eucharistielehre. Sie besagt nämlich, dass es bei diesem Sakrament keine die

806 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 31.

807 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 31.

808 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 31f.

809 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

810 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

> Elemente ergänzende und das Sakrament gestaltende actio gibt, keinen Feierzusammenhang, der als die eigentliche sakramentale Handlung zu bezeichnen ist, in der die Elemente ihren Ort haben und zur wirklichen Materie des sakramentalen Geschehens werden. (vgl. die actio bei der Taufe: Aufgiessen des Taufwassers; Firmung: Handauflegung) Etwas, was dieser Wassseraufgiessung und Handauflegung parallel ist, den Zusammenhang, in dem das Sakrament stehen muss, gebe es hier nicht, sondern nur die beiden Elemente. Dazu komme dann nur noch die Form, das heisst das Wandlungswort, welches allein die massgebende und konstitutive Handlung sei. In einer solchen Behauptung, die die beiden Elemente und die Wandlungsworte i s o l i e r t, liegt eine Schrumpfung, die zurückzuweisen eine Aufgabe unseres Jahrhunderts ist. Der Akzent hat sich hier einseitig auf die ontologische Seite verlagert. Darum ist es nötig, die F r a g e n e u zu erheben: Gibt es nicht eine G e s a m t s y m b o l i k, eine Gesamtgestalt, in der die beiden Elemente und die verwandelnden Worte ihren Platz haben?“[811]

Der Text präsentiert Ursprung und Verlauf der Kontroverse ebenfalls ausführlicher. Dabei macht er als Grundproblem aus, daß mit Guardinis / Söhngens Begriff der Gestalt ein Begriff gewählt war, der keine Kategorie in der Dogmatik darstellte.[812] Dies habe einerseits zur Folge gehabt, daß man „[d]ie These von der Mahlgestalt … als B e d r o h u n g des O p f e r c h a r a k t e r s der Messe“ wertete. Der Text erwähnt hier auch Reaktionen des Lehramtes: „‚Mediator Dei‘ sah sich 1947 veranlasst, gegen diese Theorie zu polemisieren.“[813] Diese Reaktion hält der Text aber für nicht gerechtfertigt, was er wie folgt begründet:

> „In Wirklichkeit war diese Gefahr nicht gegeben, weil es gar nicht um eine dogmatische Auseinandersetzung ging, sondern um eine liturgische sakramentale Kategorie, um die Frage, in welcher Weise sich die liturgische Wirklichkeit konkret vollzieht.“[814]

Andererseits konnte über eine unbekannte Kategorie auch kein Einfluß auf die Dogmatiker haben. Demgegenüber stellt der Text heraus: „Trotzdem gibt es eine Kategorie, in der das eingeordnet werden kann, nämlich die der materia proxima.“[815]

Bei der Darstellung und Aufarbeitung der Problematik gibt es im grundsätzlichen Aufbau eine wesentliche Übereinstimmung mit dem Vorgängerskript. Auch hier wieder die Authentizität vorausgesetzt, scheint Ratzinger seine im Ergebnis vermittelnde Meinung nicht geändert zu haben.

Allerdings ist die gesamte Darstellung sehr viel ausführlicher als jene des Vorgängerskripts, sofern wir daraus beurteilen können, wie ausführlich die Frage tatsächlich behandelt worden war. Hier sehen wir die Darstellung des Ergebnisses beider im Vergleich:

---

811 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

812 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

813 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

814 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32f.

815 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
„Es liegt keine reine Mahlgestalt vor, aber umgekehrt macht auch nicht die Eucharistie allein die Grundgestalt aus. Sowohl die Redeweise vom Mahl, als auch die von der Eucharistie ist mit Einschränkungen richtig. Man kann der Mahlgestalt den Vorzug geben. Grundgestalt der Eucharistie ist wohl das Mahl, aber im vergeistigten und auf die Danksagung hin zugespitzten Sinn.“[816]	„Es gibt also ein gewisses Gleichgewicht zwischen den Formelementen Mahl und Eucharistia: einerseits ist das ‚deipnon‘ ein bestimmendes Formelement der Eucharistiefeier; neben diesem ist aber auch das andere Formelement ebenso entscheidend, die gemeinsame Verherrlichung des Vaters durch Christus im Hl. Geist (logike thysia). Die Eucharistiefeier hat also eine doppelte Richtung: Die Richtung zueinander, aber auch den gemeinsamen Gestus der Verherrlichung Gottes um Christi willen. Keines der beiden Elemente darf isoliert und allein geltend [sic!] hingestellt werden, sondern beides gehört in die eucharistische actio hinein.“[817]

Ein wesentlicher Punkt in der Problemerfassung selbst ist jedenfalls gegenüber dem Vorgängerskript absolut neu. In diesem Punkt werden ganz klare Konsequenzen der jeweiligen Theorien über die Grundgestalt der Messe dargestellt, und zwar Kontext über die Erklärung von Jungmanns Theorie (Grundgestalt = Eucharistia), die auch beinhaltet, die frühe Kirche habe „gegenüber der Synagoge den geistigen Charakter der Liturgie“[818] betont. Es handelt sich bei den folgenden Konsequenzen um Gedanken, die Jungmann selbst bereits betont hatte. Im Skript lesen wir:

> „Wenn man die These annimmt, dass die Grundgestalt nicht das Mahl, sondern die Eucharistia ist, so hat das für die weiteren Überlegungen sehr tiefgehende Folgen: Wenn das Mahl im Vordergrund steht, dann ist die Richtung zueinander das Gestaltende und Bestimmende. Wenn dagegen die Eucharistia die Grundform ist, dann geht die Richtung weniger zueinander, sondern gemeinsam nach oben zu Gott, dem gedankt wird. Dann ist der Anbetungscharakter stärker gegenüber dem sinnenhaft sichtbaren. Dann ist das Opfer direkt in die Eucharistie einbezogen, weil der Gedanke des geistigen Opfers mit assimiliert wurde, und der Gedanke der kultischen Verherrlichung ist stärker im Blickpunkt als beim Miteinander-Mahl-halten.“[819]

Ein weiterer neuer Gedanke wird in einem Anhang zur Problematik erläutert. Hier schließt sich der Text der Meinung Bultmanns an, Joh 17 habe „Elemente einer eucharistischen Theologie“[820]. Dann folgen kontroverstheologische Überlegungen allgemeiner Art in bezug auf die Kulttheologie:

---

816 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 181.

817 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 38.

818 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

819 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

820 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 38.

„Die Schwäche und Einseitigkeit des reformatorischen P r o t e s t e s liegt darin, dass man die Eucharistie auf den Vorgang des Essens und Mahlhaltens r e d u z i e r t hat. Man hatte das Element der Eucharistia nicht genügend gesehen und nur noch der sumptio Recht und Wert beigemessen. Gerade im Formelement der eucharistia liegt aber der Ansatzpunkt einer christlich legitimen O p f e rtheologie. Die Eucharistie ist Opfer in der Weise der eucharistia [sic!]. Die katholische Theologie der Reformationszeit hielt zwar am Opferbegriff fest, hat aber den Opfergedanken naturalisiert. Sie hatte die Kategorien für ihren Opferbegriff aus den vor-und ausserchristlichen Opfervorstellungen gewonnen. Das wesentlich Christliche wurde nicht mehr gesehen. Demgegenüber legt Joh den Akzent auf die eucharistia und damit auf die Selbstweihung des Herrn an den Vater, von dem die christliche Gemeinde lebt.“[821]

In bezug auf die Form des Sakraments bewegt sich der Text in denselben Bahnen wie das Eucharistieskript von 1956/57. Dies mögen zwei Gegenüberstellungen belegen.

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
Bemerkung: Hier hatten wir eine Stelle mit Mängeln im Ausdruck bemerkt! „Das Wort ‚tibi‘ hebt das genus auf eine ganz andere Ebene. Es ist nicht mehr Erzählung, sondern G eb e t, Anrede an den Vater. Der Priester schaut nicht auf die Gabe, sondern auf den Vater hin. Dadurch geschieht die Verwandlung der Gaben. Man kommt dadurch aus der scholastischen Unterscheidung von Materie und Form hinaus. Aber hier geht es nicht bloß um eine Formel, sondern diese steht innerhalb einer Form. Die Form ist Gebet zum Vater, der Brot und Wein verwandelt.“[822]	„Tiefer an die eigentliche Auslegung des Textes führt ein sehr viel unscheinbarer Sachverhalt: Es geht wieder über den biblischen Bericht hinaus, wenn der Kanon ein t i b i einfügt. … Indem dieses ‚Du‘ eingefügt wird, wird aus dem bloss erzählenden Bericht ein G e b e t. Der Priester erzählt nicht bloss irgendetwas, sondern er spricht mit dem Du des ewigen Gottes überdas [sic!], was im Abendmahlssaal geschah. Das bedeutet, dass der Priester, der so spricht, nicht nur die Richtung auf die Gaben hin hat, auf die sein Gestus hindeutet, sondern dass er vor allem und zuerst die Richtung zum Vater hat. Diese Erkenntnis, dass der Einsetzungsbericht G es p r ä c h, Gebet mit dem Vatergott ist, führt von selber über die verengte Sicht der sakramentalen Form der Wandlungsworte hinaus.“[823]
„Die Liturgie kommentiert den Einsetzungsbericht noch theologisch durch die G e s t e n. Sie erheben das Sprechen des Einsetzungsberichtes zu einem dramatischen Neuvollzug der Geschehnisse, die sich am Abendmahl abspielten. So wird durch die Wandlungsgesten der Wandlungsbericht in das Genus der dramatischen Kulterzählung gerückt. Alle Gesten unterstreichen das Moment der Vergegenwärtigung (vgl. Haggada!)“[824]	„Die Gesten, mit denen die Liturgie das Wort unterstreicht: Der Priester spricht in persona Christi und vollzieht die Handlungen, die Christus selbst im Abendmahlssaal vollzogen hat. Wenn man die einzelnen Gesten ansieht, die die Rubriken vorschreiben, wird man auch hier sehen, dass der Akzent nicht ganz einheitlich ist. Das Primäre ist der dramatische N e u v o l l z u g dessen, was sich im Abendmahlssaal abgespielt hat. Dies [sic!] Gesten verlegen das ganze auf die Ebene der Pasche-Haggada [sic!]. Das Gewesene wird in der memoria in gedenkendem Nachvollzug wieder in die Gegenwart hineingeführt. Die Gesten haben also die spezifische Funktion, das Moment der V e r g e g e n w ä r t i g u n g auszudrücken. Sie stellen die Einheit her mit jener grossen Danksagung in der Nacht, da Jesus verraten worden ist. Sie stellen das damals Gewesene vor das Angesicht des Vaters

821 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 39f.

822 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

823 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 41.

824 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 183.

„Es zeichnet sich eine dreifache Richtung der Wandlungsworte [sic!]: 1. Richtung ist nicht die Gabe, sondern der Vater: sie sind Lobpreis Gottes und dadurch erst Segnung und Verwandlung. 2. Richtung ist die Gabe. 3. Richtung: Was zu Gott über die Gaben gesagt wird, wird für die Menschen gesagt, die anwesend sind. 3. Richtung ist also die gläubige Gemeinde.“[826]	und vor das Angesicht der Menschen.“[825] Zusammenfassung: Die Wandlungsworte beinhalten eine dreifache Richtung. Ihre erste und Hauptrichtung ist nicht die Gabe, sondern der Vater. Sie sind Lobpreisung Gottes, Danksagung und Weihung. Es müsste dem christlichen Bewusstsein wieder stärker eingeprägt werden, dass es nicht um eine indikativische sakramentale Formel geht, sondern um Gespräch mit dem Vater. Die zweite Richtung ist dann, aber sekundär, die Gabe. Ich spreche mit dem Vater über die Gabe. Dazu kommt ein drittes: Was zu Gott über die Gaben gesagt wird, das wird auch um der Menschen willen gesagt, die es hören sollen und denen es verkündet werden soll.“[827]

Bereits das Skript von 1956/57 hatte die Identität von „Danksagen und Segnen“[828] gemäß der Schrift betont. Im jüngeren Skript wird das Moment der Danksagung generell kulttheologisch stark aufgewertet.

Neu gegenüber dem Vorgängerskript sind auch praktische Forderungen zur Liturgiereform. Ein erster Punkt ist dabei der Wunsch, die Kanonstille abzuschaffen und den Kanon in der Landessprache zu beten:

> „Der Kanon in seiner heutigen Gestalt erfüllt nicht mehr die Funktion der Verkündigung. Er wird flüsternd, rein auf die Gaben bezogen gesprochen. Der Kanon als die Verkündigung der Heilstat Gottes sollte wieder laut gesprochen werden in der Sprache der Verkündigung, das ist in der Sprache, in der die Umstehenden es hören und verstehen können.“[829]

Ein weiteres Desiderat des Textes ist eine Reform des Canon Missae selbst, sodaß „die Danksagungsstruktur wieder sichtbar werde“, d.h. daß „das Memento und die ganze Bittgebetsschicht … herausgenommen werden und vorweg in einem großen Gemeindegebet vor Gott hingetragen werden.“[830]

Sehr ausführlich gegenüber der vorhergehenden Behandlung dieses Themas fällt die Besprechung der Frage der Epiklese und nach dem Zeitpunkt der Wandlung aus. Wir können

825 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

826 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 183.

827 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 42f.

828 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 182.

829 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

830 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 44.

nicht alle Details in unsere Darstellung einbeziehen, etwa was die historische Entwicklung betrifft.

Der Text eröffnet zunächst einmal den weiten Verstehenshorizont des Problems, nämlich welchen Sinn so etwas wie Epiklese überhaupt im Ganzen der sakramentalen Feier habe. Dazu bemerkt er als Ausgangspunkt:

> „Es kommt der Liturgie schon sehr früh zum Bewusstsein, dass D a n k s a g u n g und S e g n e n in einem gewissen Sinn i m m e r ein B i t t e n ist. Danksagungsgebet trägt also verborgenerweise immer den Charakter der Bitte, der Bitte darum, dass unser Danksagen gelten lasse und er sich uns in diesem Geschehen gewähren möge.“[831]

Dies weitet den Blick hin zu einem pneumatologischen Ansatz:

> „Die c h r i s t l i c h e Epiklese im Kanon [im Gegensatz zum Bitten der Heiden, Anm. S.C.] ist aus dem gegenteiligen Bewusstsein herausgewachsen: aus dem Bewusstsein, dass wir nieüber [sic!] Gott verfügen, sondern dass die Grundsituation des Menschen immer die des Bittenden bleibt. So ergab sich sehr bald eine p n e u m a t o l o g i s c h e Orientierung der Bitte. Der Heilige Geist ist ja der Raum, in dem sich der christliche Kult abspielt, der ja ein Kult ‚en pneumati‘ sein soll (vgl. Joh 4,23). Auch dem christlichen Kult droht immer die Gefahr, dass er ein Kult hier und dort wird und dass er nicht mehr in der lebendigen Vitalität des Hl. Geistes geschieht. In der Epiklese wird immer wieder erbeten, dass der Kult wirklich christlich werde, dass er en pneumati, im Geiste geschehe.“[832]

Kulttheologisch interessant sind noch die Aussagen zum „Zeitpunkt der Wandlung“[833], wobei das Sekundäre dieser Frage betont wird.[834] Der Canon solle „als Ganzheit gedacht und gesprochen werden“[835]. Die eigentliche Antwort fällt dann ekklesiologisch begründet aus:

> „Es gibt hier keine auf die apostolische Überlieferung zurückführende Antwort; aus der Schrift ergeben sich keine Anhaltspunkte. Die endgültige Determinierung der forma sacramenti ist eine Sache d e r K i r c h e, die eine solche Festlegung auch bei anderen Sakramenten vorgenommen hat. (vgl. Busssakrament [sic!], Sakrament der Ehe, Trinitarische Taufformel, Priesterweihe). Die Sakramente, vom Herrn gegeben, sind die Lebensformen der Kirche. Sie determiniert deren endgültige Form. Im Westen ist eine solche Determinierung in Richtung auf die Einsetzungsworte erfolgt; im Osten gibt es keine eigentlich dogmatische Fixierung, aber das kirchliche Bewusstsein hat sich auf die Epiklese hin orientiert.“[836]

Direkt im Anschluß bietet der Text noch ein wichtiges Resümee über die kulttheologische Struktur der Liturgie:

---

831 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 45.

832 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 46.

833 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48.

834 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48.

835 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48.

836 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48.

„Von der apostolischen Überlieferung her gibt es keine bestimmten schlechterdings unabdingbaren Wandlungsworte. Wohl, aber [sic!] gibt es eine vom Herrn her vorgegebene Struktur der sakramentalen Feier, die immer gegeben sein muss. Zu dieser Struktur gehören zweierlei: die ‚e u c h a r i s t i a' und das ‚deipnon' … Die Eucharistie muss gewisse innere Dimensionen aufweisen:

1. Die Dimension des eucharistein, des Danksagens;

2. des eulogein, des Verherrlichens;

3. der Anamnese, der Erinnerung an das, was einst war. Die Bindung und Verbindung mit Jesus dem Herrn macht den spezifisch christlichen Charakter der Danksagung aus. In diesem Sinn hat der Einsetzungsbericht eine zentrale Funktion. Die Anamnese hat zugleich einen dreifachen Sinn: Den Sinn des Zurückblickens, den Sinn der Vorausschau auf das Kommende und den Sinn der Vergegenwärtigung.

4. Als vierte Dimension gehört das Moment der Bitte, das pneumatologische Element, in den Kult hinein.

5. Schliesslich gehört von Paulus her als 5. Dimension hinzu der Charakter des ‚keryssein', des ‚kataggelein', des Verkündens, der Ansage vor den Vielen. Auch das ist in irgendeiner Form ein unerlässliches Wesenselement des Kanon, dass er Verkündigung und Ankündigung und so Vorwegnahme des Kommenden darstellt.[837]

Als Literaturangaben verweist der Text auf:

„de Jong, ‚Epiklese', LThK III, 935ff

J. Laager, ‚Epiklese', RAC V, 577-599

Joh. Betz, Bd. I, 318-42

J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia II 238-71"[838]

III. Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi in der Eucharistie[839]

Hier lautet die kommentiert angeführte Literatur:

„J. Betz, II., 1. (wohl die ausführlichste exegetische Monographie zu diesen Fragen)

E. Käsemann, ‚Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre' in ‚Exegetische Versuche und Besinnungen', Göttingen 1960, 11-34.

K. Rahner, ‚Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles', Schriften IV, 357-85

In den letzten Jahren gab es zwei Anlässe, die das Abendmahlsgespräch neu in Gang gesetzt haben: der Eucharistische Kongress und das Anrnoldsheimer [sic!] Gespräch, dessen Thesen einen Abendmahlskonsensus zwischen den verschiedenen evangelischen Bekenntnissen schaffen wollten.

‚Aktuelle Fragen zur Eucharistie', hgg. v. M. Schmaus, München 1960

‚Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl', hgg. v. G. Niemeier, München 1961."[840]

Der Text bietet wieder als erstes für den Schriftbefund eine exegetische Erschließung von Joh 6,51-58, die allerdings wiederum sehr viel ausführlicher ausfällt als im Freisinger Vorgängerskript von 1956/57 und deren Details unsere Darstellung sprengen würde. Das Ergebnis bewegt sich letztendlich in Kontinuität zum älteren Entwurf, weist aber auch eine

837 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48f.

838 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 49.

839 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 49.

840 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 50.

neue Akzentuierung auf. Im Freisinger Skript war ausschließlich der Verweis auf die Inkarnation betont worden:

> „Von der Brotrede her ist die Eucharistie das Stehen-Bleiben der Inkarnation des Losos [sic!]. Entsprechend des Inkarnationsrealismus des Evangelisten muß auch die Eucharistie die begegnende Realität des Herrn bedeuten."[841]

Hier nun kommt der Gedanke an das Pascha (im Sinne des Leidens) mit hinein:

> „Von der Brotrede her erscheint die Eucharistie als die bleibende Gewährung der Teilhabe am Fleisch des Herrn: In der Konkretisierung des Glaubens im sakramentalen Vollzug bleibt die Radikalität der Menschwerdung unmittelbare und fordernde Gegenwart. Denn die Menschwerdung geht dadurch ganz konkret auf uns zu, dass hier die r e a l e Teilhabe an der sarx, an der Menschlichkeit Christi, und nicht bloss am Logos gewährt wird. Der Realismus der Teilhabe, den wir hier antreffen, steht jedem blossen Symbolismus von vornherein im Wege und schliesst ihn aus. Das Essen ist hier verdichtet bis ins konkrete ‚trogein' hinein. Aus der Radikalität des Inkarnationsgedankens, wie er hier in den Glauben und das Sakrament umgesetzt wird, ergibt sich eine entsprechende Realauffassung des Christus passus, des Passionsgeschehens. Die manducatio spiritualis hat nur Sinn, wenn sie zur wirklichen Begegnung und Aneignung der Lebensmacht des Herrn führt."[842]

Betont wird wie im Vorgängerskript[843], „dass sakramentales Essen nur als manducatio spiritualis Sinn hat."[844] Dies wird aber nachvollziehbarer erläutert:

> „Das eucharistische Essen ist nichts anderes als die äusserste Konkretisierung des Glaubens an den Fleischgewordenen. Erst das Essen ist die wahre Realisierung des Glaubens. Man sieht, wie sich im johanneischen Verständnis manducatio s p i r i t u a l i s und manducatio s a c r am e nt a l i s ineinander v e r s c h r ä n k e n. Manducatio spiritualis ist nur wirklich, wenn sie als manducatio sacramentalis stattfindet, und die manducatio sacramentalis ist nur sie selber, wenn sie geistiges Essen darstellt. Beides geht ineinander und gerade das charakterisiert das christliche Sakrament."[845]

Von hier erfolgt wieder das schon aus dem Vorgängerskript bekannte Plädoyer für eine Einheit von „[s]akramentale[r] und geistige[r] Kommunion".[846] Dafür bietet der Text als Literaturangaben:

> „Schnackenburg, ‚Geist und Leben' 1952, 407-411
> Schlette, ‚Kommunion und Sakrament', Quaestiones Disputatae Herder 1960".[847]

---

841 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 187.

842 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 58f.

843 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 186.

844 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 58.

845 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 57.

846 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 59.

847 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 59.

Bei der exegetischen Behandlung des Kelches folgt der Text der Linie des Vorgängerskriptes von 1956/57, allerdings fällt auch hier – dem Zeugnis der Mitschrift gemäß – die Behandlung in der Vorlesung weitaus ausführlicher aus. Hinzugenommen werden die Schriftstellen der geöffneten Seite und das sog. Komma Johanneum (Joh 19,34ff; 1 Joh 5,6-8).[848] Hierzu finden wir wieder eine Betonung des Bezugs des Bundes zur Schöpfung und ersehen die Verbindung von Kult und Dogmatik:

> „In diesen Texten wird etwas von dem dramatischen Ringen des frühen Christentums sichtbar. In dem Ringen um den eucharistischen Kelch kristallisiert sich das Ringen um das Ärgernis der Inkarnation deutlich, wird die Einheit von S c h ö p f u n g und B u n d sichtbar. In dieser konkreten kultischen Frage nach dem Kelch aus Blut oder aus Wasser spiegelt sich konzentriert die christliche Grundentscheidung zum fleischgewordenen Gott, zur Radikalität des Sich-Einlassens Gottes auf die Geschichte, und damit zur Einheit von Schöpfung und Bund.“[849]

Weitaus ausführlicher als 1956/57 fällt auch die exegetische Erschließung der Überlieferung des Einsetzungsberichtes aus. Bei der Interpretation der Paulusstelle (1 Kor 11,27) folgt der Text in wörtlichen Zitaten E. Käsemann (1906-1998), um die Realpräsenz zu begründen. Wir dokumentieren hier das Resümee des Textes mit dem Einschub des entsprechenden Zitates von Käsemann:

> „Damit stehen wir mitten in der Antwort auf die Frage: Wie hat Paulus seinen Eucharistiebericht aufgefasst? Seine Auffassung gestattet ihm zwischen artos-poterion und soma-haima zu wechseln. Paulus setzt beide Begriffspaare gleich. Der Herr lässt in Brot und Wein seinen Leib und sein Blut gegenwärtig werden. Neben dieser Vertauschbarkeit der Begriffe (in 11,27), die Identität unterstellt, steht die Idee der T e i l h a b e, die Idee von koinonia und metechein. ‚Denn wie immer der Sinn des so lang und hart umkämpften ‚estin‘ bei den Synoptikern bestimmt werden mag, bei Paulus liegt hier kein Problem vor, insofern der Apostel dieses ‚estin‘ in 10,16ff durch den koinonia-Begriff selber interpretiert hat. Damit wird jede symbolische Bedeutung von vornherein abgeschnitten. Der Ausdruck ‚Realpräsenz‘ trifft also, was immer gegen ihn eingewandt werden mag, genau die von Paulus gemeinte Sache‘ (Käsemann 28).“[850]

Aufgrund der nun festgestellten Zuordnung der Realpräsenz nach Paulus und dem Begriff der Teilhabe, kommt der Text unserer Vorlesungsmitschrift zu prinzipiellen Folgerungen:

> „Wir sind damit ein Stück hinausgelangt über das, was wir theologisch dogmatischen Beweis nennen könnten und haben zugleich eine biblische Interpretation des Sinnes und der Bedeutung von Realpräsenz erhalten. Realpräsenz wird ausgesagt in dem Begriff ‚koinonia‘, der Einbeziehung in die Wirklichkeit des sich uns real zuwendenden Herrn. Realpräsenz steht nicht in sich selber, sondern sie t r a n s z e n d e n d i e r t sich, indem sie uns einbezieht in die Wirklichkeit des Herrn. Sie ist nicht für sich da, sondern sie ist als koinonia da, um u n s h i n e i n z u n e h m e n in den Herrschaftsraum des Herrn Jesus, uns selber zum Leib des Herrn zu machen. Wie im natürlichen Sein der Leib die Grenze

---

848 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 61.

849 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 62.

850 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 64f. Vgl. zu dem Zitat von Käsemann die Angaben oben: E. Käsemann, „Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre“ in ‚Exegetische Versuche und Besinnungen‘, Göttingen 1960, 11-34.

ist, die Mensch von Mensch trennt, so ist hier im auferstandenen Herrn der Leib zum offenen Raum geworden, in den wir alle einbezogen werden, in dem Er Sich Seine Welt auferbaut.

Diese reale Anteilsgewährung … ist nicht eine magisch seinshafte Qualität, sondern die Hereinnahme in den Freiheitsraum des Herrn, der Anruf an unser gläubiges und gehorsames Ich, in diesem Raum, in G e h o r s a m und Glaube eine neue Menschheit aufzubauen.“[851]

Ausdrücklich verteidigt der Text den Bezug zum „historischen Jesus“.[852]

„Solange und so weit [sic!] uns Abendmahlslehre historisch sauber greifbar ist, tritt sie als realpräsentische, auf Leib und Blut Christi bezogene in Erscheinung. …

Alles, was darüber hinausführt, ist Konstruktion und Spekulation, aber nicht Historie. …

Es ist nicht erlaubt, aus dem eigenen [sic!] Ereignisse und Worte zu produzieren und die Sache besser wissen zu wollen als die Quellen.“[853]

Wie bereits 1956/57, nur hier wieder ausführlicher, finden wir im Text Ausführungen über „Realpräsenz und Aktualpräsenz“.[854] Die Grundaussage geht prinzipiell in beiden Texten in die gleiche Richtung, was ein Vergleich zeigen soll:

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
„In der Schrift ist die Überzeugung von der Realpräsenz immer eingefügt in den Glauben an die Aktualpräsenz des erhöhten Herrn. Nach biblischem Glauben ist Christus nicht bloß durch die Elemente anwesend, sondern auch als der eigentlich Handelnde, als Mahlspender, als Gastgeber.“[855] „Die Überzeugung von der Aktualpräsenz des Herrn kommt auch in den Berichten von den Mahlzeiten mit dem Auferstandenen zum Vorschein. Sie wollen mit Hilfe des Vergangenen auf das Gegenwärtige deuten. Der Herr sitzt auch jetzt noch am Tisch der Seinigen, ohne gesehen zu werden. Die Jünger erkennen den Herrn im Augenblick des Brotbrechens. (Emmausjünger!)“[856].	„Viel stärker als in der scholastischen Theologie ist in der Schrift die Realpräsenz des Herrn in den Gaben eingeordnet in die Aktualpräsenz des erhöhten Herrn der als der eigentliche Gastgeber verborgen mit den Seinen zu Tisch sitzt. Während später infolge der Problemstellung des philosophischen Denkens sich die ganze Aufmerksamkeit auf die Gaben konzentriert, ist in der Schrift der Glaube an die Gegenwart des Herrn in den Gaben eingefügt in die Überzeugung, dass das Abendmahl ein zu Tisch-Sitzen mit dem Auferstandenen ist, der als der Gastgeber mitten unter den Jüngern, mitten unter uns, das Brot bricht, auch wenn er ihren oder unseren Augen entschwindet bzw. von vornherein entzogen ist (vgl. die Emmausjünger).“[857]

851 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 65.

852 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 66.

853 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 66f.

854 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 67.

855 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

856 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 189.

857 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 67.

Neu ist hier lediglich die kleine Akzentuierung, daß die philosophischen Fragestellungen der Scholastik die biblische Sicht habe in den Hintergrund treten lassen.

Mit Blick auf die griechischen Väter wird wieder der dogmengeschichtlich wichtige Zusammenhang zwischen „der Eucharistie … und der Dichte der Inkarnation“[858] hervorgehoben. Diesen Zusammenhang bringt der Text auf die prägnante Formel, mit der er das Denken der Väter zusammenfaßt: „Inkarnationsrealismus führt zum Eucharistie-Realismus.“[859]

Das Ergebnis der dogmengeschichtlichen Behandlung der Väter ist nahezu identisch mit jenem des Vorgängerskriptes wie die folgende Gegenüberstellung zeigt. Eine kleine Akzentverschiebung folgert aus dem bei Paulus gewonnenen Schriftbefund. So ist nicht mehr von einer „dynamischen Sakramentsauffassung“ die Rede, sondern von einer dynamischen Fassung der Realpräsenz. Auch wird die theologische Seite des Ergebnisses eindeutiger gewürdigt:

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
„Der Symbolismus der Väter ist objektiver Symbolismus, der den Realismus nicht aus-, sondern einschließt. Er ist zu verstehen einerseits aus der platonischen Ontologie der Väter, für die alles sichtbar seiende [sic!] nur Gleichnis des Unsichbaren [sic!] und eigentlich Wirklichen ist. Andererseits steht er in Funktion zu [sic!] einer dynamischen Sakramentsauffassung, für die die Realpräsenz ganz der Aktualpräsenz eingeordnet ist.“[860]	„Ergebnis: Der Symbolismus der Väter ist objektiver Symbolismus, der den Realismus nicht ausschliesst, sondern einschliesst. Er ist zu verstehen aus der platonischen Ontologie der Väter. Alles Sichtbare, Irdische, Vergängliche ist nur Gleichnis des Unsichtbaren und eigentlich Wirklichen. Dieser symbolistische Realismus steht nicht nur in einem philosophischen, sondern auch in einem theologischen Zusammenhang mit einer dynamischen Sakramentsauffassung. Für sie ist die Realpräsenz d y n a m i s c h gefasst, der Aktualpräsenz eingeordnet. Wir haben es nicht nur mit einem philosophischen Motiv zu tun, sondern zugleich mit einem theologischen Anliegen.“[861]

Ausführlich behandelt der Text im Folgenden die Eucharistielehre des hl. Augustinus und den Ersten Abendmahlstreit.

858 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 68.

859 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 69.

860 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192.

861 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 71.

Als Literatur werden folgende Werke angegeben:

> „K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus, in: Gesammelte Aufsätze, hgg. von Fritz Hoffmann, 1936, 237-267
> J. R. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 1926
> (für die Entwicklung in der Karolingerzeit)
> H. Grass, RGG 21-34 (gedrängter Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung).“[862]

Formal ist festzuhalten, daß das Skript hier ausführlich Augustinus-Texte im lateinischen Original als Fußnote dokumentiert.[863]

Die Charakterisierung der grundsätzlichen Tendenz der Sakramententheologie bei Augustinus ist fast zur Gänze identisch mit den Gedanken des Vorgängerskriptes, manchmal sogar wieder bis in wörtliche Formulierungen hinein. Als Konsequenz eines übertrieben augustinischen Ansatzes wird aber diesmal weder Zwingli noch einer der protestantischen Reformatoren angeführt, sondern es wird verwiesen auf den Beginn neuzeitlichen Denkens. Auch ist der Münsteraner Text in seiner Ausführlichkeit und präziseren Fassung insgesamt leichter verständlich. Weil dieser Kirchenvater für das Denken Joseph Ratzingers von fundamentaler Bedeutung ist, seien hier beide Textüberlieferungen im Vergleich nebeneinander gestellt.

Skript 41 (Freising)	Skript 72 (Münster)
„Prinzipiell fällt auch Augustinus unter den objektiven Symbolismus. Aber seine Akzente, die er setzt, waren verschärft und trugen den Stempel seiner persönlichen Eigenart. Vorbemerkung: Kennzeichnend ist, daß er das Sakrament nie in sich, sondern immer im Hinblick auf den Empfänger behandelt. Dann aber kommt dazu, daß der platonische Spiritualismus bei ihm außerordentlich stark ist. ‚Nicht die Materie rettet, sondern der Geist.‘ Diese Verschärfung des Spiritualismus führt bei ihm zu einer Abwertung der sichtbaren sakramentalen Zeichen. Auch sie können nur äußere Existanzen [sic!] sein. Das eigentliche kann nicht vom Zeichen selbst , sondern nur vom Geist kommen. Das bewirkt eine Verdünnung des Symbolbegriffes. In der Auseinandersetzung mit dem Donatismus kommt er dazu, erstmals das Zeichen von der Sache zu trennen. Das Sakrament ist hl. Zeichen. Er trennt scharf zwischen Sache und Zeichen. Das Zeichen fängt an, bloßes Zeichen zu sein. Das ‚verum corpus Christi‘ für die	„Augustinus muss gesondert betrachtet werden. Er gehört zwar – nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich – der patristischen Periode zu. Aber er hat dieses Gesamtdenken mit so viel Persönlichem gefüllt, dass er anfängt, eine neue Richtung zu gewinnen. Kennzeichnend ist der bei ihm stark hervortretende Akzent, dass das Sakrament gar nicht in sich, sondern ganz im Hinblick auf den Empfänger steht. Der starkpl- platonische [sic!] Spiritualismus führte ihn zu der Überzeugung, dass nicht die Materie rettet, sondern der Geist. Dieser Gedanke führt zu einer weitgehenden Abwertung der sakramentalen Symbole, die ja auch der materiellen Welt zugehören. Auch sie sind in gewissem Mass in diese Abwertung einbezogen. Sie sind nur äussere Exzitative, die das Eigentliche nicht bewirken können. Dieser Tatbestand führt bei ihm zu einer gewissen Verdünnung des Symbolbegriffe [sic!] gegenüber den griechischen Vätern. Er leitet in gewissem Sinn die Neuzeit ein. Das Sakrament ist seinem Wesen nach sacramentum, signum; das signum wird aber scharf von der

[862] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 72.

[863] Vgl. z. B.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 73[1].

Gläubigen steht so im Vordergrund seines Bewußtseins, daß bei ihm das ‚corpus sacramentale' nebensächlich ist. Der eucharistische Symbolismus Augustins schließt den Realismus nicht mehr im selben Maße ein, wie es bei den Vätern der Fall war. Er schließt ihn aber nicht in dem Maße aus, wie dies bei Zwingli der Fall sein wird. Augustinus steht hier noch näher bei den griechischen Vätern, aber doch auf einer anderen Linie, die zu Zwingli hinführen kann, wenn man sie konsequent weiterführt."[864]	res abgehoben. Zeichen und Sache gehen nicht einfach ineinander. Das signum fängt an, blosses signum zu werden."[865] ….[866] „Der eucharistische Symbolismus Augustins schliesst den Realismus durchaus noch ein, wenn auch nicht im selben deutlichen Masse, wie beim Grossteil der griechischen Väter."[867]

Anschließend behandelt der Text das „dynamisch-ekklesiologische Eucharistieverständnis Augustins"[868], auch dieses ähnlich wie im Vorgängerskript 1956/57. Dieses beinhaltet ein „Geschehen am Empfänger"[869] und ein „Geschehen an den Gaben"[870].

In bezug auf ersteres bemerkt er:

> „Eucharistie ist also vollkommen dynamisch-ekklesiologisch verstanden. Sie ist das lebendige Geschehen, durch das sich immer wieder die Kirche-Werdung der Kirche zuträgt."[871]

In bezug auf die Gaben weit der Text wie im älteren Skript auf das Problem des Seinsbegriffes bei Augustinus hin, erklärt aber den Sachverhalt etwas ausführlicher und nachvollziehbarer, weswegen wir die Argumente hier nochmals anführen:

> „Augustinus hat das Neusein ganz dynamisiert und lässt es nicht wieder zu einem Bestand, zu einer Substanz werden Er spricht nicht von einem neuen Sein (substantia), sondern von einer Kraft (virtus, dynamis). Bei dieser Vorstellung muss man bedenken, dass der augustinische Seinsbegriff ein anderer ist als der thomistische. Für den Thomisten gibt es nur Substanz und Akzidenz, wobei die virtus nur ein Akzidenz ist. Die thomistische Einteilung von Substanz und Akzidenz ist in der Form bei Augustinus unbekannt. Bei ihm ist das ganze Sein sehr viel mehr dynamisch konzipiert.

---

864 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192.

865 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 72.

866 Ausführlich schildert der Text hier den Bedeutungswandel der Worte corpus verum und corpus eucharisticum, u.a. anhand des folgenden Schemas:

	Eucharistische Gestalten	Kirche
Patristik	corpus mysticum	(zur Auferbauung corpus verum (des)
Seit dem 12. Jh.	corpus verum	corpus mysticum (i. Sinn v. corporatio)

867 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 74.

868 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 74.

869 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 76.

870 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 77.

871 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 76.

> In der mittelalterlichen Franziskanertheologie haben wir dann einen Substanzbegriff, nach dem Sein und virtus (dynamis) zusammenfallen können. Hier würde man auch eine Verwandlung in der Substanz haben, wenn man das Sein als virtus versteht. Augustinus liegt noch im Vorraum einer ontologischen Fragestellung, was die Eucharistielehre anbetrifft. Aber er redet von einer neuen Ordnung der virtus, was bei seinem Verständnis des Seins eine wirkliche Realpräsenz aussagt.“[872]

Der Erste Abendmahlsstreit und vor allem dessen Lösung und Ergebnis werden in der Vorlesungsmitschrift von 1963 weitaus intensiver behandelt als im Skript von 1956/57[873]. Diese Darstellung zeigt, wie man mit Hilfe der Philosophie mit dem Begriff der „Transsubstantiation und der substantiellen Gegenwart“ nun „den historischen (kapharnaitischen) Realismus überwunden und zugleich ein Vollmass an Realismus erreicht“[874] hatte.

Der Text verweist darauf, daß dennoch die Situation im Anschluß an den Abendmahlsstreit angespannt blieb, und zwar wegen der kapharnaitischen Tendenzen in der Volksfrömmigkeit, die zu „ein[em] ganz neue[m] eucharistische[m] Bewusstsein in der Kirche“[875] und dem Widerspruch der Reformation führte.

Die Hervorhebung dieser spezifischen Problemstellung und dieses Kausalzusammenhangs ist neu gegenüber dem Vorgängerskript.

IV. Die mittelalterliche Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit und der reformatorische Widerspruch[876]

Als Literaturangaben finden wir hier:

> „H. Grass, ‚Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin‘, 1954[2]
>
> P. Pfeiffer, ‚Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes‘, Una Sancta 1962, 225-266;
>
> P. Brunner, ‚Zur katholischen Sakramenten- und Eucharistielehre‘, Theologische Literatur-Zeitung 1963, Sp. 169-186 (Polemische Überschau über den gegenwärtigen Stand der Lehre).“[877]

War eben der Kausalzusammenhang zwischen dem Ersten Abendmahlsstreit und der Reformation betont worden, so widmet sich der Text nun der eingehenden Darstellung des mittelalterlichen Eucharistieverständnisses und der Position der Reformatoren. Auch dies ist

---

872 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 77f.

873 Vgl. hier: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 193f.

874 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 80.

875 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 80.

876 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81.

877 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81.

ein Novum gegenüber der Mitschrift der Eucharistievorlesung von 1956/57. Die Behandlung dieses neuen Eucharistieverständnisses erfolgte im älteren Skript rein liturgietheologisch bzw. mit Blick auf die Frömmigkeitsgeschichte, und dies bei der Behandlung des Verhältnisses zwischen den „Akzidenzien [sic!] und de[m] verklärte[n] Leib des Herrn“[878] bzw. zum Teil in den „Bemerkungen zur theologischen Funktion des Kirchengebäudes.“[879]

Nochmals wird das ältere Eucharistieverständnis zusammengefaßt. Hier wird „die Präsenz des Herrn … noch vollkommen eingeordnet in den Vollzug der sakramentalen Feier“ und „ausschliesslich in Funktion zum ‚nehmet-esset‘ gesehen“.[880]

Dieses Eucharistieverständnis weist der Text nun mit einer Analyse der Euchologie des Meßbuchs und dem Verweis auf den Adressaten auf. Dabei gilt: „In all diesen Beispielen sieht man noch deutlich die Situation, dass kein direkter Anbetungs- und Gesprächskontakt mit dem Sakrament aufgenommen wird.“[881] Dies gelte gemäß unserem Text auch für manche Gebete, die Christus ansprechen.[882] Diese Gebete „sprechen den erhöhten Kyrios an und sprechen mit ihm über das Sakrament“.[883]

Den Umbruch im Denken weist das Skript nun mit Verweis auf die „Doppelelevation“, mit der „die Messe eine innerlich andere Orientierung“ bekommt, sodann die „Augenkommunion“[884], „Aussetzung“, „Fronleichnam“, „Tabernakel“[885], „Hostien-und Blutwunder“[886], „Monstranz“[887] und „Das Verhältnis Kirche – Tabernakel“[888].

---

878 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 202. Dieser Abschnitt findet sich ebd. 202-204.

879 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 211f.

880 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 82.

881 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 83.

882 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 82. Als Beispiel dienen hier die Gebete zur Kommunionvorbereitung des Zelebranten.

883 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 82.

884 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 83.

885 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 84.

886 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 85.

887 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 86.

888 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 87.

Dabei fällt die Behandlung dieser Themen sachlich begründeter und differenzierter aus als im Freisinger Skript. Auch positiv-gegenläufige Details werden erwähnt, so etwa bei der „Monstranz“, wo es heißt:

> „In der Durchsetzung der Monstranz ist ein gewisser Fortschritt bzw. eine Rückkehr in Richtung auf die Mitte gegeben. An die Stelle des historisierenden und mythologisierenden Denkens wird die Konzentration auf die sakramentale Gegenwart des Herrn erreicht.“

Den Umbruch selbst gibt das Skript mit Gedanken von Schmaus wieder:

> „Während im ersten Jahrtausend die Eucharistie angebetet wurde, wenn man sie aus irgendeinem Grund aufbewahren musste, wurde sie nun aufbewahrt, damit sie angebetet werden konnte. (Schmaus).“[889]

Es folgt die Behandlung der Reformation an den Beispielen der Lehrpositionen von Calvin[890] und Luther[891]. Auffallend ist auch hier die differenzierte Präsentation und Beurteilung. So kommt auch Positives deutlich zur Sprache.

In bezug auf Calvin stellt der Text mit Verweis auf Pfeiffer als positiv heraus, daß er „[c]hristliche[n] Kult … als Geschehen im Heiligen Geiste“ gesehen habe, denn dieser sei „der Raum, in dem sich christlicher Gottesdienst abspielt.“[892] Zudem sei bei Calvin „ein[e] Dialektik der Inkarnation und der Theologie der Himmelfahrt“[893] vorhanden.

Die Lehre Calvins sei eine Reaktion auf die mittelalterliche Entwicklung. Von hier ergäben sich „die leitenden Tendenzen der Eucharistielehre Calvins“, die auch „als Frage und Aufgabe für die heutige katholische Bewältigung der Eucharistielehre“[894] gelten. Diese sind wie folgt zu fassen:

- Das mittelalterliche Verständnis war durch eine „vollständig[e] Herabziehung Gottes und Christi ins Irdische“ gekennzeichnet. Dagegen steht Calvins „radikale Himmelfahrtstheologie“.[895]

---

889 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 86.

890 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 87-91.

891 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 91-97.

892 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 88.

893 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 88.

894 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 90.

895 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 90.

- Reaktion gegen eine „allein statische Auffassung“ der Eucharistie. Dieser „wird eine d y n a m i s c h e entgegengesetzt: Allein in der actio sacramentalis, im Heiligen Geist, wird der Mensch zu Christus hin gezogen.“[896]
- Das mittelalterliche Verständnis hatte „m o n o p h y s i t i s c h [e] Tendenz“. Calvin antwortet mit „eine[r] radikalisierte[n] M e n s c h h e i t s t h e o l o g i e“.[897]
- Mittelalterliches Verständnis war von einer „undialektischen, lokalisierten Anbetungsfrömmigkeit“ geprägt, der Calvin entgegengesetzt: „Christliche Anbetung besteht im s u r s u m c o r d a, in dem sich Hinaufziehenlassen aus dem Hier in das Dort der göttlichen Herrlichkeit.“[898]

Negativ formuliert der Text in bezug auf Calvins Eucharistielehre:

> „Das Sakrament wird r e d u z i e r t auf den Akt des Emporhebens durch den Heiligen Geist. es hat keine Realität hier unten in unserer Mitte. Es ist allein dynamis, Bewegung des Übergangs nach oben. Das bedeutet, dass in Wirklichkeit bei Calvin die Dialektik der Theologie von Inkarnation und Himmelfahrt einseitig aufgelöst wird in eine undialektische blosse Theologie der Himmelfahrt. Es gibt kein wirkliches Eingehen des Herrn in die irdische Wirklichkeit mehr.“[899]

Dabei greift also der Text ein Anliegen des Reformators auf und kann dabei zeigen, wie sich dieses im eigenen Konzept selbst wieder auflöst. Als Konsequenz dieses Denkens gibt es keinen Unterschied mehr zwischen „Eucharistie und Schriftlesung“[900] und in bezug auf den realen Empfang „von Leib und Blut Christi“[901] letztlich zwischen den Gläubigen des AT und den Christen.[902]

Auch bei der Darstellung der Lehre Martin Luthers werden zunächst einmal die Anliegen des Reformators gewürdigt. Als deren erstes erscheint die Rückkehr „zur schlichten E i n f a l t der B i b e l“, und zwar „unter Beiseitelassung aller Philosophie und aller Systematisierung“[903].

---

896 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 90.

897 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 90.

898 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 90.

899 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 89.

900 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 91.

901 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 89.

902 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 89.

903 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 92.

Aus diesem Grund und wegen seiner Ablehnung, die Gaben „extra institutionem Christi“[904] (= „Zusammenhang des ‚nehmet und esset!‘"[905]) anzubeten,[906] lehnt er gemäß der Darstellung des Skripts die Lehre von der Wesensverwandlung ab. Dabei verweist das Skript auf die Untersuchungen Erwin Iserlohs (1915–1996), die zeigen, daß der Begriff der Substanz sich gewandelt hatte[907] und dabei „Substanz und Quantität“[908] in eins setzte. Auch aufgrund seines Nominalismus war Luther „nicht mehr bereit, Formeln zu konservieren“[909].

Bei der Entgegnung greift das Skript ein Argument auf, das auch schon bei der Behandlung der Lehre Calvins anklang, aber von uns noch nicht genannt wurde.[910] Dieses Argument richtet sich gegen die Auslöschung der Entwicklung über lange Zeiträume:

> „Sein [sc. Luthers] Versuch zeigt, dass sich das Rad der Geschichte nicht mehr zurückdrehen lässt. Wenn eine Frage einmal aufgeworfen ist, hat der Mensch keine Möglichkeit mehr, sich in einen Vorraum der Geschichte zu flüchten, sondern er muss sich dieser Frage stellen … Das MA hatte die Frage nach der eucharistischen Realität gestellt. Nachdem im Voranschreiten des menschlichen Geistes die Frage dasteht, was eucharistische Realität eigentlich sei, kann man nicht mehr hinter die Frage zurück un [sic!] sie einklammern. Man antwortet in jedem Fall, auch wenn man sie einklammert; Auch [sic!] Luther treibt Ontologie und antwortet auf ontologische Fragen.“[911]

Der Text der Vorlesungsmitschrift sieht die Problematik des lutherischen Ansatzes prinzipiell in der Rolle des Wortes. Dies zeige sich zunächst in „der Verwendung der Ubiquitätsidee zur Klärung der Gegenwart Jesu Christi“, wobei „[v]on seiner Allgegenwart … die besondere Gegenwart nur noch durch das weisende Wort abgehoben“ werde. Damit ergebe sich „eine Akzentverschiebung im Sakrament selbst: von den Gaben fort auf das Wort... Das Wort bildet also erst das Spezifikum des Sakramentes.“[912]

---

904 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 91

905 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 92.

906 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 93.

907 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 93.

908 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 93.

909 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 94.

910 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 87.

911 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 94. Vgl. auch 97.

912 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 96.

Daneben macht er noch eine „zweite Verschiebung“[913] in diesem Kontext des Wortes aus: „[D]urch das Wort“ werde „der allgemeine Akt des Todes Christi“ erst „Tod für mich“. Der Text resümiert: „Auf diese Weise fällt die Bedeutung des Abendmahls weitgehend mit der Bedeutung des verkündigten Wortes zusammen. … Auf diese Art wird das Essen dem Hören gegenüber sekundär; es wird eigentlich nur zu einem Teil des Hörvorganges“.[914] Somit sieht der Text bei Luther „eine doppelte Reduktion des Sakramentsbegriffes: Die Reduktion auf das Wort und auf das pro me.“[915]

V. Die Trienter Dogmen zur Realpräsenz[916]

Als Literatur werden hierzu angegeben:

> „K. Rahner ‚Danksagung nach der Heiligen Messe‘, in Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, S. 201-218;
> ders. ‚Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang‘, in: Schriften IV, S. 387-397;
> ders. ‚Über die Besuchung‘, in Sendung und Gnade, S. 218-235;
> P. Pfeiffer in: Una Sancta 1962, S. 225-266.“[917]

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehre in bezug auf die Wesensverwandlung betont der Text wie auch bereits das Skript von 1956/57,[918] „dass die Philosophie nicht mitdogmatisiert wird“.[919] Diesmal wird näher erklärt, was mit dieser Aussage gemeint sei. Indem das Tridentinum davon spreche, die entsprechende Glaubenstatsache werde „aptissime so genannt“, werde „eine Benennung gekennzeichnet, die unter den gegebenen philosophischen Verständnissen die deutlichste scheint, aber in ihrem philosophischen Gehalt nicht mitdogmatisiert“[920] sei.

---

913 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 96.

914 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 96f.

915 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 97.

916 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 98.

917 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 98.

918 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 195.

919 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 98.

920 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 98.

Hat das Skript von Freising nun den Begriff der Transubstantiation inhaltlich philosophisch erklärt,[921] so ist laut dem Münsteraner Skript von 1963 ein anderer Weg in der Vorlesung eingeschlagen worden, wobei „die Problematik der Transsubstantiation … in den Schlussfolgerungen“[922] dargestellt werden soll. Dazu holt der Text weit aus und bespricht als „Vorgeschichte“[923] der Entwicklung des Dogmas die Entstehung der mittelalterlichen Konkomitanz-Lehre, bei der „u n t e r s c h i e d e n wird zwischen der vis verborum und der vis concomitantiae“ und damit „zwischen der liturgisch-z e i c h e n h a f t e n und der dogmatisch-s e i n s h a f t e n Ebene.“[924] Konkret für die Meßliturgie bedeutet dies:

> „Auf der Ebene der liturgischen Repräsentation wird im Zeichen erinnernd Passion und T o d des Herrn, die Trennung von Leib und Blut, dargestellt. – In W a h r h e i t ist der Herr aber für immer der A u f e r s t a n d e n e und Lebendige, der immerfort in seiner neuen Seinsfülle anwesende Herr, der ein für alle mal den Menschen zugänglich ist.“[925]

Interessant ist die sich unmittelbar daran anschließende theologiegeschichtliche Bemerkung über die Aktualität der Diskussion um die Konkomitanz-Lehre:

> „In der Zeit zwischen den Weltkriegen (vgl. Jugendbewegung, liturgische Bewegung) wurde die Erkenntnis von der K o n k o m i t a n z-gegenwart, von der seinsmässigen Gegenwart des ganzen Herrn in der Eucharistie, als die eigentliche W e n d e in der Eucharistielehre angesehen. Der Übergang von der sachlichen zur personalen Eucharistielehre sei die eigentliche Revolution gewesen, die das MA gebracht habe. Dies scheint jedoch n i c h t zutreffend zu sein. Es ist zwar möglich, dass in der Patristik eine solche sachliche Auffassung vorherrschte; aber der Schriftbefund stützt deutlich eine personalistische Auffassung. In der Bibel gibt es die sogenannte bloss sachliche Eucharistieauffassung nicht.“[926]

Dies wird im folgenden dann exegetisch erarbeitet. Interessant ist dabei die ausführliche Widerlegung, Christus sei das „‚Opfertier‘ der Menschheit … das geopferte Wesen, dessen Fleisch und Blut getrennt dargebracht wird.“[927] Die Antwort darauf ist von großer kulttheologischer Bedeutung:

> „Jesus Christus selber ist das Hingegebene und der Hingegebene. Der lebendige Eine ist der H i n g e g e b e n e und ist das O p f e r der Menschheit. Jesus wird infolgedessen nicht als Opfertier verstanden, dessen Fleisch und Blut hingegeben wird, sondern als der Martyrer, der nicht etwas, sondern sich selbst hingibt. Leib und Blut sind jeweils Zeichen dieses Selbst, das Jesus in die Waagschale geworfen hat, in die Waagschale der Weltgeschichte. Sowohl der Leib wie das Blut drücken nicht mehr eine

---

921 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 196f.

922 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 99.

923 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 99.

924 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 99.

925 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 99f.

926 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 100.

927 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 100.

> Opfersache aus, sondern die Tatsache, dass er sich selbst engagiert, Sein ganzes Selbst eingesetzt hat. Beide Begriffe drücken aus, dass Er uns seine erlösende Existenz anbietet, die ganz zur Offenheit für uns geworden ist.
>
> Dieser Leib ist nicht mehr die Grenze, die voneinander trennt, sondern ist im Tod der offene Raum des neuen Lebens geworden. Dieses Blut ist nicht mehr Anklage, sondern Zeichen der Verbrüderung von Gott und Mensch in dem offen gewordenen Menschen Jesus Christus. Der geistige Hintergrund von soma und haima ist nicht das Buch Levitikus mit seinen sachlichen Opfergaben, mit seinem rituellen Gedankengut, sondern ist Deuteroisaias, die Idee des Gottesknechtes, der sich selbst hinwirft für die anderen. Freilich wird letztlich in der Gestalt dessen, der nicht etwas, sondern sich selbst hingibt, auch der Sinn von Levitikus erschlossen, insofern das Hingeben der sachlichen Gaben zu seinem eigentlichen Sinn geführt wird."[928]

Insofern stellt auch die darauf folgende Zusammenfassung dieser Exegese fest, die „biblische Eucharistieauffassung" sei „in einem radikalen Sinn personalistisch und nicht sachhaft"[929].

Dies dient dem Text dann auch, um eine wichtige Kontinuität aufzuweisen:

> „Infolgedessen trifft die mittelalterliche Eucharistieauffassung, die mit Hilfe der scholastischen Formel ihren Ausdruck gefunden hat, durchaus den biblischen Ansatz. Nur von diesem Ansatz kann Kommunion sinnvoll begriffen werden."[930]

In diesem Sinne ist

> „Kommunion … Anteilgewinnen an der Leben schaffenden Wirklichkeit des auferstandenen Herrn, der darin selbst auf uns zugeht oder vielmehr uns hineinzieht in den offenen Raum Seines Du, Seiner neuen Wirklichkeit" bzw. „Durchdringung unseres Ich [sic!] mit dem Du des auferstandenen Herrn und die Öffnung unseres Ich [sic!] in dieses Du hinein."[931]

Die getrennten Gestalten verweisen auf die „geschichtlich[e] Wirklichkeit Jesu Christi" und verdeutlichen dabei: „Teilhabe an ihm ist Teilhabe an seines [sic!] Todeshingabe, durch die hindurch er erst der zu Empfangende geworden ist."[932]

Der Text weist in einem eigenen kurzen Abschnitt auf die Folgen hin, die die Konkomitanz-Lehre faktisch für die Liturgie hatte:

> „Das MA hatte für die eigene Valenz der Zeichen keinen Sinn mehr. Ihm liegt nur noch an dem seinshaften Gehalt. Von der Ebene des Seins her wird die Folgerung auf das Liturgische gezogen."[933]

---

928 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101.

929 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101.

930 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101.

931 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101.

932 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 102.

933 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 102.

Die Ursache „für die Abwertung des Liturgischen“ sei „[d]er Ü b e r g a n g von einem dynamischen zu einem s t a t i s c h e n Denken.“ Aber es gilt auch der gegenteilige Einfluß, insofern diese „Abwertung … wieder auf die Denkform zurückgewirkt“[934] habe.

Die Behandlung der „Gegenwart des ganzen Christus[935]“ erfolgt nicht, wie im Freisinger Skript von 1956/57 als eigenes Kapitel,[936] sondern als eine der „Schlussfolgerungen“ der Lehre von der Wesensverwandlung und beginnt unter dem Gesichtspunkt der Kommunion unter einer Gestalt.

Dabei weist der Text auf exegetische Untersuchungen von J. Jeremias hin, die aufzeigen, es habe in der Urkirche die „Feier unter einer Gestalt“[937] gegeben. Dies Beispiel nutzt der Text, um auf die Frage der Einsetzung der Sakramente in specie oder in genere zu kommen:

> „Der feiernden Kirche kommt eine gewisse V o l l m a c h t über die Z e i c h e n zu. Sie sind ihr nicht als ein starrer, unantastbarer Archivbestand übergeben, sondern in ihre geistliche Vollmacht einbezogen.“[938]

Von aus wird wiederum eine prinzipielle Kontinuität im Mittelalter ausgesagt:

> „Insofern hat hier die Kirche im MA in der Betätigung ihrer Vollmacht und im Glauben an ihre Freiheit bei der Gestaltung der Zeichen doch eine neutestamentliche Position getroffen. Sie war insofern richtiger beraten als das historisierende Denken der utraquistischen Gruppen, die scheinbar zum Ursprünglichen zurückkehrten.“[939]

Dennoch sieht das Skript in der eingestaltigen Kommunion „e i n e N o t f o r m“[940] und wendet sich gegen zwei Argumente des hl. Thomas, die kulttheologisch von Bedeutung sind:

Das erste lautet, „die Erfüllung des Sakramentes“ sei zu sehen „nicht im Empfang durch die Gläubigen, sondern in der Verwandlung der Materie.“[941] Dies sei nicht richtig:

---

934 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 103.

935 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 99.

936 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 205-210.

937 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 104.

938 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

939 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

940 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

941 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

„Das Sakrament ist da, um empfangen zu werden, ut sumatur, wie das Tridentinum sagt. Die perfectio liegt nicht in der konsekrierten Materie, sondern in dem zu Tisch-Sitzen mit dem auferstandenen Herrn."[942]

Das zweite Argument sei „gefährlich", nämlich „der Hinweis, dass der Priester der eigentliche Vollzieher der Eucharistie sei",[943] weswegen sein Kommunizieren unter beiden Gestalten ausreichend sei. Hier bemerkt die Erwiderung:

„Diese eigentümliche Trennung zwischen Priester und Laien entspricht sicher n i c h t dem Wesen der Eucharistie; wenn die communio sub utraque ein Zweiklassensystem in die Kirche hineintrüge und eine solche Bevorrechtung des Klerus ausdrückte, wäre sie verfehlt."[944]

Insofern begrüßt er, wenn „demnächst bei gewissen Anlässen auch den Laien die communio sub utraque gespendet werden soll",[945] auch wenn der Text „die communio sub una" schließlich „[i]m Ganzen … als durchaus s a c h g e r e c h t und biblisch legitimiert"[946] wertet.

Erst im Folgenden wird explizit die „dauernde Gegenwart des Herrn" unter den eucharistischen Gestalten behandelt. Bei der Besprechung der diesbezüglichen dogmatischen Festlegungen Trients ist der Text etwas vorsichtiger als das Vorgängerskript, indem er sagt:

„Es ist k e i n e genaue B e g r e n z u n g gegeben, wie lange die Gegenwart des Herrn dauert. Es wird lediglich die Ansicht verurteilt, der Herr sei allein im Akt des Empfangens gegenwärtig (tantum in usus dum sumitur). Die gewöhnliche Auslegung ist die, dass die Gegenwart des Herrn dauere, so lange die Gestalten als solche bestehen. Das ist aber bereits Auslegung, allerdings allgemeine Auslegung der Theologen. Das Tridentinum selbst blieb hier behutsam."[947]

Die Interpretation des Dogmas über die „latreutische Verehrung"[948] der eucharistischen Gaben, nimmt der Text zum Anlaß zu Ausführungen über die Anbetung, „Grenze und Sinn der Anbetungsfrömmigkeit"[949]. Dabei wird wiederum eine Intention Luthers positiv in die Darlegung der Lehre integriert, wodurch sich die Prinzipien ergeben:

---

942 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

943 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

944 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

945 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

946 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 106.

947 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 106.

948 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 106.

949 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 108.

„Nicht das, was man philosophisch noch herausbringen und folgern kann, sondern der Wille des Herrn gibt an, wie weit man gehen kann. Insofern hat Luther recht gesehen und einer allzu sehr auf Philosophie sich abstellenden Christenheit ins Gedächtnis gerufen, dass es darauf ankommt, was der Herr gewollt hat. Christus hat nun durch die Wahl von Elementen, die Speisen sind, also ihrer inneren Theologie nach zum Essen da sind und nicht zur Anschauung, den Stiftungswillen ebenso deutlich ausgedrückt wie durch die Stiftungsworte: Nehmet, esset!“[950]

In diesem Sinne habe das Tridentinum auch gegenüber der Eucharistie das „‚ut sumatur‘"[951] ausgesagt. Deswegen dürfe der prinzipielle „Z u s a m m e n h a n g der Anbetungsfrömmigkeit m i t d e r s u m p t i o“[952] nicht aufgelöst werden. Dabei sei wegen der kirchlich definierten „Rechtmässigkeit des Anbetungskultes“ der Begriff „sumere“ nicht auf „den blossen actus edendi“[953] zu reduzieren.

Um die Frage näher zu klären, verweist der Text auf den größeren Bedeutungszusammenhang eines Mahles, näherhin des eucharistischen: „Das Nehmen in der Eucharistie ist ja seinem Wesen nach manducatio spiritualis, g e i s t l i c h e Durchdringung, Ineinandertreten des Pneuma-Christus mit unserer Existenz“, also „ein Akt, ... in dem alles einbezogen ist, was sich in dieser Begegnung von Gott und Mensch vollzieht.“[954]

Insofern wird die mittelalterliche Entwicklung zwar in ihrer „Neuheit“ erkannt, aber dennoch in einer gewissen Kontinuität interpretiert als „nur die konkrete Auseinanderfaltung dessen, was im Ak [sic!, gemeint Akt, Anm. S.C.] des sakramentalen Empfanges immer schon präsent war.“[955]

Der Text interpretiert unter diesem prinzipiell gewonnenen Aspekt den eucharistischen Kult der Kirche in seinen Details wie folgt:

„Von hierher müsste man die einzelnen F o r m e n der Sakramentsfrömmigkeit begreifen und erklären, damit sie christlich legitim vollzogen werden: das Anbeten hinbezogen auf das ‚esset. nehmet‘ [sic!, ohne Komma, Anm. S.C.] Prozession als ein Gehen mit dem Herrn, der im Sakrament uns in seine Nähe ruft; eucharistischer Segen als eine Bitte an den Herrn, er möge uns segnen, uns in seine Eulogie einbeziehen, die er ist. Wie die Gaben durch das Gebet der Eulogie zum Lobpreis Gottes geworden sind, möge er uns selber zur Eulogie machen; insofern ist solcher Segen Anruf an das sumere.

All dies ist zu verstehen als ein Teil der personalen Aufschliessung des actus edendi, der dadurch erst seine personale Dimension erhält. Durch diese personale Auffächerung des sumptio-Aktes, wie sie in

950 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 108.

951 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 106. derText von Trient wird hier nach D 878 zitiert.

952 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 108f.

953 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 109.

954 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 109.

955 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 109.

der Geschichte sich vollzog, ist tatsächlich dem actus edendi eine neue menschlich-persolale [sic!] Tiefe zugewachsen, Das [sic!] sakramental Gegebene personal erfasst.“[956]

Dies alles müsse „auf den durch und in der sarx sich gewährenden Logos bezogen sein.“[957]

Dabei mahnt der Text durchaus zur Korrektur mancher Geisteshaltung und Praktik an:

„Man müsste wieder deutlich sehen, dass eucharistische Frömmigkeit n i c h t einfach U n t e r h a l t u n g mit dem lokal-circumscriptiv gedachten Gott sein kann, weil es in der monophysitisch geprägten Formel: ‚Hier wohnt Gott‘ zum Ausdruck kommt.“[958]

Die sich an diese Kritik anschliessenden Gedanken sind prinzipieller Natur, sie wirken fast wie ein Kreisen um das Thema, um den richtigen Punkt zu treffen, sodaß wir sie an dieser Stelle, auch wenn sie ausführlicher sind, vollständig wiedergeben:

„Der Sinn des Gehens in die Kirche ist nicht der, sich mit einem im Tabernakel eingesperrten Gott zu unterhalten. Eucharistische Anbetung ist bezogen auf den Herrn. Durch seine sarx, durch seine geschichtliche Existenz, ist er Brot für uns geworden; der durch seine Fleischwerdung und Todeshingabe hindurch den [sic!] für uns Offene geworden ist.

Die eucharistische Frömmigkeit bezieht sich nicht auf Gott im allgemeinen, sondern auf das geschichtliche Heilshandeln Gottes mit den Menschen. Diese Geschichte, die Gott mit dem Menschen hatte, geht im Sakrament konkret auf uns zu. Eucharistische Frömmigkeit ist dementsprechend manducatio spiritualis corporis Christi, E i n o r d n u n g unseres G o t t e s v e r h ä l t n i s s e s in das sacramentum ecclesiae als dem konkreten Ort, an dem Gott mir begegnet. Dass ich in die Kirche, in die feiernde Gemeinde hingehe, heisst, dass ich mein personales Gottesverhältnis einordne in die Bundesgeschichte Gottes mit dem Menschen. … Meine Gottesbeziehung gehört in diese Geschichtlichkeit. Von hier her müsste konkreter durchdacht und vollzogen werden, wie eucharistische Frömmigkeit sinnvoll geschehen kann: als das Hineintragen meiner Gottesbeziehung in die Geschichte zwischen Gott und Mensch.“[959]

Ebenso neu und kontroverstheologisch interessant sind die Bemerkungen des Skriptes über die „Glaubensgewissheit und Anbetungsfrömmigkeit“[960], die mit dem evangelischen Einwand beginnen, wie das Subjekt sich im Angesicht des Todes sicher sein könne, daß der Anbetungskult von Christus gewollt sei. Darauf antwortet der Text:

„Eine solche Ungewissheit, bzw. Gewissheitsangst, und die Einsamkeit eines nur auch sich angewiesenen Menschen kennt der katholische Christ nicht. Er weiss sich auch als Sterbender in der communio sanctorum geborgen. Er ist nicht der Meinung, ihm falle die Aufgabe zu, sich jeweils selbst zu vergewissern, ob der historische Jesus das wirklich so gewollt habe. Vielmehr sähe er darin eine Eigenmacht.“[961]

---

956 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

957 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

958 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

959 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110f.

960 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 111.

961 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 111f.

Letztlich wird bei all diesen Fragen auf die Ekklesiologie rekurriert:

> „Man kann das Sakrament ohnehin nur in seiner kirchlichen Gestalt annehmen, anders findet es nicht statt. Insofern begegnet dem Katholiken hier eine Gewissheit, die aus der Vollmacht der Kirche kommt."[962]

Dabei müsse es aber auch immer um „die Überprüfung des kirchlichen Brauches an der institutio Christi"[963] gehen.

VI. Die philosophischen Probleme der Transsubstantiationslehre und deren Verankerung im Ganzen der Theologie.[964]

Zu diesem Abschnitt verweist der Text auf folgende Literaturangaben:

> „Josef Ternus, Dogmatische Physik in der Lehre vom Altarssakrament, in: Stimmen der Zeit 1937, s. 220-230;
> H. Lais, Probleme einer zeitgemässen Apologetik, Wien 1956, S, 64ff (dort weitere Literatur)"[965]

Diese philosophisch-physikalischen Fragestellungen hatte bereits das Vorgängerskript aufgegriffen, allerdings dort zu Beginn der Ausführungen über die Transsubstantiationslehre.[966] Wie in diesem Skript klärt auch hier der Text zunächst einmal den mittelalterlich-philosophischen Substanzbegriff.[967] Im Unterschied zur früheren Behandlung des Themas versucht er dann aber auch, eine Art „Korrespondenz zwischen der scholastischen und der modernen Auffassung herzustellen."[968] Dieser Versuch sei im Folgenden dokumentiert:

> „Die eucharistische Verwandlung ist kein physikalisches Geschehen, weil Substanz kein physikalischer Begriff ist. Physikalisch bedeutet die Ebene, die durch das Experiment als Sinneindruck fassbar gemacht werden kann. Der Physiker als Physiker ist Positivist und muss es qua Physiker auch sein. Der Physiker wird sagen, dass er nicht das Wesen der Dinge sichtbar macht, sondern nur den dem Wesen zugänglichen Eindruck für uns. … Physikalisch-chemisch gesehen, geschieht an den Gaben n i c h t s. Sie sind nach wie vor, physikalisch-chemisch gesehen, genau dasselbe. Diese Aussage hat C. Colombo deutlich herausgearbeitet.
> Was an ihnen geschieht, liegt auf einer anderen Ebene. Die Gaben haben ihre n a t ü r l i c h e S e l b s t ä n d i g k e i t verloren. Es ist das Wesen der Kreatürlichkeit der Weltdinge, dass sie aus Gott herausgesetzt und in eine selbständige Existenz entlassen sind, in relatives auf sich selbst Stehen, wie es dem

962 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 112.

963 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 112.

964 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113.

965 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113.

966 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 196-198.

967 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113f.

968 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115.

> Wesen von Schöpfung entspricht. Diese eigentümliche Substantialität des Geschöpfes wird aufgehoben durch das machtvolle Wirken Gottes. Durch das sakramentale Wort werden die Gaben zu reinen Zeichen seiner Anwesenheit, die nicht mehr sich selber gehören, sondern schlechterdings in das Zeichen-Sein für seine Nähe umgesetzt sind. Sie sind nicht mehr auf sich selbst stehende Kreaturen, sondern hineingenommen in die Zeichenhaftigkeit. Das, was in jeder Kreatur steckt, dass sie letztlich nicht auf sich selber steht, das ist hier radikalisiert: Die Gaben sind ganz Zeichen, ganz sich selber genommen. Dadurch sind sie in ihrer Substantialität getroffen, sind sie total verwandelt und erneuert und dies, obwohl sie physikalisch-chemisch dieselben bleiben.
>
> Insofern bildet die Transsubstantiationslehre gar keinen Gegensatz zur Konsubstantiation, wenn nur dieses der Sinn von Konsubstantiation wäre, dass Brot und Wein als physikalisch-chemische Grössen weiter bestehen. Vom katholischen Standpunkt aus wird allerdings diese Vorstellung vom Nebeneinander zweier Substanzen aus zu vordergründig und oberflächlich gedacht sein. Die Realität von Fleisch und Blut Christi bedeutet nicht eine zusätzliche Substanz von der Art wie Brot und Wein, die als zweite sich dazugesellen würde. Die Realität der Christusgegenwart bedeute etwas von ihrem Wesen her anderes. Sie bedeutet die Einbeziehung von Brot und Wein in die machtvolle Gegenwart Gottes, die die Sache in ihrem Grund trifft und so von Grund auf erneuert und verwandelt.“[969]

Nach all dem widmet sich der Text der Reflexion der Glaubenslehre von der Transsubstantiation. Dabei erfolgt zuerst nochmals eine Konfrontation mit den Einwänden der Reformatoren, die in ihrer Intention sehr differenziert formuliert wird:

> „Auf diese Weise haben wir einen Standort gewonnen, in dem wir die Einseitigkeit der Ubiquitätslehre und der calvinischen Lehre von der lokalen Präsenz zur Rechten Gottes wie der zugespitzten gegenreformatorischen Position überwinden und zugleich deren wesentlichen Intentionen auffangen können.“[970]

Dabei spricht der Text von „ein[em] Kern der Ubiquitätslehre“, der „als richtig erwiesen“[971] sei, und diesen fasst er wie folgt:

> „Der Herr, der als Auferstandener die Grenze des geschichtlichen Existierens überwunden hat, kann sich gewähren, wann und wo er will. Gegenüber eine [sic!] monophysitischen und naturalistischen Denkform ist gesagt: Seine Anwesenheit ist nicht einfach etwas Vorhandenes, sondern etwas, das in der Freiheit seiner Liebe von ihm selbst geschenkt wird.“[972]

Von daher seien viele „philosophisch[e] Distinktionen“[973] nicht mehr nötig, nämlich

> „wie es um die Quantität steht, wie Akzidenz ohne Substanz existieren kann, ob es um Produktion oder Adduktion geht, usw.“[974]

Gegenüber Calvin hält der Text fest:

---

969 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115f.

970 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 116.

971 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

972 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

973 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

974 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

„Auch C a l v i n s lokale Auffassung vom Sein des erhöhten Herrn ist einerseits korrigiert, andererseits in ihrem richtigen Anliegen gegenüber Luthers Ubiquitätslehre aufgefangen. Christus kommt keine natürliche Ubiquität zu, aber es kommt ihm auch nicht eine lokale Beschränkung auf einen imaginären himmlischen Ort zu. Nirgendwo hat der Auferstandene einen angebbaren, physikalisch beschränkten Ort. Er ist als der Auferstandene eine neue Daseinsweise eingegangen und hat Anteil an der Macht Gottes. Durch diesen Anteil an Gottes Macht kann er sich schenken an die Seinen."[975]

In der weiteren theologischen Durchdringung gibt der Text „im Prinzip" jener „Entgegensetzung" recht, die „Calvins Theologie" als „Ausdruck einer radikalen Theologie der Himmelfahrt" und demgegenüber die „[k]atholische Transsubstantiationslehre" als „Inkarnationstheologie"[976] bestimmt. Dabei präzisiert er aber diese Position, insofern sie an das Paschamysterium erinnert:

„Der Inkarnierte ist der durch Kreuz und Auferstehung Hindurchgegangene. In dem Hineingehen in das Todesschicksal kommt die Inkarnation zu ihrem Ernst. Man darf nicht, wie das in einer übersteigerten Inkarnationstheologie geschieht, die Inkarnation im Weihnachtsfest verselbständigen. I n k a r n a t i o n gehört zusammen mit T o d und A u f e r s t e h u n g. Sie ist abgetrennt von Tod und Auferstehung kein theologischer Topos, und andererseits haben Tod und Auferstehung kein Sein, wenn sie sich nicht am Fleischgewordenen ereignen."[977]

So kann er der Text „die k a t h o l i s c h e Auffassung von der Realpräsenz" als Ausdruck „eine[r] Theologie der A u f e r s t e h u n g", definieren und zwar einer solchen, „die Inkarnation einschliesst", wobei „die Auferstehung als die eigentliche M i t t e des Christlichen"[978] zur Geltung komme. Dabei meine sie eben „nicht eine T r a n s l a t i o n …, sondern das Aufgehen in die n e u e E x i s t e n z w e i s e der Offenheit auf die Menschen hin".[979]

Als weitere Antwort an Calvin ist wohl zu verstehen, wenn es heißt:

„Himmelfahrt heisst, dass Christus, oder besser: dass der Mensch Jesus – Anteil gewinnt an der Herrlichkeit der Macht Gottes, in der Christus sich den Seinen gewährt und die Dinge dieser Welt in seine Nähe hineinziehen kann. Durch ihn wird eine neue Einheit zwischen Gott und Mensch, eine Zugänglichkeit Gottes für den Menschen gestiftet."[980]

Dies ist kulttheologisch von Bedeutung, wie auch das Resümee über die Lehre von der Wesensverwandlung:

---

975 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

976 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 118.

977 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 118f.

978 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

979 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

980 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

„Der Glaube an die Verwandlung der Gaben ist somit einerseits Vollzug des Glaubens an die I n k a r n a t i o n; daran dass der Herr sich in die irdischen Dinge hineingegeben hat [Inkarnation als beständige christliche Kategorie verstanden). Andererseits wird die Verwandlung geglaubt im Raum der Auferstehung, insofern der Herr die Dinge zugleich in seine Auferstehungsherrlichkeit hineinzieht. Er erhebt damit die eucharistischen Gaben zu einem e s c h a t o l o g i s c h e n Z e i c h e n, zu einem Hinweis auf die vom Herrn eröffnete neue Welt.“[981]

Diese „Eucharistielehre“ umfasse

„die D i a l e k t i k von Hier und nicht-Hier, von Schon und Nochnicht, von Oben und Unten … Er ist da und ist der Verborgene, Er ist der sich Gewährende und ist doch der, über den man nicht verfügt, sondern der über uns verfügt.“[982]

Zweiter Teil: Opfer und Herrenmahl

VII. Die Eucharistie als Opfer[983]

Die zwar zum Teil unvollständigen, aber kommentierenden Literaturangaben hier lauten wie folgt:

„Vgl. I.

P. Meinold, E. Iserloh, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960

B. Neunheuser, Opfer Christi und Opfer der Kirche, Düsseldorf 1960 Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe,

Das Opfer der Kirche, hgg. von Professoren und Dozenten von der Theologischen Fakultät Luzern, Luzern 1954

Eugène Masure, Le sacrifice du chef, Paris 1957 (bahnbrechendes Werk)

H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, in: Die Zeit der Kirche, Freiburg 1958

G. Söhngen, Das sakramentale Wesen des Messopfers, Essen 1946

J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes bei Augustinus, München 1954“[984]

Die Lehre der Kirche wird zunächst wieder mit scholastischen Sätzen präsentiert,[985] zu denen dann ein wichtiger erster Kurzkommentar erfolgt:

„Man muss sehr darauf achten, beides zusammen zu sehen. Einerseits ist die Messe wirkliches Opfer, andererseits ist sie es nicht also solche und in sich, sondern aufgrund der Identität mit dem Kreuzesopfer, von dem es nur auf äussere Weise unterschieden ist: Opferpriester und Opfergabe sind identisch, nur die Darbringungsweise (ratio offerendi) ist verschieden.“[986]

---

981 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

982 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

983 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 120.

984 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 120.

985 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 120.

986 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 120.

Im direkten Vergleich der Position der Reformatoren mit der katholischen Meßopferlehre stellt der Text fest:

> „Christlicher Kult ist in der Sicht Luthers und Melanchthons Empfangen, nicht Geben. Der christliche Kult ist seinem Wesen nach D a n k s a g e n: das sich Beschenkenlassen durch die ein für alle mal genügende Heilstat des Herrn. Der christliche Kult ist folglich seinem Wesen nach entstellt und in sein G e g e n t e i l verkehrt, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung, das O p f e r tritt. Wenn aus der Eucharistie wieder oblatio und sacrificium wird, dann ist unter der Hand an die Stelle der Gnade wieder das Gesetz getreten, und der Mensch ist wieder übergegangen zum Versuch der Selbsterlösung, zum Versuch, einen zürnenden Gott durch eigene Leistung zu versöhnen.“[987]

Dieser Text weist eine fast wörtliche Übereinstimmung mit einem Vortrag auf, den Ratzinger 1964 in der Abtei Eibingen gehalten hat.[988] Er formuliert die Intention Luthers als zwei „positiv[e] Thesen“, von denen die erste ist, zunächst einmal, „[d]ie Heilstat Christi“ als „das ein für alle mal genügende Opfer“[989] zu sehen. Die zweite formuliert er wie folgt.

> „Christlicher Kult kann folglich angesichts dieser vom Herrn gezeichneten Situation n i c h t mehr als D a r b r i n g u n g bestehen, sondern ist seinem Wesen nach Empfangen der Heilstat Gottes, ist E u c h a r i s t i e.“[990]

Hierin sieht der Text

> „einen doppelten Ansatzpunkt für einen gereinigten und wahrhaft christlichen Opferbegriff, für ein christlich legitimes Verständnis der Messe als Opfer, das leider im Spätmittelalter nicht vorhanden war.“[991]

Zusätzlich präsentiert er die gegenreformatorischen Aussagen des Tridentinums, insbesondere jene vom „sacrificium propitiatorium“[992]. Die Grundtendenz der Zeichnung dieser Ausgangsposition liegt darin, die gute Intention auf Seiten der Reformatoren und das Gültige in ihren Aussagen zu würdigen und das möglicherweise Mißverständliche im Kontext der kirchlichen Lehraussagen zu sehen. Auf diesem Hintergrund nun präsentiert die Vorlesungsmitschrift eine ausführliche Exegese über den Opferbegriff der Eucharistie, auch diese wieder sehr viel weiter ausholend als im Freisinger Skript von 1956/57.

---

987 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121.

988 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 149.

989 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 122.

990 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 122.

991 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 122.

992 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 124.

Dazu wird die Schriftüberlieferung der verba testamenti gegenübergestellt. Dem Begriffspaar „soma – diaktheke kaine (Bund statt: Blut als Kelchinhalt)“ bei Paulus stehen bei Markus „soma – haima“ gegenüber.

Als alttestamentlichen Hintergrund der Paulus-Überlieferung verweist die Vorlesungsmitschrift auf Jer 31,31 (für den neuen Bund) und Jes 42,6 und 49,8. Der Hintergrund der Markus-Überlieferung der verba ist dann Ex 24,8. Und beide Überlieferungen verbindet sie mit dem Verweis auf Jes 53,[993] die Stelle, die, wie wir sehen werden, zum eigentlichen Schlüssel der Interpretation wird.

Das Ergebnis präsentiert in seiner Auswertung einen Gegensatz, nämlich „eine k u l tf r e i e Stelle und eine ausgesprochen k u l t t h e o l o g i s c h e Stelle, die den Abschluß des ersten Bundes schildert.“[994] In der sich aus der kulttheologischen Stelle ergebenden Deutung „erscheint“ der Herr „als der neue Moses, der den Neuen Bund schliesst und ihn mit seinen eigenen Opferblut besiegelt.“[995]

Beide Stellen aber verbindet laut der Analyse, der der Text den Vorzug gibt, „[d]er Gottesknechtsgedanke als gemeinsamer Grund“.[996] Dieser in der Verbannung gereifte Gedanke drückt kulttheologisch aber folgendes aus:

> „In dieser Zeit, in der Gott abwesend zu sein scheint, in der der Kult erloschen ist, wächst der theologische Gedanke, dass Israel s e l b s t in seiner Verstossung, in seinem Schicksal des Hinausgeworfen- und Zerschlagenseins, das O p f e r der Menschheit vor dem Angesicht Gottes ist, dass die Leidensgeschichte des Volkes selber der Kult und das Opfer ist nicht nicht irgendein Ritus.“[997]

Die Übertragung also von Jes 53 auf den Herrn ist eine Überwindung „rituelle[r] Opfertheorien“ und die Erkenntnis, „dass Christus, der sich selbst hingebende Mensch, der wirkliche Kult und die wahre Verherrlichung Gottes ist.“ Inhalt desselben ist der „Dienst der Hingabe, in der Agape dessen, der sich ganz für die Menschen an den Vater ausliefert.“[998] In diesem Sinne zitiert der Text eine Synthese von Johannes Betz: „‚Die Hingabe Jesu ist nicht

---

993 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 124f.

994 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

995 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

996 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

997 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

998 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

opferkulttechnisch, sondern martyriologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen‘.“[999]

So kommt die Vorlesungsnachschrift für die beiden biblischen Textgruppen zum Ergebnis, sie böten „eine neue gemeinsame Kulttheologie“, und zwar als Korrektur der dinglichen des AT. Diese Aussage lautet:

> „Jetzt ist in Christus der Kult Gottes geschehen. Er besteht in dem Menschen, der sich ganz auf Gott hin überschreitet; er besteht in der Agape des Menschen Jesus.“[1000]

Der Brief an die Hebräer habe

> „diese Synthese sehr deutlich durchdacht, in dem Kultkritik und Kultbejahung in eins gesehen sind: in Jesus ist aller Kult abgetan, aber gerade so ist in ihm, in dem sich ausliefernden Menschen, der Sinn des Kultes erfüllt. So ist er Kult und das Abendmahl in diesem Sinn Opfer.“[1001]

Damit rückt also die Hingabe Jesu in den Mittelpunkt der Kulttheologie. Der Text verweist nun auf die Erkenntnis von H. Schürmann bezüglich der präsentischen Fassung der „Hingabeworte des Abendmahlberichtes“.[1002] Kulttheologisch ergibt sich daraus,

> „dass dieses Opfer im Abendmahl ein Präsenz [sic!, gemeint Präsens als Zeitform, Anm. S.C.] hat und immer wieder haben kann. Wenn das Opfergeschehen nicht in dem Akt der Hinrichtung besteht, die dem Herrn von aussen widerfährt, sondern in der freien Tat des sich Hingebens [sic!], in dem also, was Er selber tut, dann ist das Opfergeschehen nicht zeitliche [sic!] an den Akt der Exekution gebunden, sondern in dem Akt der Hingabe schon Wirklichkeit, die sich freilich in ihrem Ernst erst dann erweist, wenn sie in der Exekution restlos eingefordert wird. Dieser Akt bleibt zwar der entscheidende Moment, aber das Opfer bleibt nicht an ihn gebunden, weil es nicht von den Henkersknechten vollzogen wird, sondern von ihm selber, der in dieser Exekution sein Ja zum Vater spricht. Nicht die grösstmögliche Summe von Leid rettet uns, sondern die bis zum letzten gehende Liebe Jesu.“[1003]

Das Motiv der „Henkersknechte“ ist uns bereits an mehren Stellen begegnet, im publizierten Werk[1004], im Skript zur Christologie und in jenem zum Vortrag vor der KHG. Es lohnt sich, diese Texte einmal nebeneinander zu stellen:

---

999 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126. Es wird nur auf Betz verwiesen, ohne die Stelle anzugeben.

1000 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126f.

1001 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

1002 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

1003 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

1004 Vgl. Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155, hier: 152.

Skript 45	Skript 85	Skript 72
„Das Wesen des Opfers besteht im transitus caritatis. Nur sofern in der konkreten gottabgewandten Welt dieser transitus als ein sich schmerzliches losreißen [sic!] empfunden wird, insofern ist der Schmerz eine praktische Folgeerscheinung, aber eben doch sekundärer Art. Denn nicht der Schmerz erlöst, sondern die Intensität der Liebeshingabe. So wird klar, daß bei der Kreuzigung das Entscheidende nicht die Henkersknechte waren, sondern Chr. selbst. Käme es auf den Schmerz an, dann müßte man die Henkersknechte als die eigl. Priester hinstellen.“[1005]	„Das Wesen des Opfers besteht in einer Selbstüberschreitung im transitus caritatis, und nur insofern der Mensch ein Egoist ist, ist dieses Herausgehen aus sich, aus dem Egoismus in die Liebe ein Riß, der an die Wurzel geht, und insofern hineinreißt und ein Kreuz ist. Aber das ist sozusagen eine sekundäre Kondition, die aber nicht das Eigentliche ist. Das ist gerade für die Art unserer Passionsandacht sehr wichtig. So wird von hier aus dann klar, daß es beim Kreuzestod nicht auf größte mögliche Schmerzsumme [sic! Fehlen des Artikels, Anm. S.C.] ankam, von der man dann die Erlösung abhängig machte. Das ist wieder genau die verschobene Perspektive, als ob Gott daran Vergnügen hätte, daß in sich jemand wehgetan würde [sic!]. Das ist fehlgeschlagen. Es kommt nicht auf die Summe der Schmerzempfindungen an, sondern es kommt auf die Intensität der Hingabe an, des Transitus, auf seine Realität ind [sic!] Totalität, die den Schmerz erlöst, denn an sich gehört er gerade zur Unerlöstheit des Menschen. Das Entscheidende bei der Kreutigung [sic!] Christi waten [sic!] nicht die Henkersknechte, sondern die Kreuzigung Christi. Wenn es auf die Erzeugung des Schmerzes, auf die Abschlachtung angekommen wäre, wären sie die Priester gewesen, die das Opfer vollbrachten.“[1006]	„Damit ist deutlich, dass dieses Opfer im A b e n d m a h l ein P r ä s e n z [sic!, gemeint Präsens als Zeitform, Anm. S.C.] hat und immer wieder haben kann. Wenn das Opfergeschehen nicht in dem Akt der Hinrichtung besteht, die dem Herrn von aussen widerfährt, sondern in der freien Tat des sich Hingebens [sic!], in dem also, was Er selber tut, dann ist das Opfergeschehen n i c h t zeitliche [sic!] an den Akt der E x e k u t i o n gebunden, sondern in dem Akt der H i n g a b e schon Wirklichkeit, die sich freilich in ihrem Ernst erst dann erweist, wenn sie in der Exekution restlos eingefordert wird. Dieser Akt bleibt zwar der entscheidende Moment, aber das Opfer bleibt nicht an ihn gebunden, weil es nicht von den Henkersknechten vollzogen wird, sondern von ihm selber, der in dieser Exekution sein Ja zum Vater spricht. Nicht die grösstmögliche Summe von Leid rettet uns, sondern die bis zum letzten gehende Liebe Jesu.“[1007]

Dabei fällt auf, daß es im uns nun zur Untersuchung vorliegenden Eucharistieskript durch einen anderen Kontext insofern eine Entwicklung gibt, als von dem Faktum des Vollzugs nicht durch die Henker, sondern durch den sich hingebenden Herrn, auf die Möglichkeit geschlossen wird, daß das Opfer auch im Abendmahl und damit – so folgern wir weiter – in den Meßfeiern gegenwärtig werden könne, denn es ist ja „n i c h t zeitliche [sic!] an den Akt der E x e k u t i o n gebunden“.

Interessant ist im Münsteraner Eucharistieskript auch die kulttheologische Aussage des Verhältnisses beider Testamente:

1005 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

1006 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

1007 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

„AT und NT greifen so ineinander. Das Ganze ruht auf dem Hintergrund des AT. Das würde sich verdeutlichen, wenn wir die drei grossen alttestamentlichen Grundgegebenheiten durchdächten: Dem Sinaikomplex, die Hoffnung des Neuen Bundes, die Gottesknechtsidee.“[1008]

Des weiteren präsentiert der Text der Vorlesungsmitschrift mit Verweis auf 1 Kor 11,26 das „K a t a n g e l e i n“ als „ein[en] Terminus, der eine k u l t i s c h e P r ä s e n z mit einschliesst. … Im V e r k ü n d e n wird das Verkündigte Ereignis, selbst anwesend, wird hingestellt in die Mitte der Gemeinde, in der sich solches Verkünden zuträgt.“[1009]

Der Text wiederholt sodann, was er selbst in der Wiedergabe der Exegese der verba testamenti zu Beginn der Vorlesung schon mit Verweis auf die Studien von M. Thurian über Anamnese geschrieben hatte.[1010] Er ergänzt nun aber, daß durch diese Begriff gegenüber den Vorstellungen der Heiden „der a t l . K u l t … v e r g e s c h i c h t l i c h t“ sei, „zu einem geistig-personhaft orientierten Kult“ transformiere und somit sich eigne, „zum Bindeglied zwischen AT und NT zu werden“, was „durch das Pasahgeschehen [sic!]“[1011] verwirklicht sei.

Als weiteres Textzeugnis verweist das Skript auf Apk. 5 und die dort geschilderte „kosmische Liturgie“. Die sei „eine t h e o l o g i s c h e Auslegung der L i t u r g i e.“ Zentrum dieser Liturgie sei das „Lamm, das der Mittelpunkt des Weltalls ist“ und das zugleich „steht“, aber auch „w i e g e s c h l a c h t e t ist.“[1012] Gemäß unserem Skript bilden „[d]ie beiden Aussagen zusammen ... eine eindeutige Theologie der Liturgie.“[1013] Dabei erscheine das Lamm stehend als „Sieger über die Geschichte“[1014], aber er „w i e g e s c h l a c h t e t“.[1015] Das bedeutet:

„Er ist und bleibt der G e k r e u z i g t e. Er trägt in alle Ewigkeit hinein die Wirklichkeit des Kreuzes und der Schlachtung an sich. … Er trägt dieses Siegeszeichen in Ewigkeit. Die liturgische Feier der Kirche, die miteinbezogen ist in die Huldigung vor dem Sieger der Geschichte, wird damit hinein-

1008 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

1009 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127f.

1010 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 128; Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 21.

1011 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 128.

1012 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

1013 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

1014 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

1015 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

> gezogen in das geheimnisvolle Präsenz [sic!, gemeint Präsens als Zeitform, Anm. S.C.] des Kreuzes, das mitten in der Auferstehungsfeier Gegenwart bleibt und ihr ihre eigentliche Bedeutung gibt.“[1016]

Abschließend verweist das Skript noch „auf die D i a l e k t i k von Kulttheologie und prophetischer Theologie“ und spricht von diesen beiden als dem „Doppelgeheimnis des AT.“[1017] Dabei gilt:

> „Beide zusammen strömen in die Abendmahlstheologie und so in die Theologie der Eucharistie ein. Beide zusammen gelten für die Feier der Eucharistie: Sie ist E r f ü l l u n g des Kultes und die zur Erfüllung gekommene K r i t i k allen Kultes. Die Messe darf nicht in die reine Verkultung verstrickt werden. Sie ist als Sieg der Kultkritik die Aufforderung, dem Kult keine Selbständigkeit zu geben, sondern seine Sinnmitte in dem Heilszusammenhang zwischen Christus und dem von der Gnade eingefangenen Menschen zu sehen.“[1018]

Sehr ausführlich fällt im Skript auch die dogmengeschichtliche Untersuchung des Opferbegriffs bei den Vätern aus. Dabei gibt es zunächst einmal zwei Tendenzen. Für die erste Tendenz verweist das Skript auf die Didache und deren Beziehung zu Mt 5,23 und Mal 1,11 wodurch „die Eucharistie in P a r a l l e l i s i e r u n g zum T e m p e l k u l t als Opfer“[1019] bezeichnet wurde. Die zweite Tendenz ist dann im Klemensbrief ersichtlich, wo „das ganze atl. Kultwesen t y p o l o g i s c h dem ntl. Kultwesen gegenübergestellt“[1020] wird. Das Skript bemerkt, wie hierbei „[d]as Neue des NT … nivelliert“[1021] wird. Dies habe sich dann in der mittelalterlichen Theologie durchgesetzt, was „Luthers Protest herausfordern musste, weil auf diesem Wege ein Rückfall in das Gesetz unumgänglich war“.[1022]

Der Text kommt nun auf eine „dritte Linie“ zu sprechen, die ihren Ursprung habe, „dort, wo Hellenismus und Spätjudentum miteinander ins Gespräch gekommen waren.“ Dabei verweist er explizit auf „Alexandrien“[1023]. Diese Strömung ist prinzipiell auch einer „Kultkritik ..., die in ganz eigentümlicher Näher zur ntl. Kultkritik steht“[1024] und die Opferidee

---

1016 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

1017 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

1018 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129f.

1019 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 130.

1020 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne VerfasserangabeVerfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 131.

1021 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 131.

1022 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 131.

1023 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

1024 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

personalisiert. Die Mitschrift faßt das Wesentliche dieses hier begonnenen Erkenntnisprozesses wie folgt zusammen:

> „Auf diese Weise entsteht die Erkenntnis, dass Kult Gottes letzlich [sic!] n i c h t in D i n g e n liegen kann, sondern in der A n b e t u n g des Geistes, der danksagend sich zu Gott auf den Weg macht. In diesem Raum wird der Begriff der thysia logike ausgeprägt, des Opfers, das im geisterfüllten Wort des Logos besteht. Das wahre Opfer geschieht nicht im Ritus, sondern im L og o s, in dem der Geist sich zu Gott erhebt Das Eucharistein, das Gedenken, ist das eigentliche Opfer, das die Menschheit der Gottheit zu bringen vermag.“[1025]

Diese „im vorchristlichen Raum“[1026] gewachsene Erkenntnis wurde von der frühchristlichen Apologetik aufgegriffen, wobei der Text auf Justin als Beispiel verweist. Er bringt die erste Tendenz der Väter und den eben geschilderten vorchristlichen Begriff zusammen, was das Skript wie folgt erläutert:

> „Von Mt und Mal her werden Brot und Wein als Opfer bezeichnet, Aber diese Benennung der christlichen Gaben als Opfer wird von ihm dadurch aufgefangen, dass er sagt: sie [sic!] sind O p f e r, w e i l sie D a n k s a g u n g sind. Das Brot ist Danksagungs-Brot und der Wein ist Danksagungs-Wein. Darin, dass diese beiden Gaben Dank sind, liegt der innere Grund, weswegen sie Opfer genannt werden dürfen: nicht deswegen, weil dadurch Gott etwas gegeben würde, sondern weil diese beiden Dinge Teil einer Danksagung, einer Lobpreisung sind, weil sie in das Wort der Danksagung hineingezogen sind. Diese Gaben sind selbst eucharistethentes, eucharisiert … Sie werden also gar nicht als materielle Dinge betrachtet, die man Gott anbietet, sondern sie sind im Gebet der Kirche in den Logos des Dankes hineingezogen, werden in ihrer Zeichenhaftigkeit der Logos selbst, der die ewige Lobpreisung ist und in der Messfeier unsere Lobpreisung wird.“[1027]

Der Text fasst dementsprechend direkt im Anschluß daran zusammen:

> „So ist Messe thysia und thysia logike im höchsten Sinne, weil hier die ewige Danksagung an den Vater geschieht, weil unsere Gaben zur zeichenhaften Anwesenheit des Wortes werden. Daher ist von Justin her auf dem Weg über den Gedanken der thysia logike das Formelement Eucharistia zu einem neuen Ansatzpunkt geworden. Die Messe ist Opfer, weil hier Eucharistia stattfindet. Die Eucharistie ist O p f e r in der Gestalt des W o r t e s, indem wir teilhaben an dem Wort, das Gott ist und in dem die Dinge dieser Welt durch die Zeichen von Brot und Wein einbezogen werden in den Gestus der Lobpreisung.“[1028]

Diese Gedanken vergleicht der Text kurz mit „Joh 17, wo die Eucharistie gleichsam auf das Wort der Lobpreisung reduziert und damit verstanden wird als das logische Opfer.“[1029] Darin sieht er für diese Herleitung der Sache nach ein Fundament in der Hl. Schrift.[1030]

1025 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

1026 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

1027 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

1028 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

1029 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

1030 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

Der Text wendet all dies nun noch mehr ins Konkrete und verweist auf den Canon Missae, worin der Formulierung „oblatio rationabilis … die genaue Übersetzung von thysia logike“ erscheint, sodaß also die „[d]ie römische Liturgie … diesen Gedanken der thysia logike“[1031] assimiliert habe. Ausgehend von der entsprechenden Kanonstrophe beschreibt das Skript „die Doppelrichtung …, die in der Theologie des logischen Opfers steckt“. Die sei „zunächst Bitte um den L o g o s“ und „zugleich ein Anruf an und eine Bitte für die F e i e r n d e n.“ Letztere präzisiert der Text wie folgt:

> „Gib, dass dieses Opfer auch für uns und in uns selber zu geistigen [sic!] O p f e r werde, dass der Kult, der hier von dieser Kirche geleistet wird, wirklich als logike latreia, als geisterfüllte Anbetung, stattfinde, dass wir mit hineingezogen werden in den Logos, in seine Danksagung, und so in Ihm selbst zur Danksagung werden.“[1032]

Damit wird auch klar, worin nach dem Text der Gottesdienst im letzten zielt, auf „die Verwandlung der lebendigen M e n s c h e n in den Leib Christi, in die sarx des Logos“, wofür „die Gaben“ als „Zeichen“[1033] dienen. Hierbei schlägt das Skript eine Brücke zum Opferbegriff des Römerbriefes in Röm 12,1.[1034]

Das Skript deutet auf dieser Grundlage „de[n] Kultbegriff“ als „sowohl c h r i s t o l o g i s c h wie auch ganz geistig und e x i s t e n t i e l l.“[1035]

Von daher springt der Text wieder zurück in die damals aktuelle Situation und betont nochmals die

> „A n t i t h e s e: Auf der einen Seite betont der Hebr die absolute Einmaligkeit, E i n z i g k e i t und Unwiederholbarkeit des Christusopfers, neben dem es schlechterdings kein legitimes christliches Opfer mehr geben kann. … Auf der anderen Seite hat das Konzil von Trient betont, dass die Messe ein wirkliches S ü h n o p f e r ist (sacrificium propitiatorium) und nicht nur Lob- und Dankopfer.“[1036]

Das Skript hält diese Antithese aber für auflösbar und verweist zunächst einmal auf die beim Tridentinum herausgearbeiteten

> „Kategorien …, die hier vorwärts helfen können, und die zeigen, dass die Sache im Grunde richtig gesehen worden ist.

1031 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

1032 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 134.

1033 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 134.

1034 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 134.

1035 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 134.

1036 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 135.

> Diese sind nach D 938: repraesentare (Messe als Wiedervergegenwärtigung), memoria und permanere (Messe als Gedächtnis und als Verbleiben des einen Opfers), applicare virtutem (Zuwendung der Virtus, der dynamis, der eigentlichen bedeutsamen Wirklichkeit des Kreuzes). In D 940 finden wir noch den Hinweis darauf, dass Priester und Gabe identisch sind, und dass nur die Weise der Darbringung verschieden ist."[1037]

Der Text präsentiert nun die Meßopfertheorien der Neuzeit, diesmal allerdings mit einem allgemeinen ökumenischen Kommentar, daß diese „eine sachlich-ritualistische Opfertheologie" böten, „die Luthers Protest doch gerechtfertigt erscheinen lässt."[1038]

Die historischen Theorien werden diesmal aber im Unterschied zum Freisinger Skript von 1956/57 ohne deren Hauptvertreter präsentiert.

Dabei sieht er zwar bei den Oblationisten gegenüber den Immolationisten doch „einen entscheidenden Fortschritt" in deren Ansatz, „das Opfer nicht sachhaft, sondern personal"[1039] zu fassen. Im wesentlichen vermißt er aber bei den beiden Spielarten dieser Theorie die Bindung an „d[as] geschichtliche Geschehen des Kreuzes".[1040]

Auf diesem Hintergrund wird wie im Skript von 1956/57 die Theorie Odo Casels vorgestellt, diesmal allerdings ausführlicher:

> „Er [sc. Casel, Anm. S.C.] erklärt die oben skizzierten Überlegungen als Rationalismus, der unfähig sei, das Mysterium zu fassen. Er macht ernst mit der Schrift: das Kreuz ist das einzige Opfer der Christenheit, und die Messe ist nicht durch irgendeine Theorie damit verbunden, sondern ist schlechthin und einfach die Vergegenwärtigung dieses einen und einzigen Opfers Jesu Christi. Zu fragen, wie das geschehen könne, erscheint Casel bereits wieder als naiver Rationalismus. Das Opfer wird eben in mysterio, auf die Weise des Sakramentes, des geheimnisvollen Handelns Gottes, gegenwärtig. Casel verweist auf die Realpräsenz, wo auch das Unmögliche möglich wird, dass der eine Leib an vielen Orten gegenwärtig ist."[1041]

Hatte das Skript von 1956 /57 als hauptsächliche Kritik an Casel die Frage nach dem „Träger dieses Geschehens"[1042] vorgebracht, um dann auf die Weiterführung des caselianischen Denkens bei Gottlieb Söhngen zu kommen, so zeigt sich im Skript von 1963 zunächst ein anderer Ansatz. Der Text bejaht zunächst den Ansatz, in der „Eucharistie" die „Teilhabe an

---

1037 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 135.

1038 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 136.

1039 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 136.

1040 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 136.

1041 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 136f.

1042 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 217.

der einen Opferwirklichkeit“ des Kreuzes zu haben „und so deren Gegenwärtigkeit unter uns“[1043]. Dann setzt aber die Frage ein:

> „Andererseits kann man und darf man dem Menschen das Denken nicht verbieten, auch nicht vor dem Mysterium, und so wird er weiter fragen müssen, of [sic!, gemeint: ob, Anm. S.C.] solches Geschehen in sich sinnvoll und möglich ist. Unter den vielen Fragen, die an Casel neu gerichtet wurden, bedarf nur eine einer ernsthafteren Reflexion: Kann man ein vergangenes Ereignis vergegenwärtigen, ohne seine Geschichtlichkeit aufzugeben? Der Geschichtlichkeit ist es eigen, einmalig zu sein und darum trifft auch Casels Vergleich mit der Realpräsenz nicht.“[1044]

Diese Frage sucht das Skript nun zu klären. Dabei wird zunächst einmal thematisiert, ob auch von kontemporären Ansätzen her „der Unterschied von Akt und Person für uns eigentlich noch radikal“[1045] sein müsse. Dabei will er „sich nicht auf Schelers Begriff der Aktsubstanz einlassen“, stellt aber fest, „dass das S e i n zugleich G e s c h e h e n und Wirken ist, dass es von seiner inneren Struktur her dynamisch ist, sodaß beide, Akt und Substanz ineinanderfallen.“ Besonders „im personalen Raum“ sei es so, „dass die Person ihr eigener Akt und der Akt die Person ist.“[1046]

Den weiteren Verlauf der Ausführungen dokumentieren wir ihrer Bedeutung wegen ausführlich:

> „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das pascha der Menschheit, der immerwährende D u r c h b r u c h aus dieser Welt zum V a t e r (in der patristischen Trinitätslehre wurde das Sein Chirsti als reine Bezogenheit, als reiner Akt verstanden).
>
> Was ist der Kern, das Entscheidende des Kreuzesgeschehens, die Substanz dieses Aktes, den wir Opfer heissen? Die Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens drückt die Bibel aus in den Worten hyper und didomenon, in dem Für und dem Sich-Ausliefern. Wir können deshalb sagen: Die A k t s u b s t a n z des Kreuzesgeschehens besteht in dem völligen Sichausliefern in das Für hinein, das sich im geschichtlichen Tod radikalisiert und zugleich zur bleibenden Wirklichkeit im Aufestandenen [sic!] wird, der als der Auferstandene zugleich der Getötete ist und dessen Durchgang die Bedingung für dieses Auferstandensein ist.
>
> Wir greifen damit auf den martyriologischen Opferbegriff der Abendmahlstexte und des Hebr zurück: Christus hat nicht etwas, sondern sich selbst geopfert; am Kreuz wurde er in seiner Agape, die er selbst ist, die Anbetung und Verherrlichung Gottes. Wenn dieser Opferbegriff den eigentlichen Kern des Kreuzesgeschehens ausdrückt, dann wird mit der Gegenwart Jesu nicht einfach eine Substanz, sondern der so s i c h v o l l z i e h e n d e H e r r gegenwärtig. Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist. Gerade sein Gegenwärtigseinkönnen, ohne an die geschichtliche Umgrenzung eines irdischen Leibes gebunden zu sein, ist der Ausdruck dafür, dass er die Schranke der sarx durchbrochen hat und der allseits sich gewährende ist.“[1047]

1043 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

1044 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

1045 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

1046 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

1047 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

Dies alles wendet der Text auf den Gedanken, der bisher in allen von uns untersuchten Ekklesiologieskripten der Vorlesungen Joseph Ratzingers stark präsent war, nämlich jenen der Menschwerdung im Sinne der „assumptio hominis“. In diesem Sinne erscheint

> „[d]ie Kirche“ als „die geschichtliche Ausfaltung des Christusgeschehens in die Zeit hinein. Sie war als solche im gekreuzigten Herrn mit anwesend, und was sich jetzt vollzieht, ist nicht etwas neben dem gekreuzigten Herrn, sondern die Auseinanderfaltung dessen, was am Kreuz war. Die Kirche ist unsere Hineinbeziehung in das Kreuzesgeschehen.“[1048]

Daraus ergibt sich die Folgerung einer Fortdauer des Opfers:

> „Wenn aber Jesus, einfach indem er Mensch war, nicht nur ein individuelles Menschsein hatte, sondern letztlich in uns alle hineinreichte, dann ist das Kreuzesgeschehen nicht mit der Stunde von Golgotha zuende. Dann vollendet es sich erst, wenn die Passion der Menschheit an ihr Ende kommt, wenn die letzte Gottverlassenheit durchlitten und die letzte Todesnot ausgetragen ist.“[1049]

Nun wendet sich der Text der ausdrücklichen Beantwortung der Ausgangsproblematik zu:

> „Es gibt die Möglichkeit einer Repräsentierung, einer Vergegenwärtigung des Kreuzes, weil das corpus Christi zu Christus selbst gehört, weil in ihm (dem corpus) Seine (des historischen Jesus) geschichtliche Existenz fortdauert, die wirklich in sein Kreuzesgeschehen zurückgreift.“[1050]

Das kulttheologische Resümee ist aus den folgenden Zeilen ersichtlich:

> „So bedeutet M e s s e nicht [sic!] anderes, als dass Christus durch das Wort der Anamnesis, durch das gedenkende, danksagende Wort, uns der Wirklichkeit seines hyper teilhaftig geworden [sic!, gemeint: werden, Anm. S.C.] lässt. Er zieht uns alle durch das Wort in sich selbst hinein und lässt uns zu geschichtlich fortdauernden Trägern seiner Heilstat werden, die gerade so die eine und einzige ist: Als thysia logike durch das Wort des Gedenkens und Dankens, dauert das Kreuzesgeschehen fort. Durch dieses Wort hindurch wird es Wirklichkeit, dass auch das Kreuz den totus Christus Haupt und Glieder zur Substanz hat, dass das Kreuz nicht auf Golgotha zu Ende ist, sondern dass wir alle hineingezogen werden in den totus Christus, und dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist.“[1051]

Dadurch „wird das Kreuzesopfer zum Opfer der Kirche, ohne aufzuhören, das eine Opfer Jesu Christi zu sein, der sich seinen geschichtlichen Leib auferbaut.“ Dabei haben

> „d[ie] beiden Formelement[e] des danksagenden W o r t e s und des M a h l e s … den Sinn der Beteiligung am Kreuzesgeschehen und sind so die Modi der Vergegenwärtigung.“[1052]

Auf dieser Grundlage plädiert das Skript konkret für den gemeinschaftlichen Vollzug der Liturgie und schließt einen letzten Kreis im Insistieren auf der Verbindung von Gottesdienst

[1048] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139.

[1049] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

[1050] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

[1051] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

[1052] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140f.

und „E t h o s“, wobei es hier heißt, „dass … wir die Liturgie des Kreuzes dadurch zu Ende führen, dass wir als lebendige Menschen den Christusdienst weitertun.“[1053]

Das Skript überspringt „aus Zeitmangel“ die Behandlung der „Heiligen in der Messe“[1054] und wendet sich nun wieder wie im Vorgängerskript den durch Karl Rahner vorgetragenen Theorien über die fructus missae zu, wozu – wie im Vorgängerskript – die gängigen Positionen zusammengefaßt werden, wie Rahner sie präsentiert. Dabei gibt es wieder eine große Übereinstimmung mit dem Freisinger Skript. Den Ursprung der Lehre der fructus missae verbindet der Text mit dem Aufkommen der sog. Missa privata, eine Bemerkung, die im Freisinger Skript fehlt.

Die Problematik dieser Lehre wird nun ausführlicher behandelt als im Freisinger Skript, wo sie wegen einiger Ausdrucksmängel nicht genau faßbar war.[1055] Dabei bemerkt der Text:

> „Abgesehen davon, dass eine Addition von Unendlichen sinnlos ist, setzt die Messe nicht einen neuen Versöhnungsakt. … Die Messe ist Sühnopfer; das heisst nicht, dass jede Messe neue Sühnewerte schafft.“[1056]

Der Text verweist auf die soeben in der Kultheologie gewonnene Einsicht von der „Teilhabe der Kirche am Heilsgeschehen von Golgotha“[1057] und betont, „dieses Geschehen“ sei „nicht eine V e r v i e l f ä l t i g u n g der einen Wirklichkeit, sondern die Hineinnahme der Kirche in das eph hapax, in das Einmalige der Christustat.“[1058] Dadurch ergibt sich als Prinzip laut Text, „die Frage nach der Messhäufigkeit von der Kirche und nicht von einer durch Addition zu vermehrenden gloria Dei her“[1059] zu bestimmen.

Des weiteren wird kritisiert, die gängige fructus-Lehre verkenne „die Haltung des S u b j e kt e s in der Messe“, weil sie „ja von einer d i n g l i c h - s a c h l i c h e n statt von einer personalistischen Betrachtung aus[gehe]“.[1060] Dagegen bemerkt der Text:

1053 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 141.

1054 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 141.

1055 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 222.

1056 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 142.

1057 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 142.

1058 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 143.

1059 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 143.

1060 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 143.

„In Wirklichkeit ist der Vorgang jedoch personalistisch, von der Form der Anbetung her zu denken; in der Messe wird das Opfer Christi zum Opfer der Kirche … Der Vorgang der Messe kann nicht darin bestehen, dass man sich anmeldet und dann seinen fructus empfängt, sondern darin, dass man selber eintritt in den T r a n s i t u s ad patrem, in das corpus Christi und so in das Geschehen des Herrn, in die thysia logike. Was in der Messe geschieht, ist nicht den dinglichen Vorgängen am Kapitalmarkt zu vergleichen, sondern einem Wachstumsvorgang. Es ist personales Hineingeraten in die Bewegung Christi auf den Vater hin, in das christliche Pascha.“[1061]

Statt der „a r i s t o t e l i s c h e [n] Vorstellung, die Messe sei eine causa“ sei deswegen „die p l a t o n i s c h e Vorstellung von der Partizipation“ besser auf den Sachverhalt anwendbar, denn

„[d]ie These von den fructus speciales ist ein Arbeiten mit falschen Kategorien. Die Frucht der personalen Messteilnahme besteht nicht darin, dass uns Gnadenquanten verabreicht werden, sondern in unserem personalen Verwahsen [sic!, gemeint: Verwachsen, Anm. S.C.] mit dem Opferakt Jesu Christi.“[1062]

Letztlich ziele alles darauf, „dass der Mensch in der Fähigkeit wachse, Gott zu lieben.“[1063]

Von diesen Prinzipien her wendet sich der Text nun der Besprechung der „Messhäufigkeit“[1064] zu und setzt dabei radikal bei der Kirche an:

„Wenn aber das Opfer Christi Opfer und der Kirche wird, dann ist die Messe so oft und nur so oft zu feiern, als dadurch der Ekklesia die lebendige Teilnahme am objektiven Kultakt des Kreuzes ermöglicht wird.“[1065]

Konkret bedeute dies einerseits, so oft zu zelebrieren,

„wie, Gemeinde da [ist], sie als solche subjektiv und objektiv in [sic!] Stand [sic!] ist, die gnadenhafte relatio zu vollziehen. Messe ist da zu vollziehen, wo die Kreuzeswirklichkeit repräsentiert werden kann.“[1066]

Andererseits gilt auch:

„Das darf nicht mechanisch gedeutet werden. Es kann durchaus sein, dass es in entchristlichten Landstrichen notwendig ist, die Messe zu feiern, obwohl niemand kommt. Wir dürfen nicht mit mathematischen Massstäbenherangehen [sic!] und nach der Zahl fragen. Die ekklesia kann auch sehr klein sein.“[1067]

1061 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144.

1062 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144.

1063 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144.

1064 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144.

1065 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144f.

1066 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 145.

Wie schon im Vorgängerskript, wendet sich der Text nun auch gegen die Theorie Rahners, „der die devotio, des Priesters zum Massstab [sic!] macht." Diese Theorie erscheint in der Bewertung wie schon zuvor als „zu individualistisch", denn „[d]ie Messe" sei „prinzipiell ekklesiologisch normiert".[1068]

b Würdigung des Textes

Gegenüber dem Skript über die Sakramentenlehre (und darin über die Eucharistie) von 1956/57 hebt sich das nun vorliegende von 1963 über die Eucharistielehre positiv durch seinen klaren und nachvollziehbaren Ausdruck, auch in Detailfragen, ab. Manche Gedankengänge fallen dabei sofort als mit der früheren Fassung inhaltlich identisch auf, werden aber im älteren Skript so verkürzt wiedergegeben, daß ihr Sinn erst im jüngeren Skript besser erschlossen werden kann. Allerdings sind auch hier einige Tippfehler zu bemerken. Die Gedankenfolge erscheint dabei keineswegs stichworthaft, sondern stets ausführlich und verständlich. Über weite Strecken hat man den Eindruck einer wörtlichen Mitschrift, was natürlich nicht bewiesen werden kann. Regelmäßig werden wörtliche Zitate anderer Provenienz als solche kenntlich gemacht, bzw. es wird auf den Urheber einer theologischen Interpretation verwiesen. Ebenso regelmäßig werden auch in den Fußnoten behandelte Quellentexte vollständig zitiert. Insgesamt jedenfalls erscheint der vorliegende Text als sehr glaubwürdiges Zeugnis der Vorlesung von Joseph Ratzinger in der subjektiven Rezeption seiner Studenten, und in diesem Sinne und unter diesem Vorbehalt wenden wir ihn zur Erkenntnis von Ratzingers Liturgietheologie an.

Insgesamt fällt auf, daß der vorliegende Text prinzipiell noch eine scholastische Gliederung und Arbeitsweise zu erkennen gibt, die aber durch den Einbezug moderner Problematiken dem damaligen Stand gemäß verheutigt sind. Dabei führt der Text eine Fülle der entsprechenden Fachliteratur an. Vom Gesamteindruck ist der Text weitaus mehr von einer existentiellen Theologie geprägt als die ältere Version einer Vorlesungsmitschrift zur Eucharistielehre. Allgemein gesprochen, verschiebt sich der Fokus der Vorlesung in nicht wenigen Punkten. So fallen gegenüber dem Freisinger Skript einige scholastische Detailfragen vollständig heraus.

[1067] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 145.

[1068] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 145.

Im direkten allgemeinen Vergleich beider Skripte zur Eucharistielehre fällt auf, daß in dem Münsteraner Skript die Exegese formal und inhaltlich eine große Bedeutung hat. Zwar werden die wichtigsten Lehrstücke immer noch scholastisch zunächst am Beginn eines Abschnitts gemäß der definierten Lehre der Kirche in Sätzen vorgestellt, danach wird diese Lehre aber sehr ausladend exegetisch hergeleitet. Hergeleitet meint hier einen Unterschied zum traditionellen Schriftbeweis, der eher die Lehre untermauerte. In der Herleitung werden die entsprechenden Punkte nun aus der Schrift gewonnen, jene Punkte, die dann in der spekulativen Durchdringung der Lehre die wesentliche Rolle spielen. Insofern ist eine Normierung durch die Schrift erkennbar.

Dabei ist die Vorlesung mehr als manche Darstellung in früheren Skripten bemüht, die innere Einheit der Heilsgeschichte im AT und NT hervorzuheben, sodaß der neutestamentliche Opferbegriff mehr als Erfüllung denn als Bruch mit dem AT begriffen werden kann. Die Vorlesung verweist auf mehrere kulttheologische Linien, die aus dem AT kommen, in ihm in einer gewissen Dialektik zueinander stehen, d.h. Kult ausschließen oder affirmieren und im NT ihre Erfüllung finden.[1069] Die rote Linie dieser Entwicklung bedeutet ein Abrücken von der Logik der „Sach-Opfer“.[1070]

Der Text hat eindeutig einen kontroverstheologischen bzw. ökumenischen Schwerpunkt, der in der Tendenz die eigene Lehrtradition dahingehend überprüft, inwieweit sie Anlaß zu Mißverständnissen bieten konnte, die dann zum Widerspruch der Reformation geführt haben. Andererseits wird stets die gute Grundabsicht der Reformatoren gewürdigt und deren Ansatz, soweit möglich, in das Ganze der katholischen Lehre integriert bzw. werden sie auch zuweilen durch konsequente Weiterführung ihres Ansatzes widerlegt, was z. B. die Behandlung von Calvins Konzept der Himmelfahrt deutlich zeigt. Hier wurde nachgewiesen, wie

> „in Wirklichkeit bei Calvin die Dialektik der Theologie von Inkarnation und Himmelfahrt einseitig aufgelöst wird in eine undialektische blosse Theologie der Himmelfahrt. Es gibt kein wirkliches Eingehen des Herrn in die irdische Wirklichkeit mehr.“[1071]

Damit kommen wir schon in den Bereich der konkreten Würdigung der prinzipiellen Aussagen und einiger Details des Textes.

1069 Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101,127, 129f.

1070 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

1071 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 89.

Dem Zeugnis des Textes gemäß präsentiert Ratzinger einen allgemeineren Sakramentenbegriff als den der definierten „Sieben Sakramente“, wobei dies zumindest vom Kontext der Mysterientheologie Casels geprägt ist.[1072] Dabei bezeichnet er einerseits die „E u c h a r i s t i e“ als „sacramentum id est sacrum signum der österlichen Wirklichkeit“, andererseits „Christus selber“ als „das sacramentum Dei, … das Grundsakrament, das eine sacramentum Dei.“[1073]

Mit dem Vortrag Ratzingers vor der Katholischen Hochschulgemeinde hat der Text mehrere Berührungspunkte. Auch dort ging es ganz prinzipiell um eine existentielle Sicht der Theologie. Dabei waren dort „das weihnachtliche und österliche Geheimnis“ als „die beiden Grundpole der christlichen Existenz“[1074] bestimmt worden. Die Eucharistie leitet nun das Skript über die Eucharistielehre ganz von Ostern her, ohne freilich das Inkarnationsgeheimnis dabei auszublenden.

Dabei ist gegenüber dem Freisinger Skript jedoch deutlich zu bemerken, daß der Text zurückhaltender ist gegenüber der Verbindung zwischen Eucharistie und Inkarnation. Dies hängt damit zusammen, daß die Vorlesung sowohl ihrem Ursprung nach die Eucharistie im Pascha des Herrn verortet als auch kontinuierlich bemüht ist, einem mit dem Seinsbegriff (Inkarnation) verbundenen statischen Eucharistiedenken zu wehren, um deren dynamischen Charakter zu unterstreichen. Letztlich wehrt er einem Verständnis von Inkarnation, das dieses Geheimnis gewissermaßen in Weihnachten einschließt und von Tod und Auferstehung abkoppelt.[1075] Als „beständige christliche Kategorie“[1076] des Eingehens in die irdische Wirklichkeit bleibt die Inkarnationstheologie wichtig. Letztlich schlägt diese Kategorie einen dynamischen Bogen von der Menschwerdung über die Eucharistie zum Leib des Auferstandenen.[1077]

1072 Vgl. Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, „Tübinger Theologische Studien 18“, Mainz 1982, 251-254.

1073 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

1074 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

1075 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

1076 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119. Hier der Kontext: „Der Inkarnierte ist der durch Kreuz und Auferstehung Hindurchgegangene. In dem Hineingehen in das Todesschicksal kommt die Inkarnation zu ihrem Ernst. Man darf nicht, wie das in einer übersteigerten Inkarnationstheologie geschieht, die Inkarnation im Weihnachtsfest verselbständigen. I n k a r n a t i o n gehört zusammen mit T o d und A u f e r s t e h u n g. Sie ist abgetrennt von Tod und Auferstehung kein theologischer Topos, und andererseits haben Tod und Auferstehung kein Sein, wenn sie sich nicht am Fleischgewordenen ereignen.“ Ebd. 118f.

1077 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

Bereits zuvor, in einem fast zeitgleichen publizierten Beitrag, warnt Ratzinger „vor einer einseitigen Inkarnationstheologie ..., die die innere Hinordnung der Inkarnation auf Kreuz und Auferstehung übersieht“.[1078] Das Skript liegt hier auf derselben Linie und will die Hinordnung des Inkarnationsgeheimnisses auf Tod und Auferstehung Christi gewahrt wissen. Allerdings ist in diesem Beitrag, wie wir gesehen hatten, die Eucharistie noch dem Inkarnatorischen zugeordnet.[1079]

Deutlich sieht der Text der Mitschrift in der mittelalterlichen „Einbeziehung des Ontischen, [der] Überordnung der Substanz über das Ereignis“[1080] eine Gefahr für den theologisch ausgewogenen Eucharistiebegriff: „Nicht darf sie [sc. die Eucharistie] verstanden werden von der Inkarnation, vom Seinshaften her, als ob das gesetzte Sein der hypostatischen Union hier ontologisch fortgesetzt würde.“[1081]

Dies zeigt auch seine Exegese der Eucharistischen Rede von Joh 6, in der nun nicht nur, wie im Vorgängerskript, die Inkarnationstheologie betont wird, sondern auch ausdrücklich Aussagen über das Pascha des Herrn hinzukommen.[1082]

Ein Hintergrund dieser Akzentverschiebung mag neben dem Bemühen, die Zentralität von Ostern herauszustellen und einen Inkarnationsbegriff im Sinne einer Kategorie zu schaffen, auch eine gewisse, durchaus aber differenzierte, philosophiekritische Tendenz der Vorlesung sein. Dies ist einerseits wiederum mit dem ökumenischen Interesse begründet, bei dem deutlich betont wird, wie Luther jenseits aller Philosophie wieder zur Schrift zurückwollte. Andererseits wird so die Schrift als Glaubensnorm hervorgehoben. So ist auch jene Aussage zu deuten, wo es heißt: „Nicht das, was man philosophisch noch herausbringen und folgern kann, sondern der Wille des Herrn gibt an, wie weit man gehen kann.“[1083] Differenziert deswegen, weil der Text gegenüber dem Vorwurf des „Rationalismus“[1084] von Seiten Casels bemerkt: „Andererseits kann man und darf man dem Menschen das Denken nicht verbieten,

---

1078 Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 211.

1079 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219, hier: 213.

1080 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 108.

1081 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 4.

1082 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 58f.

1083 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 108.

1084 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

auch nicht vor dem Mysterium“[1085] Hier dürfte sich auch deutlich niederschlagen, daß für Ratzinger mit der Studie von Diezinger, die er zwei Jahre zuvor rezensiert hatte, Casels Lehre in wesentlichen Teilen falsifiziert war.[1086]

In der beschriebenen Akzentverschiebung weg vom Statisch-Ontologisch-Inkarnatorischen sehen wir, die Authentizität der Texte jeweils vorausgesetzt, eine gewisse Wende im theologischen Ansatz Ratzingers. In seiner ersten allgemeinen Sakramentenlehre hatte er noch herausgestellt: „Die Sa verkörpern das inkarnatorische Prinzip. In den Sa geht also Christus auch heute noch über die Welt.“[1087] Das hat er nun als Ansatz bzw. als isolierte Sichtweise aufgegeben.

Das darf aber wiederum nicht überbetont werden. Es handelt sich um eine Akzentverschiebung im Bemühen um den Blick auf das Ganze der Heilsgeschichte. Als weiterer Grund steht die Erkenntnis des dynamisch-personalen Charakters der Eucharistie, damit verbunden auch jene der Aktualpräsenz.[1088]

Die Inkarnationstheologie bleibt in der Vorlesung als Liturgietheologie durchaus noch an wichtiger Stelle präsent. (Den Vorrang des Pascha hatte übrigens bereits das Skript zur Christologievorlesung betont.[1089]) Es geht der Vorlesung beispielsweise, wie wir ebenfalls sahen, bei der „Realpräsenz“ zwar darum, diese als Ausdruck „eine[r] Theologie der A u f e r s t e h u n g“ hervorzuheben, aber durchaus einer „die Inkarnation einschliesst“.[1090] Und, wie wir ebenfalls festgehalten haben, ist nach Ratzinger laut Skript

> „[d]er Glaube an die Verwandlung der Gaben ... einerseits Vollzug des Glaubens an die I nk a rn at i o n; daran dass der Herr sich in die irdischen Dinge hineingegeben hat (Inkarnation als beständige christliche Kategorie verstanden). Andererseits wird die Verwandlung geglaubt im Raum der Auferstehung, insofern der Herr die Dinge zugleich in seine Auferstehungsherrlichkeit hineinzieht.“[1091]

Damit ist von der prinzipiellen Aussage das Sakramentenverständnis als Eingriff Gottes in die Welt von einem inkarnatorischen Prinzip her durchaus noch im Denken Ratzingers prä-

---

1085 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne VerfasserangabeVerfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

1086 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962), 193-197, hier: 197.

1087 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

1088 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81f., 90.

1089 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90.

1090 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

1091 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

sent. Die Widerlegung Calvins erfolgt auch über dieses inkarnatorische Prinzip. Wir hatten dies eben angeführt. Schließlich spielt die Inkarnationstheologie noch eine wichtige Rolle bei der Fassung des Opferbegriffes, wo ausdrücklich die Gedanken der Kollektivinkarnation, die uns aus den Ekklesiologieskripten bereits bekannt waren und sich hier nochmals verifizieren, aufgegriffen werden, um die Kirche, den Christus totus als Träger der Heilstat darstellen zu können.[1092] Das inkarnatorische Prinzip bleibt also durchaus für die Liturgietheologie Ratzingers laut unserem Skript weiterhin bedeutsam, es ist nur nicht mehr ihr Ausgangspunkt und es ist präsent als eine Kategorie, die selbst eine Dynamik einschließt hin zum Auferstehungsleib. Hier liegt der Unterschied.

Fast identisch zu der Darstellung vor der KHG ist im Münsteraner Eucharistieskript die Charakterisierung der Kulttheologie des Hebräerbriefes, wobei es um Personalisierung des Kultes, Pascha und christliche Existenz geht.

Das Motiv der Verwandlung der Welt hat das Skript zur Eucharistielehre sowohl mit jenem der Christologievorlesung[1093] 1958/59 als dem Vortrag vor der KHG 1963[1094] gemeinsam.

Aufgrund dieser deutlichen Bezeugung bei unterschiedlicher Provenienz der Texte wird man in diesen liturgietheologischen Motiven ohne Zweifel authentisch auf Ratzingers Denken stossen.

Ein großer Schwerpunkt der Münsteraner Eucharistievorlesung liegt gemäß unserem Skript auf der Ent-dinglichung des Kultes und seiner Personalisierung, wie gerade in bezug auf den Hebräerbrief bemerkt haben. Gegenüber dem Freisinger Eucharistieskript[1095] wird dabei das Blut des Herrn in gewisser Weise nochmals weitergehend ent-sachlicht, indem mit Bezug auf Ex 12 zwar als „Bundesblut“ die Rede ist, aber dann der Ausdruck Blut nicht mehr erscheint, während er in der Parallelstelle von Münster noch mehrfach ausdrücklich betont wird.[1096] Es geht also nicht um das Blut an sich, sondern es geht der Vorlesung um die personale Tat des Sich-Auslieferns. Diese Relativierung des Blutes als Sache bahnt sich schon im Skript zum Vortrag vor der KHG an, wo es mit Blick auf den Hebräerbrief heißt:

1092 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139f.

1093 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

1094 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

1095 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 174.

1096 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 15.

> „Denn das Blut, von dem hier die Rede ist, ist nun nicht wieder als eine bestimmte dingliche Sache gemeint, sondern sie [sic!] ist Ausdruck dafür, daß er sich selbst hingegeben hat. Blut bedeutet also nicht ‚Wertvolle Sache', sondern es ist einfach die Konkretisierung einer Liebe, von der er gesagt hat, daß sie bis zum äußersten reicht, daß er sich selber engagiert und sich vor Gott hingetragen hat, sich, seine menschliche, gottmenschliche Liebe."[1097]

Mit der personal-entdinglichten Denkart verbunden ist ein Motiv, dem wir sowohl im Skript der Christologievorlesung als auch im Vortrag vor der KHG begegnet sind, jenem der „Henkersknechte". Auch hier dürfte Ratzingers Denken als mehrfach bezeugt und eindeutig gesichert gelten. Neu gegenüber der bisherigen Bezeugung des Motivs ist nun die daraus sich ergebende Konsequenz. Wenn das Opfer nicht durch die Henker vollzogen wird, sondern durch den sich hingebenden Herrn, dann kann es auch im Abendmahl – und man kann in derselben Logik weiterfolgern: in den Meßfeiern – gegenwärtig werden.[1098]

Mit der personalen Fassung der Kultidee zusammen hängt auch die Betonung des biblischen Motivs des Gottesknechtes, das bereits im Skript zur Christologievorlesung 1958/59 als auch in jenem zum Vortrag vor der KHG 1963 eine wichtige Rolle gespielt hatte. Bei der Christologievorlesung 1958/59 fiel er im Zusammenhang mit dem Begriff des Mittlertums.[1099] Beim Vortrag vor der KHG ging es sowohl um „[d]as reale Leiden und Lieben eines Menschen … als Stellvertretung".[1100] Dabei gilt: „[Die] christlich[e] Gemeinschaft … lebt selber vom Vertretungsdienst des Herrn … und [wir] empfangen ihn zugleich selber als das Grundgesetz unseres Daseins."[1101] Es ging hier also um „eine Wirklichkeit", die „sich von der Gottesknechtstheologie überträgt und sich deutlich in die christliche Existenz hineinverlängert."[1102] (Der Text sagte dies in bezug auf 1 Joh 3,16, aber man kann hier eine allgemeine Richtung erkennen, auf die die Interpretation generell hinausläuft.)

Das Eucharistieskript von 1963 liegt hier prinzipiell auf derselben Linie. Exegetisch wird darauf verwiesen, wie stark dieses Motiv die Tradition der verba testamenti prägt.[1103] Im AT bedeutete dieses Motiv, „dass Israel s e l b s t … das O p f e r der Menschheit vor dem Ange-

---

1097 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

1098 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

1099 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

1100 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 3.

1101 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

1102 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 6. vgl. auch 4. Vortrag, 1.

1103 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

sicht Gottes ist“[1104] Hier nun führt es deswegen zum christologischen und personalen Kultbegriff des Neuen Bundes.

Neu ist in diesem Skript der Begriff der „Aktsubstanz“, mit dem Ratzinger die Person Christi fassen will. Dahinter steckt wohl eine Verbindung des Kernes des Gottesknechtsgedankens, nämlich des Existierens „Für“[1105] mit der Erkenntnis der Trinitätslehre über den Logos. Wir müssen der Deutlichkeit halber die schon zitierte Stelle hier nochmals anführen:

> „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das pascha der Menschheit, der immerwährende D u r c h b r u c h aus dieser Welt zum V a t e r (in der patristischen Trinitätslehre wurde das Sein Christi als reine Bezogenheit, als reiner Akt verstanden).
>
> Was ist der Kern, das Entscheidende des Kreuzesgeschehens, die Substanz dieses Aktes, den wir Opfer heissen? Die Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens drückt die Bibel aus in den Worten hyper und didomenon, in dem Für und dem Sich-Ausliefern. Wir können deshalb sagen: Die A k t s u b s t a n z des Kreuzesgeschehens besteht in dem völligen Sichausliefern in das Für hinein, das sich im geschichtlichen Tod radikalisiert und zugleich zur bleibenden Wirklichkeit im Aufestandenen [sic!] wird, der als der Auferstandene zugleich der Getötete ist und dessen Durchgang die Bedingung für dieses Auferstandensein ist.
>
> Wir greifen damit auf den martyriologischen Opferbegriff der Abendmahlstexte und des Hebr zurück: Christus hat nicht etwas, sondern sich selbst geopfert; am Kreuz wurde er in seiner Agape, die er selbst ist, die Anbetung und Verherrlichung Gottes. Wenn dieser Opferbegriff den eigentlichen Kern des Kreuzesgeschehens ausdrückt, dann wird mit der Gegenwart Jesu nicht einfach eine Substanz, sondern der so s i c h v o l l z i e h e n d e H e r r gegenwärtig. Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist. Gerade sein Gegenwärtigseinkönnen, ohne an die geschichtliche Umgrenzung eines irdischen Leibes gebunden zu sein, ist der Ausdruck dafür, dass er die Schranke der sarx durchbrochen hat und der allseits sich gewährende ist.“[1106]

Mit der Formulierung „Als Logos ist er relatio subsistens“ greift der Text zunächst einmal eine thomasische Aussage aus der Trinitätslehre auf.[1107] Ratzinger hat in einem wenig später publizierten Werk in ähnlicher Weise auf den Sohn als „»relatio subsistens«“[1108] verwiesen.

Wenn der Text den Kern des Opfers am Kreuz faßt mit „dem völligen Sichausliefern in das Für hinein“, dann überträgt er etwas auf die menschliche Natur, was die göttliche in der Trinität vollzieht. Anders ausgedrückt: Das Kreuzesopfer überträgt das „Für“ des Logos in den Bereich des Sichtbaren, vollzogen von der einen Person Christi, die sich als Logos immer dem Vater schenkt und in seiner menschlichen Natur im Gottesknechtsschicksal dies

---

1104 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

1105 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 16.

1106 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

1107 Vgl. z. B. „Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.“ STh I^{a} q. 29 a. 4 co.

1108 Joseph Ratzinger, Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648, hier: 636.

nachvollzieht. So wird der Satz verständlich: „Wenn dieser Opferbegriff den eigentlichen Kern des Kreuzesgeschehens ausdrückt, dann wird mit der Gegenwart Jesu nicht einfach eine Substanz, sondern der so sich vollziehende Herr gegenwärtig."

Einen ähnlichen Ansatz hatte auch Michael Schmaus in der ersten Auflage seiner Sakramentenlehre gewählt:

> „Wenn Christus in der Eucharistie immer als der Geopferte gegenwärtig ist, als derjenige, welcher sich in Gehorsam und Liebe an den Vater hingibt, so bedeutet jede Gemeinschaft mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen Herrn eine Teilnahme an seinem Opfer, an seinem Gehorsam, an seiner Liebe. Wer ihn in der Eucharistie anblickt, anbetet, wer sich von ihm segnen läßt, wird von ihm ergriffen und in die Opferbewegung hineingezogen, in welcher er selbst lebt."[1109]

Durch die Formulierung des Schlußsatzes und die Identifizierung der Opfergegenwart mit der reinen eucharistischen Gegenwart sahen wir eine enge Bindung von Opfer und Hingabe an die aktuelle Existenz Christi im Himmel. Auch wenn Schmaus hier nicht direkt über den Logos spricht, so sind seine Gedanken doch verwandt mit denen im Skript.

Der personale Opferbegriff wird im Skript zudem näher bestimmt durch den terminus technicus der thysia logike. Dies ist von den gerade dargelegten Überlegungen her auch nachvollziehbar, wo ja ausdrücklich auf den Logos verwiesen worden war. Dies ist eine erste Hinleitung zu dem, was logike thysia beinhaltet.

Den Begriff selbst hatten wir von Anfang an in Ratzingers Vorlesungen nachweisen können, angefangen von der ersten Vorlesung über die Allgemeine Sakramentenlehre.[1110] Ebenso war es präsent in der Freisinger Eucharistievorlesung von 1956/57. Hier wurden sie sowohl auf die Verwandlung „[der] Gaben in den Logos" angewandt als auch als „ein Ruf an die Gläubigen, an die Feiernden" verstanden"[1111] Im Münsteraner Eucharistieskript kommt er vor bei der Frage der Grundgestalt der Messe,[1112] wo ihn das Freisinger Skript unerwähnt läßt.[1113] Vielleicht läßt sich hier in vorsichtiger Tendenz schon eine gewisse Abwendung von der bisherigen Bevorzugung der Mahlgestalt als Grundgestalt sehen.

1109 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 205. Vgl. auch 203.

1110 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

1111 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 215.

1112 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 38.

1113 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 181.gl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 181.

Die Münsteraner Vorlesung geht erstmals ausführlich auf die Herkunft des Begriffes der thysia logike ein und verweist auf die Begegnung von Hellenismus und dem damals in der Forschung noch Spätjudentum genannten Frühjudentum in Alexandrien.[1114] Dabei wird betont, die hier in diesem Begriff sich manifestierende „Kultkritik … in ganz eigentümlicher Nähe zur ntl. Kultkritik steht".[1115] also eine Basis für die christliche Kulttheologie bietet, wobei gilt:

> „Das wahre Opfer geschieht nicht im Ritus, sondern im L o g o s, in dem der Geist sich zu Gott erhebt Das Eucharistein, das Gedenken, ist das eigentliche Opfer, das die Menschheit der Gottheit zu bringen vermag."[1116]

Wie wir gesehen hatten, bestimmt die Vorlesung von hier her, mit Verweis auf eine neutestamentliche Grundlegung der Sache nach in Joh 17[1117] und in Übereinstimmung mit Paulus, der in Ergänzung dazu das über die Feier der Eucharistie hinausgehende, aber zum Kult gehörende existentielle Element benennt,[1118] das Wesen der Eucharistie.[1119]

Ein wichtiges Resümee zu dieser ganz zentralen Kulttheologie Ratzingers müssen wir hier wiederholen, um zu zeigen, wie genau dieser worthafte Kult gedacht ist:

> „So bedeutet Messe nicht [sic!] anderes, als dass Christus durch das Wort der Anamnesis, durch das gedenkende, danksagende Wort, uns der Wirklichkeit seines hyper teilhaftig geworden [sic!, gemeint: werden, Anm. S.C.] lässt. Er zieht uns alle durch das Wort in sich selbst hinein und lässt uns zu geschichtlich fortdauernden Trägern seiner Heilstat werden, die gerade so die eine und einzige ist: Als thysia logike durch das Wort des Gedenkens und Dankens, dauert das Kreuzesgeschehen fort. Durch dieses Wort hindurch wird es Wirklichkeit, dass auch das Kreuz den totus Christus Haupt und Glieder zur Substanz hat, dass das Kreuz nicht auf Golgotha zu Ende ist, sondern dass wir alle hineingezogen werden in den totus Christus, und dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist."[1120]

Durch sein Wort (Anamnese, vgl. Eucharistia) werden wir also aktuell in ihn hineingezogen und damit in die weiter oben beschriebene Bewegung seines „Für". Dies ist prinzipiell durch das ermöglicht, was mit dem Begriff der Kollektivinkarnation umschrieben worden war,[1121] hier nuanciert und biblisch begründet mit dem Wort der „K o r p o r a t i v p e r s ö n-

[1114] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

[1115] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

[1116] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

[1117] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

[1118] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 134.

[1119] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

[1120] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

[1121] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

l i c h k e i t".[1122] Durch diese Hineinnahme aufgrund seines Wortes, wird sein Opfer Gegenwart, das auch schon immer unser Opfer war als Opfer des Christus totus. Das „worthafte" der thysia ist also begründet durch das Wort der Anamnese.

Dies alles wird nun mit dem Motiv des „Transitus" verbunden, auf das wir ebenso schon mehrfach gestossen sind[1123]:

> „Der Vorgang der Messe" bedeutet, „dass man selber eintritt in den T r a n s i t u s ad patrem, in das corpus Christi und so in das Geschehen des Herrn, in die thysia logike. … Es ist personales Hineingeraten in die Bewegung Christi auf den Vater hin, in das christliche Pascha."[1124]

Das ist im Prinzip die deutlichste Synthese von allem, was uns die Skripten bislang über den Begriff des transitus erkennen ließen. „Transitus ad Patrem" ist identisch mit „thysia logike". Das Vollziehen des worthaften Opfers ist also letztlich der Transitus ad Patrem. In der thysia logike schenkt der Herr also seinem Leib (der Kirche) Anteil an seinem Pascha, an seiner Liebeshingabe an den Vater.

Wie also geschieht dieser transitus ad patrem? In der logike thysia, die sich notwendigerweise in die Existenz fortsetzen muß, was sich ergibt, wenn wir den Gottesknechtsgedanken hinzunehmen.

Das vermag nochmals ein kurzer Rückblick zu verdeutlichen. Bisher hatten wir in diesem Begriff des „transitus" einerseits das Pascha beschrieben gefunden[1125], bzw. im näheren Kontext der Opfertheologie im Skript zur Christologievorlesung von 1958/59 als Umschreibung für „die Intensität der Liebeshingabe."[1126] Auch hier ist er bezeugt für die Pascha-Struktur des christlichen Opfers gegenüber dem Tempel: „An die Stelle des räumliche [sic!] Hineingehens in den Tempel tritt der transitus in die innere Inwendigkeit Gottes."[1127] Damit hätten wir als kurzes Resümee: Die Hingabe der Liebe Christi, die uns in das Innere Gottes führt.

1122 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139.

1123 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

1124 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144.

1125 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

1126 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

1127 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

Vertiefen wir diesen Rückblick nochmals, um hier die Mehrfachbezeugung der Gedanken Ratzingers erkennen zu können. Der Begriff transitus steht auch in der Christologievorlesung generell im Kontext der Personalisierung des Kultes: „Die Begriffe Agape[1128] – transitus – Kreuz legen sich also gegenseitig aus.“[1129] In diesem Kontext findet er sich auch im Vortrag vor der KHG.[1130]

Er findet sich in der präzisen Formulierung vom „transitus caritatis“ sowohl in der Freisinger Christologievorlesung[1131] als auch im Vortrag vor der KHG.[1132] Dieser Begriff drückt den Kern aus: „Das Wesen des Opfers besteht in einer Selbstüberschreitung im transitus caritatis.“[1133] Somit hat es „die Struktur des Pascha“, welches „der Grundausdruck der christlichen Wirklichkeit ist.“[1134]

Wir hatten in einer früheren Zusammenfassung mit Blick auf den Vortrag vor der KHG festgehalten, daß den transitus caritatis schlechthin, die „agape eis telos“,[1135] Christus vollzogen hat.

An den Gläubigen liegt der paulinische Auftrag „[der] Verwandlung der Welt“, „[der] Konsekration der Welt“.[1136] Diese steht zu der in der Kirche gefeierten Liturgie im Verhältnis, so könnte man sagen, von Strom und Quelle. Die Liebe der christlichen Existenz muß von der durch Christus vollzogenen Agape genährt und immer wieder geheilt werden, damit die Welt verwandelt werden kann. Nun können wir sagen: Die Gläubigen sind selbst einbegriffen durch die thysia logike in den transitus ad Patrem.

Diese Theologie der thysia logike sieht die Vorlesung im Gottesdienstverständnis Roms klar bezeugt, wobei er auf den Canon und den Begriff der „oblatio rationabilis“ als „genaue

---

1128 Erinnert werden soll hier daran, daß Schmaus die Sakramente als (Offenbarung und) Zugang zur Agape Gottes verstanden hat. Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941, 4.

1129 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92f.

1130 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

1131 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

1132 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

1133 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

1134 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

1135 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2.

1136 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 3.

Übersetzung von thysia logike“[1137] verweist. Hier taucht dann in der Interpretation wieder die theologische „Doppelrichtung“[1138] angeführt, die wir oben bereits beim Freisinger Skript der Eucharistievorlesung angeführt hatten.

In dem Zusammenhang muß noch ein Detail erwähnt werden. Die Vorlesung präsentiert die Frage nach der Grundgestalt der Messe in etwa der gleichen Stoßrichtung wie das Freisinger Skript von 1956/57, allerdings unter ausführlicherer Würdigung der Standpunkte. Neu ist dabei die Konsequenz, die sich je nachdem, welchen Standpunkt man einnimmt daraus für die Frage der theologischen Orientierung der Liturgie ergibt.[1139]

Hervorheben muß man in dieser abschließenden Würdigung nochmals folgende Stelle wörtlich:

> „Wenn dagegen die E u c h a r i s t i a die Grundform ist, dann geht die Richtung weniger zueinander, sondern gemeinsam nach oben zu Gott, dem gedankt wird. Dann ist der Anbetungscharakter stärker gegenüber dem sinnenhaft sichtbaren. [sic!] **Dann ist das Opfer direkt in die Eucharistie einbezogen, weil der Gedanke des geistigen Opfers mit assimiliert wurde**, und der Gedanke der kultischen Verherrlichung ist stärker im Blickpunkt als beim Miteinander-Mahl-halten.“ [Hervorhebung durch den Verfasser der Arbeit][1140]

Interessant ist die Bemerkung deswegen, weil die Vorlesung selbst im weiteren Verlauf Opfer und Eucharistia aufs engste miteinander verbindet, wie wir oben festgehalten haben. Hier sei noch zur Verdeutlichung dieses Details im Kontext der Grundgestalt die Behandlung des Opferbegriffs bei Justin angeführt, der ja der Vorlesung selbst zu einem der Ausgangspunkte für den systematischen Opferbegriff wird. Dort heißt es:

> „Daher ist von Justin her auf dem Weg über den Gedanken der **thysia logike** das **Formelement** Eucharistia zu einem neuen Ansatzpunkt geworden. **Die Messe ist Opfer, weil hier Eucharistie stattfindet.**“ [Hervorhebung durch den Verfasser der Arbeit] [1141]

Dies könnte ebenfalls dafür sprechen, daß Ratzinger damals im Begriff war, sich immer mehr von der These der Grundgestalt der Messe im Mahl zu entfernen. Wir wollen dies aber nicht überinterpretieren.

1137 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

1138 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

1139 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

1140 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

1141 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 133.

Wie im Freisinger Skript[1142] wird in diesem Zusammenhang interessanterweise auch in der Münsteraner Vorlesung eine interessante Brücke zur scholastischen Dogmatik gebaut, indem sie den Begriff der „Gestalt der Eucharistiefeier“, der „actio“, des „Feierzusammenhang[s]“[1143] über den dogmatischen „der materia proxima“[1144] zu fassen sucht.

Bei der Frage der logike thysia gibt es viele Berührungspunkte mit der Liturgietheologie Joseph Paschers, auf die wir hier kurz eingehen müssen. Dies gilt zunächst einmal für die geschichtliche Herleitung dieses Begriffes im Kontext „einer starken religiösen Kritik“.[1145]

Auch bei ihm steht dieser Begriff grundsätzlich im Zusammenhang der Vergeistigung der Opferidee, was in etwa der Ent-Dinglichung entspricht. Wir hatten dabei aber bemerkt, daß Pascher auf die in „Fleisch und Blut des Herrn“ vorliegende „dingliche Gabe“ des Christentums verweist.[1146] Es hätte nach ihm starke Mißverständnisse im Sinne der Verdinglichung des Opfers geben können, und deswegen sei die logike thysia betont worden. Ratzinger hingegen rückt sofort vom dinglichen Charakter der Gaben in der Form ab, daß er diese, wie wir sahen, selbst relativiert.

Bei Pascher sind λογικὴ-werden und eucharistiert-werden synonyme Begriffe.[1147] Auch dies ist ähnlich wie das, was wir über Ratzinger aus dem Skript erkennen.

Die Epiklese nimmt aber bei Pascher bei alldem eine viel zentralere Stellung ein. Der ganze Canon ist nach ihm eine Art Epiklese.[1148] Epiklese und logike thysia werden dabei im letzten als identisch betrachtet:

> „Der Begriff des Eucharistierens hängt mit dem der *Epiklese* innerlich zusammen. Die Anrufung des Gottesnamens, bzw. das Sprechen der heiligen, die Namen betonenden Gebete über die Gaben macht die Gaben zur Eucharistie, und dies ist für die Welt des Urchristentums der Ausdruck nicht bloß für das Herabsteigen des Logos, sondern beim Herrenmahle auch für das ‚geistige Opfer‘.“[1149]

Wichtig ist auch, wie im Münsteraner Skript Bund und Schöpfung theologisch aneinandergeführt werden, indem von der „Einheit von S c h ö p f u n g und Bund“ die Rede ist.[1150]

1142 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 178.

1143 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

1144 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

1145 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953², 119.

1146 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953², 121.

1147 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953², 122.

1148 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953², 122 und 123.

1149 Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster Freiburg 1953², 123.

1150 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

Hieraus leitet der Text wichtige spirituelle Konsequenzen ab, die eine grundsätzlich positiven Blick auf die Welt als Schöpfung und eine freudige Spiritualität eröffnen, da „[d]er Gott, der, Mensch geworden, am Kreuz für uns sterben wollte“ eben „n i c h t die N e g a t i o n der Schöpfung“ sei.“[1151]

Bei der Frage der „Gesten“ des Zelebranten bei der Wandlung findet sich noch ein Relikt, im Sinne von Pascher die Sakramente als Kultdrama zu sehen. Der Text spricht vom „dramatische[n] N e u v o l l z u g dessen, was sich im Abendmahlssaal abgespielt hat“, und zwar mit dem Ziel der „Vergegenwärtigung“[1152]. Die Worte der Wandlung selbst sind laut der Vorlesung „nicht eine indikativische sakramentale Formel“. Sie sind „Gespräch mit dem Vater“.[1153]

In der Beschreibung der Epiklese eröffnet die Vorlesungen wichtige Perspektiven einer liturgietheologischen Pneumatologie. So erscheint „[d]er Heilige Geist“ als „der Raum, in dem sich der christliche Kult abspielt, der ja ein Kult ‚en pneumati‘ sein soll (vgl. Joh 4,23).“[1154] Dies wird gesehen auf der Grundlage des Bittens, die jede Verwechslung mit Magie ausschließt. Es ist letztlich die Bitte um den geisterfüllten Gottesdienst, der als das Gegenteil eines dinglichen „do ut des“ angesehen werden muß.

Die Vorlesung vertritt an mehreren Stellen die Einsetzung der Sakramente in genere und nicht in specie, allerdings ohne diese Ausdrücke zu verwenden. Verwiesen wir dabei immer auf die Kirche und ihre Vollmacht.[1155] Dies alles muß auf einem stark ekklesiologischen Hintergrund der Eucharistieauffassung Ratzingers verstanden werden, wie sie uns aus dieser Vorlesungsmitschrift greifbar wird. Dabei geht es nicht nur um die Vollmacht der Kirche. Das Opfer der Eucharistie selbst ist ja nur, weil es auch Opfer Kirche geworden ist. Sonst wäre es eben, laut dem hier präsentierten Opferbegriff, überhaupt nicht möglich, ein historisches Geschehen gegenwärtig zu setzen.

Auf dem Hintergrund seiner prinzipiell ekklesiologischen Eucharistieauffassung ist wohl auch zu verstehen, wie der Text bemüht ist, trotz aller theologischen oder frömmigkeitsge-

---

1151 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

1152 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

1153 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

1154 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 46.

1155 Vgl. z. B.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48.

schichtlichen Veränderungen, und seien sie auch sehr einschneidend, auf eine letzte Kontinuität zu verweisen und diese auch zu veranschaulichen.[1156] Dahinter steckt folgende ekklesiologisch getragene Begründung:

> „Man kann das Sakrament ohnehin nur in seiner kirchlichen Gestalt annehmen, anders findet es nicht statt.“[1157]

Auch die Frage der Gegenwärtigsetzung von etwas Vergangenem wird mit Blick auf die Ekklesiologie beantwortet. Interessanterweise läuft diese Antwort darauf hinaus, auch jene Frage nach dem Handlungsträger zu beantworten, die zuvor im Vorlesungsskript Ausgangspunkt einer Kritik an Casel war.[1158]

Die Kritik ist also dieselbe geblieben, nur hat sich der Zugang, sie darzustellen, leicht verschoben. Die Antwort fällt bei Ratzinger hier wohl prinzipiell immer noch auf Grundlage der Weiterentwicklung der Mysterientheologie durch Gottlieb Söhngen aus, auch wenn die eigene Reflexion schon sehr weit gediehen ist und Söhngen nicht mehr erwähnt wird. In der Freisinger allgemeinen Sakramentenlehre hieß es dazu:

> „Söhngen beantwortet die Frage nach dem Träger des wieder vergegenwärtigten Mysteriums neu: Der geschichtliche Träger des wiederhingestellten Mysteriums, dessen Träger der verklärte Herr nicht mehr sein kann, dieser geschichtliche Träger ist der mystische Leib Christi, die Kirche, freilich aber die Kirche, der Leib des Herrn nicht losgelöst vom Haupt, von Christus.
>
> Der kyrios, der das Haupt des Leibes ist, dieser verherrlichte Herr, stellt jetzt seine Heilstaten den Gläubigen dar. Sodaß die Formel die ist: Träger des Mysteriums ist der Christus totus caput et corpus. (Augustinus) Deutlicher so: das Haupt ist der Hauptträger, der Leib ist der geschichtliche Träger. Oder: Der Leib, der jetzt wir sind, der mystische Leib, nimmt jetzt die Stelle ein, die damals der irdische Leib Jesu eingenommen hat. Das Haupt aber nimmt jetzt die Stelle ein, die damals schon der gottheitliche Herr innehatte.
>
> Sodaß sich die Dinge so darstellen: Der Leib setzt den Leib fort, an ihm und in ihm geht die realitas historica des Mysteriums weiter, sowie am Haupt die actio divina. Der historische Tod hat … seinen Träger an den Gliedern gefunden: ‚allzeit tragen wir den Tod des Herrn an unserem Leibe.'"

Ebenso aufgrund der ekklesiologischen Perspektive ergibt sich gegenüber dem Freisinger Skript im Bezug auf die Realpräsenz eine Veränderung, insofern mit dem Blick auf Paulus nicht mehr von einer „dynamischen Sakramentsauffassung“[1159], sondern von einer dynamischen Fassung der Realpräsenz ist[1160] die Rede ist.

1156 Vgl. z. B.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101, 105, 109.

1157 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 112.

1158 „dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist“Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140. Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 217.

1159 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192.

1160 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 71.

Realpräsenz und Aktualpräsenz werden nach wie vor stark betont und zusammengesehen.[1161]

Die Vorlesung bietet des weiteren eine Theologie der Anamnese. Dabei betont er Text im Sinne der Studien Max Thurians deren Opfercharakter.[1162] Zugleich deutet die Vorlesung ihn in seiner dreifachen Richtung: „Die Anamnese hat zugleich einen dreifachen Sinn: Den Sinn des Zurückblickens, den Sinn der Vorausschau auf das Kommende und den Sinn der Vergegenwärtigung.“[1163]

Die Vorlesung nimmt allerdings wohl in Verbindung mit einer damals in der Luft liegenden ökumenischen und deswegen bezüglich der Eucharistielehre philosophiekritischen Geisteshaltung einen Standpunkt ein, bei der sie gewisse Details vornehmlich ontologischer Art der scholastischen Distinktionen nicht mehr interessieren. So präsentiert sich die Darstellung von der Lehre der Wesensverwandlung in vielerlei Hinsicht als neu erarbeitet. Schon nach der Interpretation von Michael Schmaus war ja das philosophische System der Transsubstantiationslehre nicht verbindlich.[1164]

Die Behandlung der Realpräsenz erfolgt unter Einbeziehung kontemporärer Studien. So verweist die Vorlesung ausdrücklich bei den Literaturangaben auf Joseph Ternus SJ[1165] und bei der Darstellung[1166] auf Carlo Colombo (1909–1991)[1167], der wenige Jahre zuvor den Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem Interesse und metaphysisch-theologischem Interesse herausgearbeitet hatte.

Von daher ergibt sich in bezug auf die Lehre von der Wesensverwandlung ein Fokus der Vorlesung, die Vereinbarkeit der kirchlichen Lehre mit der Moderne, sprich mit den Natur-

---

1161 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 67.

1162 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 128.

1163 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 48f.

1164 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941, 184.

1165 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113.

1166 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115.

1167 Dieser hatte seine Untersuchungen wie folgt veröffentlicht: Carlo Colombo, Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transsustanziazione, in „La Sculoa Cattolica 83“ Milano 1955, 89-124; ders., Ancora sulla dottrina della transsustanziazione e la fisica moderna, in „La Sculoa Cattolica 84“ Milano 1956, 263-288; ders., Bilancio provisorio di una discussione eucaristica, in „La Sculoa Cattolica 88“ Milano 1960, 23-55. Vgl. Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 185f. Die Angaben zur Bibliographie finden sich: ebendort, 185^{21}.

wissenschaften insofern darzulegen, als sie positiv aufgreifen will, daß sich für Letztere durch die Konsekration rein gar nichts ändert.

Deswegen setzt die Vorlesung beim Begriff des Zeichens an, um den Inhalt der kirchlichen Lehre zu bestimmen, was im Kontext des Sakramentes ja zunächst auch einmal naheliegt. Dabei geht die Vorlesung, sofern wir dem Text Authentizität zusprechen können, bei der Darlegung des positiven Gehalts der Transsubstantiationslehre in einigen Formulierungen zunächst in Richtung der Transsignifikationslehre, wenn es etwa heißt,

> „die Gaben" würden „[d]urch das sakramentale Wort … zu reinen Zeichen seiner Anwesenheit, die nicht mehr sich selber gehören, sondern schlechterdings in das Zeichen-Sein für seine Nähe umgesetzt sind."[1168]

Allerdings muß man bemerken, daß die Vorlesung diesen terminus technicus nicht verwendet, obwohl er bereist seit einigen Jahren unter Theologen gebraucht wurde.[1169]

Die Vorlesung bleibt auch nicht bei dieser Beschreibung stehen, sondern kommt doch noch zum Begriff der Substanz:

> „Das, was in jeder Kreatur steckt, dass sie letztlich nicht auf sich selber steht, das ist hier radikalisiert: Die Gaben sind ganz Zeichen, ganz sich selber genommen. Dadurch sind sie in ihrer Substantialität getroffen, sind sie total verwandelt und erneuert und dies, obwohl sie physikalisch-chemisch dieselben bleiben."[1170]

Insofern käme der Text höchstens einer Theorie von Thomas Sartory nahe, die Schillebeeckx bezeugt, allerdings ohne angabe einer Veröffentlichung.[1171] Auch die Vorlesung bezieht sich hier auf kein diesbezügliches Werk.

Zusätzlich muß man berücksichtigen, daß die Vorlesung die „latreutische Verehrung" der verwandelten Gaben ausdrücklich verteidigt[1172] und dabei den genannten terminus technicus beibehält, was nur dann einen Sinn hat, wenn man von einer ontologischen Veränderung ausgeht.

1168 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115.

1169 Die erste Verwendung findet sich bei J. de Bachioci. Vgl. Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180. Das Werk heißt: J. de Bachioci, Présence réelle et transsubstantiation, in Irenikon 32 (1959), 139-161. Angaben aus: Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180[8].

1170 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115.

1171 „Thomas Sartory had previously made suggestions in this direction – that the meaning and the end of the ordinary bread and wine are radically changed and, in this sense, substantially changed by consecration". Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180.

1172 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 106-113.

Es lag damals in der Luft, die Lehre von der Transsubstantiation von ihren philosophischen Implikationen zu unterscheiden, und insofern können wir die diesbezüglichen Aussagen der Vorlesung in diesem Kontext als einen damaligen Versuch Ratzingers sehen, in diese Richtung zu denken. Die lehramtliche Klärung bezüglich der eigentlichen Position der Transsignifikationstheorie erfolgte dann ja erst durch die Enzyklika Mysterium Fidei Papst Pauls VI.,[1173] noch während der letzten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Die hier im Skript dargestellte Vorlesung hat Ratzinger wohl auch als Erarbeitung seines publizierten Beitrag zu diesem Thema gedient.[1174]

Was die eben angesprochene eucharistische Anbetung in ihren verschiedenen Formen betrifft, so entwirft die Vorlesung in ihrer Apologie derselben einen grundsätzlich personalen Neuzugang, der aber weiterhin auf den dogmatischen Entscheidungen Trients basiert.

Prinzipiell wird dabei in bezug auf die eucharistischen Gaben deren Charakter als Speise betont. Bereits die Exegese der Vorlesung von Joh 6 hatte das Essen im Wechselverhältnis von und „manducatio sacramentalis“ und „manducatio spiritualis“[1175] gefaßt. Dabei ist der Vorgang des Essens der Eucharistie ein personaler Vollzug und insofern ist dort „der Akt des Anbetens eingeschlossen“,[1176] ja sie selbst ist „Teil der personalen Aufschliessung des actus edendi, der dadurch erst seine personale Dimension erhält.“[1177] Es sei nur dann illegitim, wenn „der Zusammenhang der Anbetungsfrömmigkeit mit der sumptio grundsätzlich aufgegeben würde.“[1178]

1173 Papst Paul VI, Enzyklika Mysterium fidei. Über die Lehre und den Kult der hl. Eucharistie vom 20. September 1965. Hier lesen wir:

„Non enim fas est, ut exemplo rem confirmemus, Missam quam «communitariam» dicunt, ita extollere, ut Missis quae privatim celebrentur derogetur; aut rationi signi sacramentalis considerandae ita instare quasi Symbolismus, qui nullo diffitente sanctissimae Eucharistiae certissime inest, totam exprimat et exhauriat rationem praesentiae Christi in hoc Sacramento; aut de transsubstantiationis mysterio disserere quin de mirabili conversione totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem Christi, de qua loquitur Concilium Tridentinum, mentio fiat, ita ut in sola «transsignificatione» et «transfinalizatione», ut aiunt, consistant“ AAS 57 (1965), 755.

„Peracta transsubstantiatione, species panis et vini novam procul dubio induunt significationem, novumque finem, cum amplius non sint communis panis et communis potus, sed signum rei sacrae signumque spiritualis alimoniae; sed ideo novam induunt significationem et novum finem, quia novam continent « realitatem », quam merito *ontologicam* dicimus.“ AAS 57 (1965), 766.

1174 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298.

1175 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 57.

1176 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 109.

1177 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

1178 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 109.

Auch Schmaus hatte auf der prinzipiellen Hinordnung der bleibenden eucharistischen Gegenwart auf die sumptio insistiert.[1179] Dabei ging es ihm aber weniger um die Frage der personalen Fassung der sumptio, als vielmehr um die Hinordnung der eucharistischen Speise selbst auf den Empfang. Den Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und eucharistischer Anbetung sah er in der bleibenden Gegenwart des Christus passus und der Teilhabe der Anbetung an der Opferbewegung.[1180] Insofern zeigt der Ansatz des Ratzinger-Skriptes eine vertieftere Reflexion der Frage.

Das Wechselverhältnis von „manducatio sacramentalis“ und „manducatio spiritualis“[1181] wird übrigens im Kontext von Glaube, Inkarnation und Sakrament erfaßt und erinnert somit an ein Thema aus dem Kultbegriff Augustins von Ratzingers Dissertation.

Bezüglich des Fehlens scholastische Distinktionen bei der Behandlung der Realpräsenz müssen wir noch auf einen weiteren Punkt eingehen, weil zu klären ist, welche inhaltliche Position dafür die Grundlage bildete, anders ausgedrückt, was denn die Scholastik in diesen Details als für überflüssig erachtete. Die Vorlesung rekurriert dafür auf die Wirklichkeit der Auferstehung. Insofern greift Ratzinger hier wohl einen Punkt auf, den er im Freisinger Skript wie folgt formuliert hatte:

> „Thomas ging an der Tatsache vorbei, daß Christi Leiblichkeit nicht mehr der uns faßbaren analytischen Welt angehört, sondern der ganz neuen Welt, der Auferstehungswelt, die mit der unseren gar nicht mehr zu vergleichen ist. Der Christusleib steht schlechterdings in einer anderen Seinswelt. Das Auferstanden-Sein des Herrn schließt an sich eine neue Dimensionalität ein, die als solche unserer Welt überlegen ist. Der Auferstehungsleib wird normalerweise nicht in der Ausdehungsform dieser Welt faßbar, sondern in einer Weise, die der Gegenwartsform des Geistes analog ist.“[1182]

Hier nun im Münsteraner Skript spricht er vom auferstandenen Herrn als dem,

> „der die Beschränkung der sarx, der geschichtlichen Grenzziehung gesprengt und die Kraft hat, sich allerorten zu gewähren, mit Seiner ganzen Fülle real anwesend zu sein für das Du der Menschen.“[1183]

Er begründet dies in einem wiederum ökumenischen Interesse, das von ihm als an der Ubiquitätslehre Luthers für richtig Erkannte in die Synthese zu integrieren:

1179 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 206. Vgl. auch 202.

1180 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 205.

1181 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 57.

1182 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 199.

1183 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

„Insofern ist hier ein Kern der Ubiquitätslehre als richtig erwiesen: Der Herr, der als Auferstandener die Grenze des geschichtlichen Existierens überwunden hat, kann sich gewähren, wann und wo er will.“[1184]

Es ist allerdings auch auffallend, daß auch andere in der scholastischen Behandlung übliche und im Freisinger Skript noch präsente Detailfragen nicht behandelt werden, so etwa jene explizite Darstellung von „sakramentale[r] Opfergabe“ und „sakramentale[m] Opferpriester“[1185]. Der Tendenz nach möchte der Text in der Kommunion zwischen Priester und Gläubigen keinen Unterschied machen, wobei er sich hier hauptsächlich gegen „ein Zweiklassensystem“[1186] wendet und nicht notwendigerweise das Unterscheidende der Kommunion des Zelebranten leugnet.[1187]

Dies alles jedenfalls könnte auch damit zusammenhängen, daß die Mysterientheologie nach wie vor stark präsent ist und die Scholastik im Skript insgesamt zurückdrängt. Die Mysterientheologie hat eine eindeutige Nivellierung des ministerialen Priestertums zur Folge.[1188] Formulierungen wie „Hier wird der ganze Kern dessen, was am Kreuze geschah, gegenwärtig“[1189] deuten eindeutig auf die Mysterientheologie hin.[1190]

Interessant ist auch, wie eindeutig die Vorlesung den Unterschied zwischen reformatorischer Auffassung und katholischer Eucharistielehre als ein gnadentheologisches Problem erkennt, indem er herausstellt, wie „Luther“ in der Meßopferlehre „einfach die Leugnung der Gnade, die Revolte der menschlichen Eigenmacht, den von Paulus bekämpften Rückfall in das Gesetz“[1191] ausmacht. Dieses Problem sucht er bei seiner Darstellung des Opferbegriffs

---

1184 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 117.

1185 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 219.

1186 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 105.

1187 Eine gewisse bevorzugte Stellung bei der Kommunion sub utraque haben sogar nicht zelebrierende Priester nach der Liturgiereform. Vgl. dazu: Missale Romanum Edito typica tertia 2002, Grundordnung des römischen Messbuchs, Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), Arbeitshilfen, Nr. 215. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (hg.), Bonn 2007, Nr. 283 a., S. 123.

1188 Vgl. dazu Johannes Nebel, Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie „Das Werk“, 49f.. Johannes Nebel, „Vi ordinationis“ – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums, in Forum katholische Theologie 21 (2005), 254-286, für die Auseinandersetzung mit Odo Casel besonders 267ff.

1189 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 143.

1190 Vgl. Schilson über Casel: „Dem kultischen 'Mysterium' eignet daher zunächst – und darauf kommt es Casel offenbar an – die eigentümliche Kraft, ein an sich vergangenes göttliches Heilsgeschehen, nämlich das Sterben und Auferstehen einer Gottheit, seinem 'Kern' nach im symbolischen Handeln wirklich gegenwärtig werden zu lassen, so daß der einzelne hier und jetzt daran Anteil haben kann.“ Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels, „Tübinger Theologische Studien 18“, Mainz 1982, 261f. Und vgl. in den Skripten zu den Ratzingervorlesungen selbst die Theorie Söhngens: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

1191 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121.

hauptsächlich zu entschärfen, als er das Meßopfer als sacrificium relativum stark betont und ihn hauptsächlich als „T e i l h a b e der Kirche an dem einen Kreuzesgeschehen“[1192] zu fassen sucht.

In dieser Vorlesung widmet sich Ratzinger - dem Zeugnis der Mitschrift gemäß - am Rande auch einem Detail, das er bereits im Rückblick auf den Eucharistischen Weltkongreß in München von der an ihm laut gewordenen Kritik aufgegriffen hatte: der Frage nach dem Schönen in der Liturgie. Beide Male gibt er dabei Ansatzpunkte für eine kultische Ästhetik. In dem Beitrag über den Münchener Kongreß verwies er, wie wir gesehen hatten, auf einen kontroverstheologischen Punkt, daß nämlich katholischerseits „das Sakrament des Fleisches und Blutes Christi nie bloß als »Abendmahl«, sondern allzeit auch schon als »Eucharistia«, als danksagende Lobpreisung verstanden“ wurde und dies Verständnis „mit dem Gestus der Verherrlichung immer schon grundsätzlich die Tür aufgetan hat für die kultische Schönheit.“[1193] Hier nun ist der Ansatzpunkt insofern weitergeführt, als der Blick in die Eschatologie[1194] geweitet wird. Beide Male verweist er dabei auf die Polarität von Freude und Kreuz, der eine liturgietheologische Ästhetik gerecht werden muß.[1195]

Ein kleines Detail sei noch erwähnt: In Skript 42 stießen wir auf die Formulierung „corpus sacramentale“,[1196] wo Skript 60 in der Parallelstelle von „eucharistiche[m] Geschehen“[1197] spricht.[1198] Hier nun wendet er diesen Begriff wieder auf die Eucharistie an, so daß er sicher authentisch von ihm verwendet worden ist.“[1199]

1192 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 141.

1193 Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik, in JRGS 7/1, 70.

1194 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 24.

1195 Vgl.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 24.

1196 Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

1197 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

1198 Vgl. auch Skript 41: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192

1199 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 7.

2.3.4 Münster SS 1965, Ekklesiologie

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter unter „Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe)“ archiviert.[1200] Der Text selbst trägt die folgende Überschrift und Bemerkung:

„JOSEPH RATZINGER SS 1965 EKKLESIOLOGIE Münster

Private, von Prof. Ratzinger nicht durchgesehene Nachschrift der Vorlesung. Nur für den Privatgebrauch."[1201]

Die Vorlesung läßt in ihrer groben Gliederung keine scholastische Einteilung erkennen, allenfalls gewisse Einflüsse. Dies läßt sich auch dadurch erklären, daß die Ekklesiologie in der neuscholastischen Tradition eher apologetisch[1202] bzw. dann fundamentaltheologisch behandelt wurde und im 20. Jahrhundert eine gewaltige Entwicklung erlebte, die noch einmal durch das II. Vaticanum gesteigert wurde.

Das Skript ist nach Paragraphen durchgängig gegliedert. Vor jedem Paragraphen finden sich ausführliche Literaturhinweise. Die Sorgfältigkeit des Skriptes wird auch wie schon beim Münsteraner Skript über die Eucharistielehre durch zahlreiche genaue Fußnoten untermauert. Griechische und Hebräische Begriffe sind oft in den entsprechenden Buchstaben von Hand in das Skript eingefügt. Die Seitennummerierung ist handschriftlich erfolgt.

In der Freisinger Eucharistievorlesung von 1956/57 fanden wir den Hinweis auf zwei Paragraphen der Ekklesiologie, die als wichtig für die Kulttheologie erachtet wurden. Es handelt sich um „§ 4: „Die Entfaltung des Kirchenbegriffs bei den Vätern“ und § 5: „Die Ekklesiologie Augustins und ihr mittelalterliches Mißverständnis.“ Schon ein erster Blick auf die Gliederung der Münsteraner Vorlesung von 1965 gegen Ende des II. Vatikanischen Konzils zeigt, daß diese Vorlesung völlig überarbeitet ist und deswegen die Hinweise aus Freising nur noch begrenzt angewendet werden können. In seiner Autobiographie schreibt er über

---

1200 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten.

1201 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, Deckblatt.

1202 Auf die Position des Traktates „Über die Kirche“ innerhalb der Theologie geht das Skript übrigens auch selbst ein. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 99.

diese Zeit, daß sie massive Umbrüche im Verständnis der Kirche gebracht habe wie „die Idee einer kirchlichen Volkssouveränität, in der das Volk selbst bestimmt, was es unter Kirche verstehen will, die ja nun ganz deutlich als Volk Gottes definiert schien.“[1203] So ist es verständlich, daß einerseits durch den stark ekklesiologischen Schwerpunkt des Konzils selbst und andererseits durch die vielen Mißverständnisse die Darlegung der Ekklesiologie so stark überarbeitet wurde.

Wir beschränken und bei unserer Untersuchung nun auf die folgenden Punkte, die zum Teil noch die Hinweise aus dem Freisinger Skript berücksichtigen, zum Teil aber schlicht auf die Punkte eingehen, die von liturgietheologischer Relevanz sind. Dies sind die folgenden:

§ 1 Einführung in die gegenwärtige Fragestellung

§ 3 2 d) Das letzte Mahl Jesu und die Kirche

§ 4 Grundbegriffe urkirchlichen Selbstverständnisses

A) Die Begriffs- und Bildgruppe Volk Gottes

I. Begriff der Ekklesia

1. Die griech. und atl Grundlage

2. Der ntl. Wortgebrauch

a) Ekklesia als gottesdienstliche Versammlung[1204]

§ 4 B) I. 2 c) Die kultische Gedankenreihe [sc. des Leib- Christi-Begriffes in den Paulusbriefen, Anm. S.C.]

§ 5 Die geschichtliche Metamorphose des Kirchenbegriffes[1205]

§ 10 Wesen und Existenz des geistlichen Amtes[1206]

§ 11 Die doppelte Fragestellung [sic!, gemeint: Infragestellung] der röm. kath. Amtsgestalt durch die östliche und reformatorische Christenheit[1207]

§ 16 Die Kollegialitätsidee auf dem Vat. II.[1208]

[1203] Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart [2]1998, 136.

[1204] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, Inhaltsverzeichnis am Ende.

[1205] So die Formulierungen im Inhaltsverzeichnis.

[1206] So die Formulierungen im Inhaltsverzeichnis.

[1207] So die Formulierungen im Inhaltsverzeichnis.

[1208] So die Formulierungen im Inhaltsverzeichnis.

§ 1 Einführung in die gegenwärtige Fragestellung

Auch hier berücksichtigen wir nur das, was die Theologie der Liturgie, wenn auch im weiteren Sinne, betrifft. Die Einleitung der Vorlesungsmitschrift zur Ekklesiologie bietet einen Überblick über die Theologiegeschichte, wie sie sich nach der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert hinein entwickelt hatte. Dabei versteht das Skript die Ekklesiologie der Gegenwart und die ekklesiologische Bewegung als Ergebnis der Fragestellungen der Romantik und Restauration.[1209]

Bezeichnend für die Romantik seien „die Aufdeckung von G e s c h i c h t e, von L e b e n und E n t w i c k l u n g“[1210] sowie „die Sehnsucht nach der G e m e i n s c h a f t“.[1211]

Diese Charakterisierung ist für unseren Kontext insofern erwähnenswert, als der Text alle kirchlichen Bewegungen der damaligen Zeit, als auch die liturgische, auf dem geistigen Boden der Romantik verortet.[1212] Auch wenn der Text nicht weiter auf die liturgische Bewegung eingeht, ist damit zumindest einmal ein hermeneutischer Schlüssel für deren Verständnis gegeben: Sie ist eine Bewegung im Zuge der Spätromantik mit existentiellem und gemeinschaftlichem Schwerpunkt.

§ 3 Die Botschaft Jesu und die Kirche

2. Das Selbstbewußtsein Jesu und die Kirche

d) Das letzte Mahl Jesu und die Kirche[1213]

Als kommentierte Literaturangaben für diesen Paragraphen finden wir:

> „LThk Artikel ‚Kirche‘ (R. Schnackenburg)
> RAC ‚‘ ‚Ekklesia‘ (Linton)
> Kittel Th w III S 503-539, ‚Ekklesia‘ (K.L. Schmidt)
> Monographische Arbeiten:
> F. Kattenbusch, der [sic!] Quellort der Kirchenidee, in Harnack-Festgabe 1921, S. 143-172
> N.A. Dahl, Das Volk Gottes, oslo [sic!] 1941 (etwas unübersichtlich geschrieben, aber ausserordentlich materialreich)

1209 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 1.

1210 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 1.

1211 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 2.

1212 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 2.

1213 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47.

W.G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Zürich 1943 (Diese Arbeit vertritt die These, dass Kirche sich von der Auferstehung her verstanden habe und darum mit dem vorösterlichen Jesus nichts zu tun haben könne. – Einseitig, aber lehrreich).

A. Oepke, das [sic!] neue gottesvolk [sic!], Gütersloh 1950 (sehr belehrend und in dieser umfassenden Schau einzigartig).

‚Ein Buch von der Kirche', hgg. von schwedischen Theologen unter anderen von Aulen, Nygren usw. Göttingen 1951

Aufsätze:

Karrer-Festschrift: Begegnung der Christen hgg. von Cullmann und Roesle, 1959, besonders die Beiträge von E. Fincke und Vögtle.

Vögtle, das [sic!] öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung, Freiburg 1951."[1214]

In diesem Abschnitt präsentiert das Skript in zusammenfassender Weise einige exegetische Ergebnisse, die zum Großteil im Eucharistieskript ausführlicher zur Geltung kamen. Der vorliegende Text faßt vieles davon knapp und präzis zusammen.

Zunächst wird die „Mahlgemeinschaft Jesu mit den Jüngern"[1215] behandelt.

Mit Blick auf Ex 12, Ex 24, Jer 31 und Is 53 stellt er dann fest:

„In diesem Ineinander der 4 theologisch so umfassenden Grundtopoi alt. Theologie ist zusammenfassend ausgesagt, dass im Leben- und Todesdienst Jesu der Sinn des atl. Kultes zur Erfüllung kommt, dass das Ganze, was dort gemeint war, der Tempeldienst mit dem ganen [sic!] Bundesritual, hier in seinem Leben und Sterben zu seinem eigentlichen Sinn kommt. Er ist das Passahlamm, der Gottesknecht, der für die Vielen stirbt. In diesem sich-Hingeben Jesu kommt das Bundesgeschehen vom Sinai neu und endgültig wieder zum Vollzug. Es wird deutlich, dass in diesem Augenblick wieder ein neuer Bund, eine neue Einheit von Gott und Mensch gestiftet wird, dass ein neues Volk entsteht."[1216]

Weiterhin ist der Mahlcharakter des Geschehens stark im Vordergrund. So erscheint

„Kirche … als die weitergehende Tischgemeinschaft dessen, der als der Auferstandene verborgen mit ihnen [sc. den Seinen, Anm. S.C.] weiterhin zu Tische sitzt."[1217]

Interessant nun und in dieser Betonung neu ist der Gesichtspunkt, im „Abendmahl" nun „de[n] eigentliche[n] Quellort der Realität Kirche" zu sehen, wodurch dieses deren „Grundgestalt" wird, „in der sie wesentlich weiterbestehen muss".[1218]

Bei all dem werden

[1214] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 33.

[1215] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47.

[1216] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 48.

[1217] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 48.

[1218] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

„die Grundkomponente des Alten Bundes, die Idee des Israels Gottes, des Passah und des Gottesknechtes neu aufgegriffen und verwandelt in das Lebens- und Todesgeheimnis Jesu einbezogen“.[1219]

In dieser Weise vollzieht sich die Kirche und sie selbst „ [ist] die konkrete Gestalt der Aneignung dieses Lebens- und Todesgeheimnisses Jesu Christi.“[1220]

§ 4 Grundbegriffe urkirchlichen Selbstverständnisses

Als Literaturangaben zu Paragraph 4 finden sich im Skript:

„Lit. siehe §3

R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament. Frbg 1961

L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, Göttingen 1962 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. I Lieferung A)“[1221]

A) Die Begriffs- und Bildgruppe Volk Gottes

I. Begriff der Ekklesia

1. Die griech. und atl Grundlage

Das Skript widmet sich hier der Herkunft des Begriffs ekklesia, wobei einerseits die griechischen und andererseits die alttestamentarische Ursprünge dargestellt werden. Beides hat kulttheologische Bedeutung. Im Bereich des antiken Griechenland besteht der Sinn der Volksversammlung in der „Selbstverwirklichung des antiken Staates“, die an sich nicht religiös gewesen sei. Allerdings wird auf den religiösen Charakters des profanen Staates in der Antike verwiesen: „Ihm ist das Ineinander von politischem Dasein und religiös kultischer Existenz wesentlich.“[1222]

In Israel gab es die Volksversammlung, „um auf das Wort Gottes zu hören und von ihm sich Wegweisung geben zu lassen.“[1223]

1219 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

1220 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

1221 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 51.

1222 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 55.

1223 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 55.

2. Der ntl. Wortgebrauch

a) Ekklesia als gottesdienstliche Versammlung[1224]

Der in diesem Unterpunkt behandelte kultische Charakter der kirchlichen Zusammenkunft wird damit begründet, daß

> „die Christen keine Politik mehr zu machen haben, sondern ein neues eschatologisches Volk sind, das mit keiner irdischen Nation zusammenfällt“[1225].

Für den Wortgebrauch von ekklesia als „Kult-, Gemeindeversammlung“[1226] verweist der Text auf:

1 Kor 14,34, Apg 5,11; 15,22

Das Resümee lautet: „Ekklesia ist zunächst die Kirche im Vollzug, in ihrer Realisierung als gottesdienstliche Gemeinschaft.“[1227]

An anderer Stelle erscheint als allgemeinste Umschreibung von von Ekklesia, es sei „d[ie] Gottesidee des eschatologischen Volkes“[1228].

Das Skript stellt als Befund des neutestamentlichen Sprachgebrauchs heraus, „daß Ekklesia bald die Kultgemeinde meint, bald die Ortsgemeinde, bald die Gesamtkirche“.[1229] Unter Verweis auf die Studien von Albert Schweitzer[1230] und R. Sohm.[1231] stellt es den Vorrang der Gesamtkirche heraus.[1232] Der Text fragt dabei nach der „innere[n] Einheit, die das Eigentli-

---

1224 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 57.

1225 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 57.

1226 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 57.

1227 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 57.

1228 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

1229 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 58.

1230 Der Text gibt dazu an: A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930), 104f. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 59.

1231 Der Text liefert keine weiteren Angaben. Ratzinger bezieht sich aber wohl auf Rudolph Sohm, Kirchenrecht 2 Bände, München 1923. Näheres zum historischen Vorrang der Gesamtkirche findet sich in: Rudolph Sohm, Kirchenrecht. Band I. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, Neudruck ^{2}1970, 21f. Dabei ist aber zu beachten, daß der Protestant Sohm durch die feste Herausbildung kirchlicher Ämter „die pneumatische Kirche des Paulus in eine Rechtskirche transformiert“ sieht. Er wendet sich gegen diese als „Frühkatholizismus“ gebrandmarkte Entwicklung. Karl-Heinz Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg ^{2}2012, 154.

1232 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 58f.

che des ursprünglichen Kirchenverständnisses erhellen kann“[1233]. Dieses alle Bedeutungen verbindende ursprüngliche Kirchenverständnis definiert das Skript wie folgt:

> „Die eine universale Kirche tritt an den verschiedenen Orten (Jerusalem usw.) in Erscheinung und aktualisiert sich dort wiederum jeweils in der Gemeindeversammlung, in der Kultversammlung.
>
> Es handelt sich also um jeweils drei Realisierungsstufen einer einzigen Größe. Die eschatologische Idee Gottes, das neue Gottesvolk verwirklicht sich an den einzelnen Orten und aktualisiert sich dort wieder im Zusammenkommen der Gemeinde, die die dichteste Verwirklichungsform von Kirche ist, an der wir am meisten ablesen können, was Kirche meint.“[1234]

Dies bezeichnet das Skript als „theologische Komponente der Einheit“, der er als eine weitere, aus der Christologie abgeleitet hinzufügt, nämlich die Teilhabe an dem einen Herrn durch das Hören seines Wortes und das Essen des einen Brotes.[1235] Daraus folgert er:

> „Von daher ist die Eucharistie immer als sacramentum unitatis erfahren und empfangen worden, und es war immer bewußt, dass eine auch noch so kleine Gemeinde, wenn sie Eucharistie feiert, in die Einheit der ganzen Kirche hineintritt und die ganze Kirche mit in ihr versammelt ist. Von daher ist auch die konkrete Gestalt des römischen Kanon verstanden: Wenn im ‚Communicantes‘ und ‚Nobis quoque peccatoribus‘ die grosse Schar der Heiligen aufgeboten wird, wenn in den Mementogebeten die Lebenden und Verstorbenen genannt werden, zeigt dies, das die Eucharistie nicht nur Seelenstärke für die Anwesenden ist, sondern dass hier in Wirklichkeit das Hineinstreten [sic!] in die eine eschatologische Gottesidee vorliegt. Indem sie damit in die konkrete Einheit des Herrenleibes hineintritt, indem die ganze Kirche anwesend ist, steht auch die verlorenste und verlassenste Gemeinde mit allen, die mit ihr glauben, im Wort des Herrn, empfängt mit allen den Leib des Herrn und kommuniziert mit ihnen im einen Leib.“[1236]

Die neue Kultversammlung Gottes unterscheidet sich von Israel, insofern sie nicht mehr gebunden ist an die Blutsverwandtschaft und an den Tempel.[1237]

3) Das christologische Element im Volk-Gottes-Begriff

Der Text betont, daß sich der Volk-Gottes-Begriff des AT durch das NT verändere. Deswegen sei es wichtig, zu kennen, was er im AT bedeute und man muß erkennen, wie er sich verändere.[1238] Diese Veränderung charakterisiert das Skript als eine „christologische Verwandlung“[1239], wie sie auch für das Verständnis des Kultes aufgewiesen worden sei. Der

---

1233 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 58.

1234 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60. Der Text zitiert im Anschluß einen bestätigenden Text von Rudolf Bultmann, Kirche und Lehre im NT, in: Glauben und Verstehen I (1954^{2}), 165.

1235 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

1236 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60f.

1237 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 61.

1238 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 62.

1239 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 63.

Text widmet sich nun zwei Mißverständnissen, die von unserem Thema zu weit wegführen. Interessant für unseren Kontext ist dann nochmals die prägnante Zusammenfassung:

> „Wenn die Urchristenheit sich Ekklesia nennt, versteht sie sich damit durchaus als das neue Volk Gottes, als das endzeitliche Israel, das seine Einheit vom erhöhten Herrn her empfängt und sich in der Gemeindeversammlung realisiert, in der der erhöhte Herr durch sein Wort und die eucharistische Mahlgemeinschaft unter die Seinen tritt und sie mit sich vereint.“[1240]

Das Skript weist auf dieser Grundlage eine innere Kontinuität der Urchristen zum Herrn auf,

> „denn in der Setzung der 12 war der Volk-Gottes-Gedanke angeklungen, in den Mahlgemeinschaften des Herrn, die sich im Abschiedsmahl verdichten, ist zugleich angeklungen, dass sie von der Tischgemeinschaft mit ihm von ihm her ihr konkretes Sein als Volk Gottes gewinnen sollten.“[1241]

II. Die verschiedenen anderen Bildworte für Kirche

1. Allgemeines[1242]

Der Text verweist hier auf jene Bildworte, die die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums für die Umschreibung des Geheimnisses der Kirche verwendet. Dabei erscheinen die „Bilder Haus Gottes und Braut“ als „der Sache nach Abwandlung des Volk-Gottes-Gedankens“, wobei sie „eine neue Dimension hinzufügen, einerseits einen Ausgangspunkt für die kultische Idee“ und „andererseits einen Ausgangspunkt für die Liebesidee“.[1243]

Den Ausgangspunkt für die kultische Idee vertieft der nächste Abschnitt.

2. Haus Gottes[1244]

Der Text verweist auf die folgende Literatur:

> „Y. Congar, Le Mystêre du Temple, Paris 1958 deutsch: Das Mysterium des Tempels, Salzburg 1960
> J. Ratzinger, LThK V, 32f ‚Haus Gottes‘"[1245]

1240 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 65.

1241 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 65.

1242 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 66.

1243 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 69.

1244 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 69.

1245 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 69.

Der Text nennt zunächst die verschiedenen Wortbedeutungen von „Haus“ und „Haus Gottes“. Dabei kann „Haus Gottes“ im NT – und dies ist für unseren Kontext wichtig – u.a. meinen

> „die Gemeinde der Glaubenden, die Kirche …, die nun als Haus Gottes, als Tempel Gottes erscheint und so als Aequivalent [sic!] zum bisherigen Tempel dasteht, in dem Israel seinen Gott verehrt und zugleich seine Nähe erfahren hatte.“[1246]

Hierin sieht das Skript eine Umwandlung dessen, was „Kult und Nähe Gottes“[1247] überhaupt bedeutet. Als weitere biblische Begründung dieser Transformierung wird das Rätselwort über die Tempelzerstörung und den Wiederaufbau angeführt. Der Text faßt die Bedeutung dieses Wortes wie folgt zusammen:

> „War bislang die einzige legitime Kulturstätte [sic!, wohl gemeint: Kultstätte, Anm. S.C.] der Menschheit der Tempel Jerusalem [sic!], so ist jetzt an seine Stelle der Leib Jesu bzw. Jesus selbst getreten, ist [sic!] nun der einzige Ort der Zugänglichkeit Gottes für die Menschen. Christus ist der Ort, an dem Gott den Menschen zugänglich geworden ist, durch den hindurch die Menschen in das Zusammensein mit Gott treten. Er ist die ἀλήθεια, die für uns offen gewordene Wirklichkeit Gottes, in die hinein uns der Geist der Wahrheit τὸ πνεῦμα τὴς ἀληθείας durch Wort und Sakrament stellt.“[1248]

Dadurch verändert sich auch die Bedeutung des Kirchengebäudes. Dieses „ist hingeordnet auf den Selbstvollzug der Gemeinde als lebendiger Leib Christi“ und „hat die Funktion beständig das Phänomen der Gemeinde Gottes zu repräsentieren“.[1249]

All diese Gedanken verbindet der Text noch ausdrücklich mit der Leib-Christi-Theologie, wobei gilt:

> „Das Haus Gottes ist der auferstandene Herr, der zur Rechten des Vaters sitzende Mensch Jesus Christus, der eins ist mit Gott. In der Vereinigung mit ihm vollzieht sich der wahre Kult der Menschheit im Leibe Christi, der als der wahre Tempel erscheint.“[1250]

Derselbe Paragraph

B) Das paulin. Verständnis der Kirche als Christusleib

I. Leib-Christi-Begriff in den Paulusbriefen

2. Die tragenden Motive des Leib-Christi-Gedankens

[1246] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 69.

[1247] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 70.

[1248] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

[1249] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

[1250] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

c) Die kultische Gedankenreihe[1251]

Die Ausführungen dieses Abschnitts beziehen sich auf 1 Kor 10,14-22, 1 Kor 12 und Röm 6,1-2. Ausgangspunkt ist dabei die Frage nach der Begründung davon, daß „Christus … als der Stammvater und die umgreifende Einheit der neuen Menschheit verstanden“[1252] werden kann.

Hier findet sich eine rein biblische Herleitung, während das Freisinger Skript von 1956/57 noch von den Kirchenvätern und in bezug auf ihre Christologie mit ihrer Vorstellung von der Kollektivinkarnation[1253] sowie dem Urmenschmythos der Antike ausgegangen war.[1254] In der vorliegenden Fassung von 1965 erfolgt also nun wie bereits im Eucharistieskript von 1963[1255] eine Herleitung zum Topos Christus als Stammvater aus der Heiligen Schrift, und dies unter gänzlichem Absehen von den Kirchenvätern. Diesmal werden sogar auch die Unterschiede des biblischen Denkens zum allgemein antiken aufgezeigt.[1256] Die neue Einheit mit dem neuen Stammvater Christus wird prinzipiell gemäß dem Skript ermöglicht durch das „Doppelereignis des Glaubens und der Liebe“.[1257] Dadurch „ordnet man sich in diesen Logos und in die Agape die er selbst ist ein.“[1258]

Als „Konkretisierung von Glaube und Liebe“, näherhin „sakramentale Konkretisierung“ sind „Taufe und Eucharistie“ anzusehen.[1259] Taufe ist dabei „als ein Vorgang der Entwurze-

---

1251 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83.

1252 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83.

1253 „Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Kollektivinkarnation. So wie Adam nicht einfach ein Individuum war, sondern die Ureinheit des Menschengeschlechtes, so hat Christus gleichsam den Adam, dh. Die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale ‚Mensch‘, in sich hineingenommen.“Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

1254 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 32f.

1255 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139.

1256 „Für das bildhaft-anschauliche Denken des AT ist der Stammvater nicht nur der Erste in einer Reihe, hinter dem die anderen herkommen, sondern die Einheit des Ganzen, der das Ganze schon realiter umgreift und trägt. Das AT hat ja nicht wie die Griechen Allgemeinbegriffe gebildet, den Begriff Mensch, Tier usw., sondern es hat sich gleichsam k o n k r e t e Universalien geschaffen. Es kennt nicht den Menschen als abstrakten Begriff, sondern es kennt den Adam, der in seiner Vorstellung einer ist und doch nicht nur einer, sondern die Realität des Ganzen meint. Der Stammvater ist in gewissem Sinn, was wir ein Universale concretum nennen müssten.“Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 82.

1257 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83.

1258 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83.

1259 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84.

lung aus dem blossen Privatsein heraus“[1260] verstanden, womit die interessante Bemerkung verbunden wird: „Unsere Existenz wird in einen neuen Zusammenhang hineingeopfert.“[1261] Bei der „Eucharistie … wird das Ursprungsgeschehen der Taufe … festgehalten und je neu konkretisiert.“[1262]

So kommt der Text zu einer prinzipiellen Fassung der Eucharistietheologie unter Korrektur mancher Frömmigkeitshaltung:

> „Hier eröffnet sich, was ursprünglich christlich mit Eucharistie gemeint ist: dass Eucharistie nicht eine individuelle Mystik besagt, in der der Einzelne mit seinem Seelengast zusammenkommt, sondern dass Eucharistie gerade die Hineinassimilierung in den offenen Raum des einen neuen Menschen ist und dass sie communicatio untereinander besagt, indem sie die Kommunikation herstellt mit dem, der die Trennmauern zwischen den Menschen abgetragen hat. … So wird sichtbar, was Kirche, Leib Christi heisst: Gestaltet-Werden in eine Mitte, Zueinanderkommen der Menschen. Hier sind wir am eigentlichsten Sinn des paulinischen Leib-Christi-Gedankens. Paulus sagt nicht corpusChristi [sic!] mysticum, sondern spricht einfach vom Leib Christi, dessen Geheimnis sich konkret zuträgt in der Tischgemeinschaft der Christen, indem sie den sichtbar gewordenen Herrn empfangen und so selber am Leib des Herrn vereint werden.“[1263]

Der Text verweist dafür auf die Paulusauslegung Eduard Schweizers.[1264] Hieraus nun leitet der Text „de[n] dynamische[n] imperativische[n] Charakter“ ab, „den diese Benennung der Kirche als Leib Christi hat“[1265]. Diesen präzisiert er wie folgt: „[D]enn der Leib Christi, der uns in der Eucharistie begegnet, ist durch die Einsetzungsworte gekennzeichnet, als der Herr, der für uns da ist … als die hingebende Realität Christi“[1266]. Deswegen bedeutet der Empfang der Kommunion „nichts anderes als das Hineintreten in das Für-Sein Jesu Christi.“[1267]

In der sich anschließenden Zusammenfassung des gesamten paulinischen Befundes, die wir noch kurz anführen, wird die paulinische Lehre vom Leib Christi beschrieben als „etwas …, was im ganzen AT nichtanwesend ist, nämlich die neue christologische Dimension, durch

---

1260 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84.

1261 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84. Die Literaturangabe verweist hier über Röm 2 in der Fußnote auf Heinrich Schlier, Die Zeit der Kirche (^{3}1962) 107-129.

1262 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84.

1263 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84f.

1264 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85, unter Verweis auf ThWNT VII, 1066-1070.

1265 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

1266 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

1267 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

die der ntl. Volk-Gottes-Begriff wesentlich den alttestamentlichen überschreitet.“[1268] Prägnant formuliert der Text hier: „Taufe ist der Weg in die Eucharistiegemeinschaft, Eucharistiegemeinschaft ist das Zusammenkommen der Getauften zur Verwirklichung dessen, was sie sind“[1269] und er weist u.a. die ekklesiologischen Konflikte auf, die sich ergeben, wenn „Taufgemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft nicht mehr zusammenfallen.“[1270] Aber die Behandlung dieses Feldes sowie anderer Konsequenzen sprengt den Rahmen unserer Untersuchung.

§ 5 Die geschichtliche Metamorphose des Kirchenbegriffes[1271]

Als Literaturangaben zu diesem Paragraphen verzeichnet das Skript:

> „H. de Lubac, Corpus Mysticum, Paris [2]1949
> J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954
> J. Ratzinger, Wesen und Grenzen der Kirche, in: K. Forster, Das 2. Vatik. Konzil, Würzburg 1962, S. 49-68“[1272]

Hierin begegnet uns ein Themenkomplex, der bislang in allen von uns untersuchten Ekklesiologieskripten zu entsprechenden Vorlesungen Ratzingers einen wichtigen Schwerpunkt gebildet hat. In unserer Untersuchung soll nur das angeführt werden, worin sich die Münsteraner Vorlesung von den anderen unterscheidet bzw. das, was sie neu in die Thematik einbringt, und was von kulttheologischem Interesse ist.

Der Ansatz ist bei dem vorliegenden Skript schon einmal ein anderer als zuvor. Setzte die Behandlung der Patristik bislang mit der Inkarnation als assumptio hominis ein, so ist der Zugang nun der Begriff der „communio, der κοινωνία“[1273] bzw. der „communio sanctorum“.[1274] Die Bedeutung dieser Begriff wird dabei im Sinne der Väter gefaßt als „Gemeinschaft in den heiligen Realitäten, letztlich in der hl. Realität des einen gemeinsamen Tisches“ und als „Gemeinschaft mit Christus“, ja „als personale Gemeinschaft derer, die vom

---

1268 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 86f.

1269 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 86.

1270 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 86.

1271 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 87.

1272 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 87.

1273 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

1274 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

Herrn her geheiligt sind.“[1275] Im Ergebnis stellt der Text eine darin gelegene „Vertikale“ heraus, „dass Kirche letzten Endes dazu da ist, um Anbetung zu vollziehen“ und

> „die Horizontale, dass dieser Gottesdienst immer nur in der Kommunikation der Menschen miteinander geschieht und also ganz wesentlich auch als Menschendienst erfolgt, in der Agape, die das Zueinander der Menschen und ihr brüderliches Dienen ganz wesentlich zum Inhalt hat.“[1276]

Prägnant formuliert er:

> „Das Wort Leib Christi ist für die Väter zugleich die Telegrammchiffre für den zentralen Inhalt des christlichen Gottesdienstes gewesen, um den die Kirche kreist, der die Kirche auferbaut als ein Gefüge von Gemeinschaften um den Tisch Jesu Christi.“[1277]

In einer vorsichtigen ersten Kommentierung dieses Aspektes der Vätertheologie sieht das Skript „[e]inerseits … eine positive, sachgerechte Aneignung des biblischen Grundbefundes“ und „andererseits“ in der „Zuspitzung auf die Eucharistiefeier … eine gewisse Verengung“.[1278]

Das Skript behandelt nun die Veränderung des Kirchenbildes im Mittelalter, die auch bereits in den entsprechenden Vorgängerskripten thematisiert worden war. Die bislang erfolgte Darstellung der „geschichtlichen Verwirklichung des Leibes Christi“ im „sakramental-ethischen Weg“[1279] wird nicht mehr separat vom obigen Punkt behandelt.

Die Darstellung erfolgt dabei gegenüber dem vermutlich 1960 zu datierenden Skript aus Bonner Zeiten[1280] etwas detaillierter und differenzierter, wobei insbesondere auf die von Henry de Lubac herausgearbeitete Veränderung der adjektive „mysticum“ und „verum“ beim Leib-Christi-Begriff eingegangen wird.[1281] Die differenziertere Darstellung von 1965 gegenüber der mehr summarischen von 1960 geht z. B. nicht nur auf die Veränderung der Wortbedeutung ein, sondern auch auf die Einfügung des Wortes „mysticum“ überhaupt in Zusammenhang mit dem Leib Christi. Dadurch kann das frühe Mittelalter in Kontinuität zur frühkirchlichen Liturgieauffassung gesehen werden:

1275 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

1276 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 89.

1277 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 89f.

1278 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 90.

1279 Vgl. z. B.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 62.

1280 Vgl. z. B.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 66-70.

1281 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 93.

> „So kommt mit dem ersten Wortsinn mit dem ‚corpus mysticum' in die Geschichte eintritt, durchaus noch in aller Deutlichkeit der untrennbare Zusammenhang von Eucharistie und Kirche zum Vorschein. Die Eucharistie ist der mystische, sakramentale Leib, der dazu da ist, die Menschheit zum realen Leib Christi zu verwandeln. … In dieser frühmittelalterlichen lateinischen Theologie war der Zusammenhang von dynamischer Ineinanderordnung von Eucharistie und Kirche höchst lebendig."[1282]

Erst als Folge des ersten Abendmahlstreites erfolgte dann langsam die Verschiebung, denn „überall, wo der eucharistische Realismus gefährdet geglaubt wird, wird man vorsichtig."[1283]

Der Text beschreibt weiterhin die schon aus den Vorgängerskripten bekannten Punkte über die Konsequenzen dieser neuen Sicht in bezug auf die Eucharistie[1284] und „[d]ie Einbeziehung des populus carnis in den Kirchenbegriff"[1285] , aber ein wenig ausführlicher als bisher.

Einer weiteren Differenzierung sind übrigens zwei Nachträge gewidmet, die das Skript zur Behandlung der mittelalterlichen Entwicklung bietet. Der erste Nachtrag würdigt den hl. Thomas von Aquin. Im Gegensatz zu allen bislang behandelten Vorgängerskripten erfolgt die Würdigung an dieser Stelle ohne Einschränkung. Negative Kommentare der Vorgängerskripten betrafen auch den Einfluß aristotelischen Denkens auf die Eucharistielehre.[1286] Der zweite Nachtrag vermittelt eine insgesamt positivere Sicht des Mittelalters in bezug auf die Ekklesiologie und verdient für den Kontext des Theologieverständnisses hier festgehalten zu werden:

> „Das Mittelalter ist ja keine einheitliche Masse, sondern von einem großen kaum noch zu vollziehenden inneren Reichtum von Bewegungen und Richtungen geprägt. Im Gegensatz zu Reformation und Neuzeit spielen sich alle diese Vorgänge noch im Inneren der Kirche ab und ergeben so eine große Dynamik und Differenzierung."[1287]

1282 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 93.

1283 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 93.

1284 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 96.

1285 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 97.

1286 Es heißt hier u.a.: „Der absolute (sic") Dominanz des Theokratie-Gedankens tritt der Aristotelismus als gewisse Korrektur an die Seite." Im Skript von 1960 gab es dazu auch negative Kommentare: „(Z)u einer neuen Konzeption brachte er es dagegen nicht, sondernbrachte [sic!] eine Aristotelisierung hinein, was sich besonders auf die Eucharistie auswirkte … Im eigentlich innerlich theologischen Bereich konnte Thomas den Kirchenbegriff nicht vorwärts bringen, sodaß sein Werk zweispältig blieb, da er nur im Vorfeld der Ekklesiologie einen wirklichen Fortschritt brachte."Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 70. Oder im Skript Nr. 60 von 1956/57: „Thomas hat aber nur die Gefahr einer Totalpolitisierung der Kirche abgewendet, aber die positive Erklärung blieb ungetan."Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 45.

1287 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 99.

Interessant ist auch eine Bemerkung über mittelalterliche Schriftkommentare, die zu einer Reform kirchlichen Lebens aufriefen. Dazu fällt die Äußerung:

> „Vor allem hat diese Literaturgattung der reformatorischen Theologie auch ihre geschichtstheologische Grundkategorie geliefert, nämlich die Verfallsidee, die Vorstellung, daß Kirchengeschichte eine Geschichte des Abstieges und Verfalles ist.“[1288]

Neu ist auch insgesamt im Skript die Zeichnung der Konsequenzen, die sich aus der mittelalterlichen Entwicklung in Richtung Reformation ergeben[1289], aber dies betrifft nicht mehr unser Thema.

Im Skript Nr. 80 von vermutlich 1960 wird nur kurz die „neuere Theologie“ und „[die] Wiederentdeckung des Corpus Christi Mysticum“[1290] erwähnt. Das Skript von 1965 bringt dies systematisiert und ausführlich unter dem Ansatz „Der Beitrag der Romantik“,[1291] der aber kulttheologisch nicht von direkter Bedeutung ist.

3. Kapitel: Die „Strukturen“ der Kirche

§ 10 Wesen und Existenz des geistlichen Amtes[1292]

Als Literaturangaben finden wir im Skript:

> „J. Guyot, Das apostolische Amt (Mainz 1961)
> K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg 1957)
> Kittel, ThW: Artikel ἀπόστολος, διάκονος, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος“[1293]

Dem Skript entnehmen wird, daß dieser Paragraph in der Vorlesung nicht behandelt, sondern in § 11, I., 1. zusammengefaßt wurde.[1294]

§ 11 Die doppelte Infragestellung der römisch katholischen Amtsgestalt durch die östliche und reformatorische Christenheit[1295]

1288 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 100.

1289 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 101f. Ekklesiologisch wird hier übrigens der Cathechismus Romanus positiv gewürdigt. Hier böten sich „theologisch viel tiefer(e) Ansätze“ als in den „‚Kontroversen‘ Bellarmins“. (ebenda).

1290 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 57f.

1291 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 102f.

1292 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 207.

1293 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 207.

1294 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 207.

Als Literaturangaben finden wir:

> „P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Paris 1959) 13-135 (die ekklesiologische Problematik speziell im Blick auf die kath. Literatur).
> N. Afanasieff, La primauté de Pierre dans l'eglise orthodoxe, (Neuchatal [sic!, gemeint: Neuchâtel, Anm. S.C. S.C.] 1960), Sammelband
> H. Dombois, Das Recht der Gnade, Ökumenisches Kirchenrecht, Bd 1 (Witten 1962)
> ders., Der Kampf um das Kirchenrecht: Asmussen-Stählin, Die Katholizität der Kirche (Stuttgart 1957) 285-307[1296]“[1297]

I. Die Infragestellung von seiten [sic!] der östlichen Christenheit

1. Der Ausgangspunkt: Die Amtsgestalt der alten Kirche[1298]

Die Zusammenfassung von § 10 erfolgt als „[b]iblische Analyse hinsichtlich der Entstehung und des Aufbaues [sic!] der Ämter“[1299]. Wir können wieder nur das für unser spezifisches Thema Relevante dieses Abschnitts behandeln. Der Text bietet einen Einblick in die verschiedenen Strukturen und Ämter der Urkirche. Dabei bemerkt er,

> „daß man bei der Organisierung der Gemeinden nicht an die Tempelverfassung anknüpft (und etwa die Gemeindeleiter ἱερεῖς Opferpriester nennt), sondern an die Synagoge, die keinen Kult hat, sondern Wortgemeinde ist. Das hängt zunächst damit zusammen, daß man noch am Tempelkult selbst teilnimmt und deshalb nicht nebenher schon eine Tempelorganisation aufrichtet. Es zeigt sich aber auch schon eine neue Auffassung des geistlichen Amtes: Es ist nicht Fortführung des atl. Tempelpriesters, des ἱερεύς, sondern schließt einen Bruch mit dem Amtsverständnis der Tempelstruktur in gewissem Maße ein.
> Im heidenchristlichen Bereich übernimmt man Formen, die das Vereinswesen anbietet, sodaß man zunächst zwei Titel aufgreift: Die ἐπίσκοποι und δίακονοι. … Auch hier knüpft man nicht an die heidnische Tempelstruktur an, an religiöse Muster, sondern an das Vereinsrecht, an profane Muster.“[1300]

Die Vorlesungsmitschrift vermerkt in Klammern, und hier können wir wieder eine Bemerkung des Professors aufgegriffen sehen: „Das wäre wichtig für die Idee einer biblisch legitimen Religionsgeschichte.“[1301]

Der Text geht sodann auf die Entwicklung der Ämter in der apostolischen Zeit ein, die wir hier weitgehend übergehen müssen. Die Zusammenfassung am Ende des Abschnitts enthält

1295 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 207.

1296 Korrekte Angaben wären: H. Dombois, Der Kampf um das Kirchenrecht. in: H. Assmussen / W. Stählin (Hgg.), Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche, Stuttgart 1957, 285-307.

1297 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1298 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1299 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1300 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208f.

1301 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 209.

dann wieder Details, die auch für die Liturgietheologie von Bedeutung sind. Ausgangspunkt ist dabei zunächst die Unterscheidung eines vertikalen und eines horizontalen Strukturelementes der Kirche:

> „Die Kirche besteht aus einzelnen ecclesiae, von denen jede das ganze von Kirche darstellt, weil in jeder das ganze Wesen von Kirche anwesend ist. Diese Kirchen sind zunächst gekennzeichnet durch die vertikale Struktur: Diakone, Presbyter, Episkopus, die in der einen Spitze des Bischofs zusammenläuft. Die vielen Einzelkirchen wiederum, deren jede das Ganze der Kirche verwirklicht, sind miteinander ebenfalls nichts anderes als die eine Kirche Gottes. So sind die vielen Einzelkirchen, die zusammen doch nur die eine Kirche darstellen, verbunden durch die horizontale [sic!], die von einem Bischof zum anderen hin verläuft.“[1302]

Die beiden Strukturelemente sind primär liturgisch bestimmt:

> „So ist die kirchliche Einheit durch die beiden Elemente des Katholischen und Apostolischen bestimmt. Das Apostolische verkörpert sich im Episkopos, der die Gemeinde trägt und leitet. Das Katholische besteht darin, daß alle Episkopoi miteinander im gleichen Wort und Leib des Herrn miteinander kommunizieren und so je ihre Kirche hineinvereinigen in die Einheit der einen Kirche Jesu Christi. Der Bischof istBischof [sic!] nur dann und dadurch, daß er nicht für sich allein steht, sondern daß er dem ordo episcoporum, dem collegium episcoporum angehört, das dem collegium apostolorum nachfolgt. … Kirche erscheint als communio des Brotes und des Wortes, aber so, daß dasNetz [sic!] von Kommunionen, das die Kirche bildet, in den Bischöfen, die untereinander die communio episcoporum darstellen, seine Fixpunkte hat: Jeder Bischof ist gleichsam der, der das eine Brot und Wort seiner Gemeinde zuweist.“[1303]

Der Text verweist dann allgemein auf die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere auf die Begriffe der communio und der Kollegialität.[1304]

2) Einwand gegen die römisch-katholische Entfaltung kirchlicher Amtsgestalt[1305]

In diesem Abschnitt setzt sich der Text mit dem Vorwurf der Orthodoxie auseinander, die Westkirche

> „habe die eucharistische Ekklesiologie preisgegeben zugunsten einer profan begriffenen Machtkonzentration, indem er Kirche unter den untheologischen Begriff der societas perfecta gefaßt und zur profanen Verfassungsidee der absoluten Monarchie gegriffen hätte.“[1306]

Konkret formuliert er den Einwand von Paul Evdokimov[1307] gegenüber dem römischen Anspruch, das neutestamentliche Volk Gottes habe nicht eine Stadt als Zentrum, „sondern sein Zentrum sei der Leib Christi, der überall da voll anwesend sei, wo Eucharistie legitim ge-

---

1302 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1303 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1304 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1305 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 215.

1306 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 216.

1307 Paul Evdokimov (1901-1970), russisch-orthodoxer Theologe und Beobachter am II. Vatikanischen Konzil.

feiert werde.“[1308] In diesem Einwand sieht der Text eine Übertreibung dessen, was zuvor als vertikale Grundstruktur der Kirche ausgemacht war:

> „Evdokimov betont so sehr die Totalität der Einzelkirche, daß das Kommunizieren untereinander ein zusätzlicher Überfluß ist, der eigentlich nicht notwendig wäre, so daß die innere Notwendigkeit des Kommunizierens miteinander, jene Horizontale, die den Leib Christi erst voll macht, weil zu ihm nicht nur das Haupt, sondern die Ganzheit der Brüder gehört, nicht mehr in ihrem vollen Gehalt gesehen werden kann. Soviel Richtiges in diesen Ausführungen steckt, hier wird ein Ungenügen im Verständnis der eucharistischen Ekklesiologie sichtbar, insofern die innere Notwendigkeit der Horizontale [sic!] bei dieser Überbetonung des Ganz-Seins jeder Gemeinde nicht mehr voll ausgezeichnet werden kann.“[1309]

II. Die In-Frage-Stellung [sic!] von seiten [sic!] der reformatorischen Christenheit[1310]

Das Skript vermerkt, daß dieser Punkt aus Zeitgründen nicht gelesen wurde. Stattdessen gab es nur Andeutungen.[1311] Unter diesen wird vermerkt, daß „Amt und Kult (Opferpriestertum)“[1312] behandelt werden müßten.

§ 16 Die Kollegialitätsidee auf dem Vat. II.[1313]

Als Literatur wird angegeben:

> „J. Ratzinger, Ergebnis und Problem der 3. Konzilsperiode (Köln 1965)
> Depuy, La théologie de l'épiscopat: Revue de science philosophique et théologique 49 (1965) 288-342
> Y. Congar, Das Bischofsamt und die Weltkirche (Sttgt 1963)“[1314]

I. Die aussage [sic!] des Konzils über die Kollegialität der Bischöfe

1) Das Wort Kollegium[1315]

In diesem Abschnitt findet sich nichts für unser Thema direkt Relevantes außer der Nennung des Wortes collegium im liturgischen Sprachgebrauch des 4. und 5. Jahrhunderts.[1316]

1308 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 216.

1309 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 217.

1310 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 220.

1311 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 220.

1312 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 220.

1313 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 249.

1314 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 249.

1315 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 249.

1316 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 251.

2) Erste Ausführungen über das Prinzip der apostolischen Nachfolge (vgl. Nr. 20):[1317]

Dieser kurze Abschnitt betrifft nicht unser Thema.

3) Sakrament und Recht[1318]

Ausgangspunkt dieses Abschnitts ist die Frage der Sakramentalität der Bischofsweihe, die das II. Vatikanische Konzil lehrt (vgl. LG 21). Das Skript bemerkt die Schwierigkeiten, die sich hieraus für die Ökumene mit den Protestanten ergeben. So haben diese, wie z. B. Melanchthon, „gerade mit Nachdruck auf der Einheit des geistlichen Amtes und darauf, daß dessen verschiedene Ausstufungen doch nur kirchliche Ausstufungen sind“,[1319] beharrt, eine Lehre, die

> „in der kath. Theologie zwar seit langem nicht mehr die beherrschende, wohl aber eine durchaus diskutierte Möglichkeit [war]“,[1320]

die auch aufgrund „de[s] theologischen Anspruch[s]“ des Konzils selbst „im Prinzip weiterhin diskutabel bleibt“.[1321]

Diese Bemerkung vermittelt uns, Authentizität vorausgesetzt, einen Einblick in die theologische Qualifizierung des Konzils durch den Konzilstheologen Ratzinger. Wir werden noch auf weitere Hinweise dieser Art in dem Skript stoßen.

Der Text behandelt nun die Diskussion über die Sakramentalität der Bischofsweihe auf dem Konzil anhand einiger Entwürfe der Schemata[1322], was uns aber wieder einmal zu weit vom Thema wegführen würde. Für uns bedeutsamer ist der Hinweis, wie bei der Behandlung dieses Problems ein anderes, ihm eigentlich zugrundeliegendes angegangen wird, nämlich das Verhältnis von potestas ordinis und potestas iurisdictionis. Die Trennung beider Bereiche habe das Recht letztlich vom Sakrament abgesondert und verselbständigt.[1323]

1317 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 252.

1318 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 253.

1319 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 253.

1320 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 253.

1321 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 253.

1322 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 253f.

1323 „Dadurch daß man Weihe und Rechtsgewalt voneinander trennte, kommt das Bischofsamt allein auf der rechtlichen Ebene zu liegen. Es ist nur noch eine rechtliche Regierungsform. Dies wiederum hat zur Folge, daß das aus dem sakramentalen Zusammenhang losgelöste Recht eine ganz andere Struktur und Bedeutung für die ganze Kirche annimmt: es wird wie ein profanes Recht, losgelöst aus diesem Zusammenhang, wirksam. Dies wiederum hat zur Folge, daß es rein zentral betrieben werden kann und nicht mehr an die Pluralität der Kirche, die sakramentalen Ge-

Das Skript betont, die Aussagen von LG 21 und LG 22 müßten als Einheit betrachtet werden,[1324] und sieht hierin eine „erneut[e] Verklammerung von Weihe und Rechtsstruktur der Kirche“.[1325] Die Kollegialität der Bischöfe wurzele gleichzeitig im Sakrament und im „faktische[n] Kommunizieren mit dem Haupt und den Gliedern dieses Kollegiums“,[1326] also „d[er] Kommuniongemeinschaft“, die „die dem Sakrament wesensgemäße Entfaltung“[1327] sei. Die Verwurzelung im Sakrament bedeute, dem Sinn dieses Wortes Sakrament gemäß, „daß wir vor einer Realität stehen, die zum geistlichen Wesen der Kirche selbst gehört, das von ihrem Herrn gesetzt ist.“[1328]

Durch diese Konzilsaussagen, näherhin „[d]urch diese Verklammerung von Sakrament und Kommunizieren miteinander“[1329] würden sowohl Recht als auch Sakrament wieder von der Theologie der Kirchenväter her verstanden[1330] und letztlich die mittelalterliche Trennung von corpus verum und corpus mysticum überwunden.[1331] Das Skript betont,

> „daß die Eucharistie beides umschließt: das [sic!] corpus verum wird gegeben, damit das corpus mysticum wachse. Das corpus mysticum wächst nur, wenn es vom corpus verum her lebt.“[1332]

In dieser nun auf die Eucharistie angewandten einheitlichen Sicht müsse auch das Amt des Bischofs betrachtet werden:

> „In der Tat, dieses Amt des Bischofs ist dem corpus mysticum … zugeordnet. Aber weil es dies ist, hat es auch in spezifischer Weise mit der Eucharisti [sic!] und dem eigentlichen Wesen des Weihesakramentes zu tun. Indem der Bischof der Einheit des Kommunizierens in der Kirche dient und das Kommunizieren der Einzelkirche mit den anderen Bischofskirchen und mit jener von Rom besorgt, dient er einem Wesenserfordernis der Kommunion selbst, die nicht nur heißt, daß ich jetzt für mich den Leib des Herrn empfange, sondern die gerade das Band der Einheit ist, die die Glieder der Kirche untereinander in den einen Leib des Herrn hineinführen soll und die nur im Untereinander- und Miteinander-

---

meinschaften gebunden ist, sondern von diesen losgelöst, rein und unabhängig gehandhabt wird, und damit nicht mehr an die bischöfliche Vielheit gebunden ist“.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 255.

1324 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 254.

1325 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 255.

1326 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 256.

1327 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 256.

1328 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 257.

1329 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 257.

1330 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 257.

1331 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 257.

1332 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 258.

kommunizieren ihre eucharistische Legitimität erhält. Wenn so der Dienst, der für die Einheit des Kommunizierens getan wird, ein Dienst an der communio, und an der Eucharistie selbst in ihrem innersten Wesen ist, erscheint die Bischofsweihe als die Stelle, wo sich Sakramentalität und Recht, Kollegialität der Amtsträger und einheit [sic!] der miteinander kommunizierenden Gesamtkirche unlöslich durchdringt.“[1333]

Den tiefsten Kern der hier zugrundeliegenden eucharistischen Ekklesiologie formuliert der Text der Vorlesungsmitschrift wie folgt:

„Ein solches Amt der Vereinigung, wo das Zueinander der Amtsträger eingeschlossen ist, stellt keinen bloß äußeren Organisationsauftrag dar, sondern ist Vollzug des Sakramentalen selbst. Die Ordnung der Kirche, ihr Einssein, ist nicht von ihren sakramentalen Beziehungen trennbar, sondern ist letzten Endes damit identisch. Communio ist nicht, daßich [sic!] eine Andacht verrichte, sondern ist Selbstordnung der Kirche und die Ordnung der Kirche ist nichts anders [sic!] als Konkretwerden des Sakramentes.“[1334]

Der Text insistiert auf den genannten Punkten, indem er die Gedanken über die Überwindung der Trennung von Sakrament und Recht nochmals zusammenfaßt,[1335] was wir hier weitgehend übergehen können. Letztlich besteht die eben beschriebene Überwindung der Trennung darin,

„daß corpus verum und corpus mysticum als der eine Leib des Herrn wieder ineinanderspielen und damit ein eucharistisch bedeitsamer [sic!] Dienst zur sakramentalen Struktur der Kirche gehört. Wenn der Bischof die Konkretisierung der Kirche aus dem Plural der communiones ist, ist sein Dienst nicht nur rechtliches Amt, sondern hat dieser rechtliche Dienst Bedeutung für die sakramentale Struktur der Kirche. So daß die Aussage im Grunde letztlich der Tatsache dient, daß der Plural der sakramental gegründeten communiones wesentlich zum Aufbau der Kirche gehört und im bischöflichen Amt seinen konkreten Ausdruck nd mehr als bloß rechtliche Konkretisierung erfährt.“[1336]

Der Text widmet sich dann der Rückgewinnung altkirchlicher Sicht „der Kirche aus den Kirchen“[1337] durch die soeben beschriebene communio-Theologie des II. Vaticanums und verteidigt die darin neue Ausdrucksweise der communio hierarchica, indem er sie als notwendig betrachtet, um den communio-Begriff vor den Mißverständnissen allgemeinen Sprachgebrauchs zu schützen, der darin nur „privates Kommunizieren“ oder „moralische Paranäse“[1338] sieht.

1333 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 258.

1334 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 258.

1335 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 258f.

1336 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 259.

1337 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 259.

1338 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 260.

Nun wendet die Mitschrift der Vorlesung diese ekklesiolgischen und sakramententheologischen Aussagen auf die Frage der Ökumene mit dem Protestantismus an. Dazu wird zunächst der kulttheologische Vorwurf der Reformatoren skizziert, die Kirche habe

> „das Amt rein als Opferpriestertum ausgedeutet und daraus ausschließlich eine Befähigung zum Meßopfer gemacht und damit im Grunde das geistliche Amt auf eine pagane Ebene reduziert".[1339]

Der Text erinnert nun an die Trennung von corpus verum und corpus mysticum. Die sich hier manifestierende „Zuspitzung des ordo auf ein Opferpriestertum" habe „zu einer Verengung der Eucharistielehre geführt."[1340]

Die neugewonnene einheitliche Sichtweise von Eucharistie, „nicht nur" als „Verwandlungsdienst am Brot", sondern auch als „Auferbauen der Kirche"[1341] ermögliche „wieder ein offneres [sic!] und biblisch ursprünglicheres Verständnis des Amtes".[1342]

Die innere Bezogenheit des Ordo auf die Eucharistie wird durchaus beibehalten, aber aus einer zu engen Perspektive herausgeführt, indem sie eingebettet wird in den größeren Zusammenhang, in dem das geistliche Amt stehen muß:

„Auch wenn der ordo zunächst für die Eucharistie da ist, heißt das gar nicht mehr bloß einen reinen Transsubstantiations- und Opferdienst. sondern ordo ist da, um die Kirche als Leib des Herrn aufzuerbauen durch den Dienst des Voebetens [sic!, gemeint: Vorbetens, Anm. S.C.] in ihr, durch den Dienst des Wortes und der Verwandlung".[1343]

Letztgenannte vollziehe sich „dadurch, daß wir die Großtaten gottes [sic!] im Abendmahl verkünden".[1344] Und dies ist der große Rahmen, in den der Text dem II. Vaticanum gemäß das geistliche Amt eingebettet sieht: Verkündigung:

> „Ordo bleibt eucharistischer Dienst. Aber es wird sichtbar, daß er so gerade nicht in kultische Opferperspektive eingeordnet werden kann, sondern als missionarisch pastoraler Dienst verstanden werden muß."[1345]

1339 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1340 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1341 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1342 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1343 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1344 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1345 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

Der Text verweist als Referenz in den Konzilstexten auf die Verknüpfung, die LG 20 von Amt und Missionsauftrag.[1346]

4) Das Bischofskollegium als Nachfolger des Apostelkollegiums[1347]

Für den liturgietheologischen Kontext finden wir nichts wesentliches in diesem Abschnitt der Vorlesungsmitschrift. Mit Blick auf die generelle theologische Hermeneutik Ratzingers, wie sie das Skript zu reflektieren scheint, sei aber ein Punkt festgehalten. Der Text erwähnt ein Werk des Begründers der Schule von Bologna, Giuseppe Alberigo. Dieser habe mit seiner Behandlung des Episkopates in der Neuzeit „eines der wichtigsten Bücher der neuen Dogmengeschichte“[1348] vorgelegt.[1349] Er habe darin

> „gezeigt, daß dieses in der Gegenwart etwas verlorene Wissen um die gesamtkirchliche Bedeutung des Bischofsamtes und die Einheit von ordo und iurisdictio in der Neuzeit und etwa auf dem Tridentinum sehr lebendig war. Ebenso war auch sehr bewußt, daß der Bischof zwar konkret seinen Dienst an einem Ort tut, aber daß sein Amt als solches ihn mitverantwortlich macht für die ganze Kirche.“[1350]

Diese Bemerkungen sind nicht nur wegen der Nennung Alberigos interessant, sondern vor allem, weil sie zeigen, daß die Vorlesung, die hier Lumen gentium und die wiedergewonnene Sicht des II. Vaticanums kommentiert, eine ausdrückliche Kontinuität zum Konzil von Trient herstellt.

Im Zusammenhang mit der weiter oben entworfenen eucharistischen Theologie steht dann noch ein Punkt, auf dem dieser Abschnitt insistiert, nämlich eine Korrektur des eigentlichen Wesens der Teilkirche, das in der Neuzeit verdunkelt gewesen sei. Diese sei als „Ortskirche“ eben „im Gegensatz zu Verwaltungsbezirken des zentral gelenkten Staates … nicht nur Teil, sondern innere Realisierung der einen Kirche“, sie sei „Anwesend-Werden der einen Kirche“.[1351]

Ein weiterer Punkt wirft Licht auf die dem Skript zugrundeliegende Konzilshermeneutik, und zwar bei der Interpretation von LG 22 und LG 23. Der zweite Teil von LG 22 ent-

---

1346 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1347 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 262.

1348 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 263.

1349 Das Skript gibt keine näheren Angaben. Alberigo hat sich in dieser Zeit mehrfach mit der Thematik beschäftigt: Vgl. Giuseppe Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale, Roma 1962, ders., Le potestà episcopale nei dibattiti tridentini, Trient 1964, ders., La collégialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté, in: Yves Congar (Hg.), La collégialité épiscopale, Paris 1965, 185—221.

1350 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 263.

1351 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 264.

spräche gegenüber dem in den anderen Stellen vorherrschenden „patristischen Typ“ von Kollegium „mehr dem gesamtkirchlichen, neuzeitlichen Typ“[1352]. Der nähere Kontext der Primatsfrage und der Kollegialität ist dabei für unsere Untersuchung nicht von Belang. Der Text kommentiert:

> „Diese Tatsache, daß beide Typen da sind, ist zunächst kein Schaden. … Aus der Tatsache, daß beide mehr oder weniger ineinanderliegen, wird die Verantwortung der Ausleger deutlich. Ein solcher Text ist nicht nur das Ergebnis eines Augenblicks: was er geschichtlich-real bedeutet, hängt davon ab, wie er de facto in der Geschichte der Kirche rezipiert wird, so daß hier die Verantwortung der Theologen, vor allem [sic!] Dingen auch der Päpste und der Bischöfe, die diesen Text geschichtlich realisieren werden, sichtbar wird.“[1353]

5) Kollegiale und primatiale Gewalt.[1354]

Dieser Abschnitt ist für den Kontext unserer Untersuchung nicht von Bedeutung.

II. Die nota praevia explicativa.

1. Die Tatsachen

2. Der Inhalt[1355]

Diese Abschnitte wiederholen nur Dinge, die wir schon dokumentiert haben oder sind für unseren Kontext nicht relevant.

III. Die Frage der theologischen Qualifikation

Zuvor hatte das Skript, wie wir gesehen haben, bereits angedeutet, daß auch Lumen Gentium so stark bestätigte Lehren wie die Frage der Sakramentalität der Bischofsweihe nicht letztverbindlich entschieden sind. Hier nun verweist der Text auf die Erklärung der theologischen Kommission in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964, die mit der Nota praevia explicativa als Nachtrag der Dogmatischen Konstitution Lumen Gentium beigefügt ist. Derzufolge gelten die allgemeinen Interpretationskriterien. Dogmatisiert durch das Konzil sei nur das, was expressis verbis kenntlich gemacht sei. Unserem Skript gemäß sei dies selbst bei der Behandlung der Sakramentalität der Bischofsweihe nicht erfolgt. Denn hier

---

1352 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 265.

1353 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 265.

1354 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 266.

1355 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 267.

„fehlt der Hinweis auf den Offenbarungscharakter dieser Lehre, und so ist auch hier keine eigentliche Dogmatisierung, sondern Ausdruck einer gemeinsamen Lehrüberzeugung des Konzils gegeben, bei der nicht die unmittelbare Zugehörigkeit der vorgetragenen Lehre zum apostol. Glaubensgut behauptet wird.“[1356]

Der Text stelle sich aber nun die Frage, worin die theologische Qualifikation bestehe. Den Aussagen der theologischen Kommission gemäß gilt ein doppeltes Kriterium, um den Stellenwert einer durch das Konzil vorgetragenen Lehre zu eruieren. Das Skript formuliert dies sehr differenziert. Der betreffende Abschnitt sei hier dokumentiert:

„a) Das ganze [sic!] ist Ausdruck des höchsten Lehramtes, was auf jeden Fall ein gewisses Maß an Verbindlichkeit miteinschließt.

b) Die Richtschnur der Auslegung ist in der behandelten Materie und in der literarischen Gattung gegeben; die Materie des Konstitutionstextes liegt im Dogmatischen (s. Überschrift: ‚Constitutio dogmatica‘ – Von konservativer Seite wurde der Versuch gemacht, dieses dogmatica zu beseitigen, um den Text ins Unverbindliche abzudrängen), und seine Diction ist durchaus autoritativ gehalten, besonders in der Festlegung über die Kollegialität im dritten Kapitel. Was die literarische Gattung angeht, ist zu sagen: Es handelt sich um einen Text, der immerhin drei Jahre lang intensiv Wort für Wort erarbeitet wurde. Wenn man das alles bedenkt, wird ohne Zweifel klar, daß der Text über den gewöhnlichen Äußerungen des päpstlichen Lehramtes in den Enzykliken steht. Er ist immerhin Ausdruck des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins der auf dem Konzil versammelten Kirche, die diesen Text als Bekenntnis ihres Glaubens, als Verkündigung in der Welt von heute und als Basis ihrer geistlichen Erneuerung formuliert hat. Das bedeutet nicht, daß der Text in den Einzelheiten seiner Formulierungen und Gedanken oder in den Schrift- und Väterzitaten irreformabel sei, aber es bedeutet, daß im Gesamten der lehramtlichen Texte der Neuzeit dieser Text eine Vorrangstellung einnimmt. Man muß sich vor zwei Extremen hüten: Einerseits vor einer Abwertung des Textes ins bloß ‚Pastorale‘, so daß er nichts Ernsthaftes in der Diskussion zu bedeuten hätte (eine Abwertung ins bloß Erbauliche liefe auch dem positiven Begriff der [sic!] Pastoralen zuwider, das nichts von der dogmatischen Wahrheit Losgelöstes ist, sondern indem es um die Wiederentdeckung des Heilcharakters [sic!] der biblischen Wahrheit geht. Pastoral ist der Ausdruck für die Verschwisterung von Wahrheit und Liebe, die das tragende Grundgesetz jeder theolog. Arbeit sein sollte). Auf der anderen Seite gibt es schon die Tendenz, den Text praktisch als ein großes Gesamtdogma hinzustellen. Beides verfehlt den Sachverhalt. Der Sinn dieses Textes ist letztlich, über sich selbst hinauszuführen und wieder auf die immerwährende [sic!] Quellen aller Theologie zurückzuleiten: zu den reichen Schätzen, die aus der Schrift und den Vätern in jeder Generation hervorzuheben sind.“[1357]

Diese Interpretation liegt im Prinzip auf derselben Linie, mit der Ratzinger im folgenden Jahr (1966) die theologische Qualifikation des II. Vatikanischen Konzils in seinem Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium erklärt.[1358]

Interessant ist auch, daß die Vorlesungsmitschrift in ihrer Schlußbemerkung zur gesamten Lehrveranstaltung von „unser [sic!] Zeit der geistigen Verwirrung“[1359] spricht und zu einem sehr differenzierten Denken anleiten will. Dies mag nochmals ein Licht werfen auf die theologische Methodologie des Professors selbst:

[1356] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

[1357] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

[1358] Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zur den ‚Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat‘", in: LThK^2. E I 349f.

[1359] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

„Der Kern einer solchen Unterscheidung der Geister besteht gerade im Wissen um die geschichtliche Bindung an den Glauben, die ihre [sic!, gemeint: der seine] Mitte hat in der Fleischwerdung des Wortes Gottes, das selbst Geschichte werden wollte.“[1360]

b Würdigung des Textes

Nach wie vor stark präsent ist mit Blick auf die Eucharistie deren Mahlcharakter. Die Eucharistie ist die Mahlgemeinschaft des endzeitlichen neuen Gottesvolkes, das durch die Eucharistie zu dem wird, was es ist und seinem Herrn geeint ist. [1361]

Ebenso werden aber das Motiv des Gottesknechtes und des Lammes[1362] für die Eucharistietheologie gewürdigt, wodurch der Mahlgedanke nicht allein die Eucharistielehre dominiert.

Dabei wird mit Blick auf die Exegese der verba testamenti (u.a. eben die Theologie des Gottesknechts) auch von hier her die Eucharistie als eine Vollzugsform der Kirche gedeutet, ja sie ist die „Grundgestalt“[1363] der Kirche selbst. Das bedeutet, die Kirche „ [ist] die konkrete Gestalt der Aneignung dieses Lebens- und Todesgeheimnisses Jesu Christi.“[1364]

Zunächst sei betont, daß sich sowohl vom Ansatz der Ekklesia und des Volk-Gottes-Gedankens als auch vom Ansatz des Gottesknechtes her die Eucharistie als Vollzugsform der Kirche ergibt. Dabei wird ergänzt, daß die Universalkirche sich durch die Eucharistie „aktualisiert“.[1365]

In der Formulierung des Schriftbefunds zu den Einsetzungsworten klingt sodann das theologische Verständnis an, auf das wir im Kontext der Kulttheologie nun schon mehrfach im Anschluß an die Interpretation Gottlieb Söhngens zur Frage der Gegenwartsform eines vergangenen Geschehens und des Trägers dieses Geschehens gestoßen sind, was wir gewissermaßen die Fortsetzung der Heilstat an der Kirche bezeichnen könnten.[1366] Im Skript zur

---

1360 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

1361 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 65.

1362 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 48.

1363 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

1364 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

1365 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

1366 Vgl. Der Leib, der jetzt wir sind, der mystische Leib, nimmt jetzt die Stelle ein, die damals der irdische Leib Jesu eingenommen hat. Das Haupt aber nimmt jetzt die Stelle ein, die damals schon der gottheitliche Herr innehatte.
Sodaß sich die Dinge so darstellen: Der Leib setzt den Leib fort, an ihm und in ihm geht die realitas historica des Mysteriums weiter, sowie am Haupt die actio divina. Der historische Tod hat … seinen Träger an den Gliedern gefunden: ‚allzeit tragen wir den Tod des Herrn an unserem Leibe.'" Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher,

Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 fanden wie die Eucharistie ebenso verstanden als einen existentiellen Vorgang am Leib Christi, der Kirche. Sie ist logike thysia, und dabei gilt, „dass das Kreuz nicht auf Golgotha zu Ende ist, sondern dass wir alle hineingezogen werden in den totus Christus, und dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist.“[1367] Die fast zeitgleichen Vorträge vor der KHG wird „die Kirche als Gottesknecht“[1368] bezeichnet. In der Darlegung dieses theologischen Motivs können wir in den Skripten also eine große Konsistenz wahrnehmen, die die Authentizität dieses Motivs unterstreicht.

Interessant ist hier in diesem Kontext die Betonung des Ursprungs der Kirche beim Abendmahl. Dies bedeutet konkret, „dass die Grundkomponenten des Alten Bundes … neu aufgegriffen und verwandelt in das Lebens- und Todesgeheimnis Jesu einbezogen wurden“.[1369] Alter und Neuer Bund werden also in der Kontinuität ihrer kulttheologischen Motive gesehen. Die innere Spannung dieser Motive innerhalb des AT selbst bringt das Skript nicht zum Ausdruck, obwohl das Eucharistieskript von 1963 dies mehrfach thematisiert hatte.[1370]

Die Kirche ist also als Vollzugsform des Neuen Bundes ihren Ursprung am nächsten und am eigentlichsten sie selbst, wenn sie Gottesdienst feiert.[1371] Von den alttestamentlichen Motiven her ergibt sich eine konstante existentielle Dimension der Liturgie selbst.

Von großer kulttheologischer Bedeutung ist auch die Aufarbeitung des Begriffsinhaltes von Ekklesia und vom Haus Gottes im NT.[1372]

Ekklesia selbst ist im NT die Gottesidee der endzeitlichen Sammlung seines Volkes. Das Wort hat dabei eine dreifache Bedeutung, die Universalkirche, die Ortsgemeinde und die Kultversammlung.[1373] Dabei ist die Kirche immer eine, d.h. die Universalkirche geht der Ortskirche voraus. Die eine Kirche erscheint aber in der Ortskirche und wird aktualisiert,

---

Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27f.

1367 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

1368 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 4. Vortrag, 2.

1369 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

1370 Vgl. u.a. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

1371 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 57.

1372 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

1373 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 58.

wenn diese sich zur Eucharistie versammelt.[1374] Dabei ist die Kirche am eigentlichsten Ekklesia[1375] und die Eucharistie ist schlechthin das Sakrament der kirchlichen Einheit.[1376]

„Haus Gottes“ ist im NT der neue Tempel des Herrenleibes, d.h. Christus selbst als neuer Tempel und die Kultversammlung seiner Gläubigen, die als sein Leib mit ihm geeint sind.[1377] Insofern ist das Kultgebäude der Gemeinde untergeordnet und deren sichtbare Repräsentanz.[1378]

Den paulinische Schriftbefund, den wir in bezug auf unseren Kontextes angeschaut haben, präsentiert das Skript prinzipiell zu obigen Gedanken in Kontinuität. Durch das „Doppelereignis des Glaubens und der Liebe“[1379] erhält man Anteil an Christus. Dieses Ereignisses „sakramentale Konkretisierung“ sind „Taufe und Eucharistie“.[1380]

Diese Gedanken vermeiden, die Sakramente als vom eigentlichen Glaubensvollzug losgelöste Heilsträger zu sehen. Sie sind vielmehr Konkretisierung des Glaubensvollzuges selbst. Hier stoßen wir an ein theologisches Motiv, das Joseph Ratzinger seit seiner Doktorarbeit begleitet hat. In bezug auf die Theologie des hl. Augustinus bemerkt er beispielsweise:

> „[D]ies ist nun nach Augustin die eigentliche Weise, wie der Mensch in Beziehung, ja in das Verhältnis des Eins-Seins zu Christus kommt: Indem er den Geist Christi empfängt, d.h.: indem er glaubt.“[1381]

Betont wird der starke Gemeinschaftscharakter dieser neuen Existenz in Christus. Stark unterstrichen wird dabei der Begriff der „communicatio untereinander“[1382] von der communicatio mit Christus her. Hier finden wir eine wesentlich neue Akzentuierung dieses Skriptes gegenüber der zuvor vorgetragenen Lehre. Auch hierbei wird der aus der Exegese der

---

1374 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

1375 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

1376 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 61.

1377 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 70f.

1378 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

1379 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83.

1380 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84.

1381 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954). Dissertation, in JRGS 1, 286.

1382 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

Wandlungsworte gewonnene Schriftbefund integriert. So bedeutet der Empfang der Kommunion „nichts anderes als das Hineintreten in das Für-Sein Jesu Christi.“[1383]

Hatte das unmittelbare Vorgängerskript schon die beiden ekklesiologischen Grundbegriffe „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ miteinander verbunden – und zwar über das sakramentale Zeichen –, wodurch sich ein Blick auf die Wurzelsakramente der Kirche (Taufe und Eucharistie) eröffnete, so sucht das Münsteraner Skript von 1965 wiederum beide Begriffe eng aneinander zu führen. Dabei ist es wichtig zu bemerken, wie der Text mit Blick auf den neutestamentlichen Befund einen gewissen Vorrang des Leib-Christi-Begriffes herausstellt. Er schenke „[dem] Volk-Gottes-Begriff … seine christologische Konkretheit“[1384] und so gilt, daß „der ntl. Volk-Gottes-Begriff wesentlich den alttestamentlichen überschreitet“[1385] Volk Gottes existiert also konkret als Leib Christi, immer in dieser christologischen Dimension.

Der gerade beim paulinischen Schriftbefund herausgearbeitete Begriff der communicatio bleibt auch bestimmend bei der Analyse der eucharistischen Theologie der Kirchenväter, die diesmal – und dies ist der kulttheologisch wichtigste Neuansatz dieses Skriptes – nicht über die Inkarnationstheologie erfolgt (assumptio hominis), sondern über die Begriffe communio und κοινωνία.[1386]

Dabei wird in der Unterstreichung der senkrechten Dimension der Kultcharakter der Kirche selbst hervorgehoben. Bei der Behandlung der waagerechten Dimension werden die Begriffe „Gottesdienst“ und „Menschendienst“ eng aneinandergeführt. Ersterer vollziehe sich auch durch letzteren „in der Agape, die das Zueinander der Menschen und ihr brüderliches Dienen ganz wesentlich zum Inhalt hat.“[1387] Damit hat der Text das Wesentliche von dem ausgesagt, was die Vorgängerskripten immer über die „geschichtlichen Verwirklichung des Leibes Christi“ im „sakramental-ethischen Weg“[1388] ausgeführt hatten. Die Agape ist ja selbst schon wesentlich in das Gottesdienstverständnis selbst integriert. Dies ist ein sehr

---

1383 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

1384 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

1385 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 87.

1386 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

1387 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 89.

1388 Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 62.

konstanter Gedanke in den bislang behandelten Skripten zur Ekklesiologie, die das allerdings ausführlicher entwickelten.[1389] Hier wird also das Wesentliche kurz zusammengefaßt.

Den Schwerpunkt der Darstellung selbst aber bildet ein Gedanke, der in dieser Form neu auftritt und sich ebenso aus der Communio ergibt. Die Kirche ist Kommuniongemeinschaft, „ein Gefüge von Gemeinschaften um den Tisch Jesu Christi."[1390]

Überhaupt ist die eucharistische Ekklesiologie in diesem Skript stark präsent und auch hier stoßen wir auf ein Zueinander einer senkrechten und einer waagrechten Linie. Die senkrechte Linie – als apostolisches Prinzip der Einheit der Kirche[1391] – zielt auf den Bischof, dem seinerseits zwei Kollegien (Presbyter und Diakone) zur Seite stehen.[1392] Der Bischof ist sichtbarer Ausdruck und Garant, daß die Gemeinde eins ist. Dies impliziert, daß der Bezug zum einen Herrn durch einen Bischof garantiert ist, was der Text mit der Erweiterung von Eph 4,5 durch Ignatius von Antiochien beschreibt.

Die horizontale Linie der Grundstruktur der Kirche – als ihr katholisches Prinzip[1393] – verläuft von Bischof zu Bischof.[1394]

Bei allem geht es um die Einheit, wobei die Bischöfe „je ihre Kirche hineinvereinigen in die Einheit der einen Kirche Jesu Christi",[1395] und die Kirche sich „als communio des Brotes und des Wortes"[1396], als ein „Netz von Kommunionen"[1397] auferbaut.

In diesem Kontext steht auch die Kritik daran, daß die Ortskirche bislang zu sehr in ihrem Teilkirchesein betrachtet wurde, was die Gefahr in sich schlösse, diese Struktur analog zu

---

1389 Als Resümee erschien in Skript Nr. 60 von 1956/57 bereits: „Die eigentliche christliche Liebe ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und so vollendet sich in ihr das Leib-Christi-Sein der Christen. Insofern ist Agape die konkrete Weise unseres Leib-Christi-Seins und das Wesen des Christentums." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

1390 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 90.

1391 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1392 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 213.

1393 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1394 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 212f.

1395 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1396 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

1397 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

einem staatlichen Verwaltungsrahmen zu fassen, ohne das wirkliche Kirche-Sein der Ortskirche zu berücksichtigen und vollends zu würdigen.[1398]

Ein damit im Zusammenhang stehender wichtiger Schwerpunkt des Textes ist die Überwindung einer Trennung von sakramentalem und jurisdiktionellem Bereich der kirchlichen Wirklichkeit. Zunächst gilt die Überwindung der Trennung dem Verständnis der Eucharistie selbst, indem gerade hier corpus verum und corpus mysticum nicht isoliert betrachtet werden. Dies richtet sich gegen eine privatistische Sicht des Kommunionempfangs[1399] und betont die Auferbauung des corpus mysticum durch das corpus verum.[1400] Daß dies der eigentliche Kern der scholastischen Eucharistielehre ist, das also, was nach scholastischer Terminologie res et sacramentum dieses Sakramentes besagen will[1401], erwähnt die Vorlesungsmitschrift nicht. Auch hierin können wir ein gewisses Abrücken von der Scholastik erkennen, obwohl deren Position in diesem Punkt der Sache nach durchaus präsent ist.

Mit dem Gesagten in Zusammenhang bringen können wir noch eine Nebenbemerkung zum Eucharistieverständnis. Eucharistiefeier ist Verwandlung in einem umfassenden Sinn: „Verwandlungsdienst am Brot“ und „Verwandlung … dadurch, daß wir die Großtaten gottes [sic!] im Abendmahl verkünden“.[1402]

Corpus verum und corpus mysticum müssen also in ihrem inneren Bezug zueinander und ihrer inneren Einheit gesehen werden. So kann der Text Konsequenzen für das Verständnis des Weihesakramentes formulieren und die Sakramentalität der Bischofsweihe daher ableiten, dort, wo er die Dogmatische Konstitution Lumen Gentium kommentiert. In gewisser Weise verschränken sich in diesem Skript der Vorlesungsstoff zur Ekklesiologie und die darin vorgetragene Lehre Ratzingers mit der Lehre des Konzils.

1398 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 264.

1399 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 258.

1400 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 257f.

1401 Vgl. „Das Verständnis der Eucharistie als Sakrament der Einheit ist für Theologen wie Bonaventura und Thomas von Aquin nichts Nebensächliches und Beiläufiges; es ist nicht ein frommer Überschwung und nichts, was man neben den dogmatischen Wahrheiten von der Realpräsenz und vom Opfercharakter der Eucharistie eben auch noch sagen kann. Im Gegenteil, für sie ist dieses Verständnis etwas Wesentliches, sogar das Wesentliche an der Eucharistie. Für sie ist nicht die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie das Eigentliche; sie ist für sie nur eine Zwischenwirklichkeit, die sie als »res et sacramentum« bezeichnen, d.h. eine »Sache«, welche selbst wiederum Zeichen ist, das auf die eigentliche »Sache« verweist. Diese eigentliche »Sache« der Eucharistie ist die Einheit der Kirche (Bonaventura, IV Sent. d. 8, q. 2 a., 2 q. 1; Thomas, S.th. III, 73,6). Die Einheit der Kirche, die »res«, die »Sache«, das Worumwillen der Eucharistie.“ Vortrag von Walter Kardinal Kasper auf dem Theologischen Symposium vor dem 48. Internationalen Eucharistischen Kongreß in Guadalajara 2004, http://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/documents/rc_committ_euchar_doc_20041007_symposium-kasper_ge.html (aufgerufen am 03. Dezember 2013).

1402 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 262.

Das bischöfliche Amt sei „[i]n der Tat … dem corpus mysticum zugeordet“[1403] und genau „weil es dies ist“[1404] und vorausgesetzt die gerade aufgewiesene Herleitung des Mystischen Leibes von der Eucharistie, „hat es auch in spezifischer Weise mit der Eucharisti [sic!] und dem eigentlichen Wesen des Weihesakramentes zu tun.“[1405] Oder von anderer Seite her ausgedrückt:

> „Wenn der Bischof die Konkretisierung der Kirche aus dem Plural der communiones ist, ist sein Dienst nicht nur rechtliches Amt, sondern hat dieser rechtliche Dienst Bedeutung für die sakramentale Struktur der Kirche.“[1406]

Recht und Sakrament erscheinen so jedenfalls in einer erneuerten, größeren Perspektive.

Hier sieht der Text Anknüpfungspunkte für das ökumenische Gespräch mit dem Protestantismus im Sinne des Konzils: „Ordo bleibt eucharistischer Dienst“, aber „nicht in kultischer Opferperspektive“,[1407] sondern im großen Rahmen der Verkündigung und des Missionsauftrags.[1408]

Der Text ist sehr bemüht, den kultischen Aspekt des Weihepriestertums zu relativieren. Bei der Skizzierung der letztlich nicht behandelten Einwände des Protestantismus gegen das katholische Amtsverständnis stellt er fest, „Amt und Kult (Amt und Opferpriestertum)“[1409] müßten hier besprochen werden. Andererseits ist bei den ökumenischen Perspektiven von „Opferpriestertum“[1410] nur im negativ übertriebenen Sinn die Rede. Interessanterweise verweist das Skript aber gerade dort auf LG 20, wo durchaus das kultische Amt als Amt der Bischöfe positiv berücksichtigt ist[1411], was in der Vorlesung wohl keinen Niederschlag findet.

Dies muß in einem weiteren Kontext gesehen werden. Authentizität der Mitschrift vorausgesetzt, scheint Joseph Ratzinger hier noch weitgehend von damals stark präsenten anti-kul-

---

1403 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 258.

1404 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 258.

1405 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 258.

1406 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 259.

1407 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 262.

1408 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 262.

1409 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 220.

1410 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 262.

1411 Vgl. „Episcopi igitur communitatis ministerium cum adiutoribus [24] presbyteris et diaconis susceperunt,[47] loco Dei praesidentes gregi, cuius sunt pastores, ut doctrinae magistri, **sacri cultus sacerdotes**, gubernationis ministri.“ Hervorhebung durch Verfasser.

tischen exegetischen Lektüre des NT bestimmt gewesen zu sein. Die christliche Liturgie wird dabei mit Blick auf die judenchristlichen Gemeinden nicht vom Tempel, sondern nur von der „Synagoge, die keinen Kult hat“,[1412] hergeleitet. Mit Blick auf das geistliche Amt des Christentums wird prinzipiell festgehalten, es würde mit jenem des AT brechen.[1413] Die christlichen Amtsbegriffe werden dabei allein von der Synagoge[1414] und aus dem profanen Vereinswesen der Antike[1415] verstanden.

Die Darstellung über die Veränderungen, die das Mittelalter für das Kirchenbild brachte, sind kulttheologisch nicht von Bedeutung. Sie sind aber nicht unwichtig, weil sie einen gewissen hermeneutischen Rahmen bilden. Die Vorlesung war offensichtlich bemüht, ein differenziertes und dabei auch zum Teil durchaus positives Bild über das Mittelalter und auch über den hl. Thomas von Aquin zu vermitteln.

Für die Konzilshermeneutik nicht unbedeutend, muß herausgestellt werden, daß Ratzinger in dieser Vorlesung mit dem Verweis auf die Forschung von Giuseppe Alberigo betont, wie sehr wesentliche Punkte, die Ratzinger selbst mit dem II. Vatikanum wieder ins Relief gehoben sieht, auch auf dem Konzil von Trient „sehr lebendig war[en].“[1416] Implizit läßt sich daraus die Grundhaltung erkennen, das II. Vaticanum selbst in einer Linie mit allen ökumenischen Konzilien und insbesondere mit dem Tridentinum zu sehen, jedenfalls nicht als vollständigen Bruch.

Des weiteren geben seine Bemerkungen in bezug auf die beiden Typen des Kollegialitätsverständnisses in LG 22 und LG 23 Aufschluß über seine Konzilshermeneutik. Dem von ihm nicht favorisierten „gesamtkirchliche[n] Typ“ gesteht er durchaus „seine Teilwahrheit“[1417] zu und plädiert für die Verantwortung der Interpreten, sowohl der amtlich-exekutiven als auch der theologischen. Die Bedeutung dieser Texte hinge nämlich auch von deren Rezeption ab.[1418] Daraus muß man folgern, daß die Interpreten dieser Texte die in ihnen

---

1412 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1413 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1414 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1415 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 209.

1416 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 263.

1417 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 265.

1418 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 265.

liegende Spannung austarieren müssen, damit sie wirklich in der weiteren Rezeption ihre ganze Kraft entwickeln können.

Interessant sind schließlich die Ausführungen zur Verbindlichkeit von Lumen Gentium und damit implizit des II. Vatikanischen Konzils, bei denen Ratzinger sich eng an die Erklärung der Theologischen Kommission des Konzils anlehnt und die Mitte zu halten sucht zwischen dem Abtun der Konzilslehre ins Bedeutungslose und der Konstruktion des Konzils als eines Superdogmas, die sich am Horizont der Zeit schon abzuzeichnen beginnt.[1419] Lumen Gentium steht demgemäß in der theologischen Qualifikation über den Enzykliken der Päpste. Es ist „Ausdruck des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins der auf dem Konzil versammelten Kirche“[1420]. Es ist allerdings nicht „in den Einzelheiten seiner Formulierungen und Gedanken oder in den Schrift- und Väterzitaten irreformabel“.[1421] Auch eine durch das Konzil so nachdrücklich und begründet vorgelegte Lehre wie jene der Sakramentalität der Bischofsweihe ist nicht letztverbindlich.[1422]

In bezug auf Ratzingers Theologie zeigt sich in dieser Vorlesungsmitschrift auch eine starke Präsenz des Geschichtlichen. Mit dem Blick auf die Geschichte will er in der sich im Wechsel der Theologiegeschichte zeigenden Spannung (z. B. Altertum und Neuzeit) jeweils das Ganze zu erfassen suchen. Der Text schließt mit dem Verweis auf das Verbum incarnatum, „das selbst Geschichte werden wollte.“[1423]

2.3.5 Münster WS 1965/66, Rückblick auf das Konzil

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter „Vorlesungsmanuskripte von **Hans-Walter Vavrovsky**“ archiviert.[1424] Pfnür bemerkt, daß die Vorlesung, auf die sich unser Skript bezieht, „für Hörer aller Fakultäten“[1425] stattfand.

1419 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

1420 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

1421 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

1422 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 253.

1423 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

1424 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten.

1425 Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis

Auch bei der Darstellung dieses Skriptes widmen wir uns nur den unmittelbar mit unserem Kontext zusammenhängenden Punkten.

Das Skript schildert verschiedene Erwartungshaltungen, die dem Konzil entgegengebracht wurden und damit auch den innerkirchlichen Kontext, wie er sich vor der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils darstellte. Der Text macht zunächst insbesondere „ein[e] triumphalistische Linie“[1426] aus. Dabei fällt sein Urteil klar, aber auch differenziert aus:

> „Wir müssen rückschauend, ohne daß wir einseitig alles Negative ankreiden und das Positive verschweigen wollen, auch sagen daß in einer solchen Bewegung, in der dem Katholizismus nur eine gewisse Einförmigkeit des Geistes konstitutiv zuzupassen schien, sich auch der Weg zu sektenhaften Formen immer deutlicher abzeichnete; sektenhaft jedenfalls dann, wann immer darunter die Beschränkung der legitimen Vielfalt des Christentums auf einen bestimmten engen Kreis als allein authentisch versteht. Theologie beschied sich immer mehr auf die letzten Enzykliken und drehte sich gleichsam im Kreis der Enzykliken herum. Frömmigkeit kreiste um Erscheinungen moderner Devotion und hatte ihre Authentik und Normierung nur mittelbar in dem Kreis dieser letzten Enzykliken. Das Katholische schien nun allmählich nicht mehr das Ganze des Katholischen, wie es der Name ausdrückt, umfassen zu können, sondern nur noch eine bestimmte lateinische Sondertradition, die sich noch dazu in einem immer kürzeren Zeitraum einkapselte.“[1427]

Der Text bemerkt, daß ein Verlauf des II. Vaticanums in dieser Richtung zwar einerseits

> „zweifellos weniger Krisen ausgelöst [hätte]“, andererseits dadurch „aber die schweigende Verengung des Atemraumes der katholischen Kirche … vorangeschritten [wäre].[1428]“

Die Schilderung der Erwartungshaltungen „der ‚progressiven‘ Gruppe“[1429], aus denen einen gewisse Sympathie erkennbar ist, zeichnet zunächst das Bild, daß man sich nicht viel erwartete. Mit Zustimmung wird das Anliegen erwähnt, es sollten das Tridentinum und Vaticanum I „wieder aufgenommen werden“, was aber nicht als „bloß[e] lehrmäßig[e] Ergänzung“[1430] erfolgen sollte. Der Text widmet sich auf den „Erwartungen der nichtkatholischen Welt“, die sich „skeptisch“[1431] gab.

---

zur Papstwahl, Augsburg 2009, 403.

1426 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 10.

1427 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 11.

1428 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 11.

1429 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 11.

1430 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 12.

1431 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 13.

Der Text entwirft nun ein breites Panorama der „Aufgabenstellungen des Konzils aus der Kirchengeschichte“,[1432] wobei „vier Hauptkrisenpunkte – oder Wendepunkte“[1433] ausgemacht werden.

Im Zusammenhang mit dem ersten Punkt, dem Großen Schisma von 1054, hätten sich Liturgie und Recht voneinander entfernt. Wir dokumentieren hier den diesbezüglich sehr dichten Text:

> „In dieser Entfremdung von Ost und West entsteht ja im Westen einneues [sic!] Verständnis – oder richtiger ein Mißverständnis – des Bischofsamtes. In diesem Raum, in dem der Bischof von Rom immer schon über seine gemeinkirchliche Funktion hinaus patriarchale Rechte, also die Rechte eines gemeinsamen Oberhauptes mit sehr starken Verwaltungskompetenzen ausübt, erscheint dann von selbst der Primat immer stärker als die Ansammlung aller rechtlichen Gewalt über die Kirche, und das Bild der Westkirche wird unter der Hand zu einem Bild der Universalkirche selbst, so daß wesentliche Gegebenheiten der Gesamtkirche nicht mehr in den Blick kommen können. Das führt dann weiterhin dazu, daß Recht und Sakrament, Recht und Liturgie auseinanderfallen, daß einerseits das Priestertum nur als eine Vollmacht zur Verwandlung der Gaben angesehen wird und daß andererseits die Funktion, der Gemeinde Gottes vorzustehen, als ein zentralistisch zu verwaltendes Recht erscheint, das allein von dem [sic!] Papst für die ganze Kirche ausgegeben wird. Auf diese Weise verengt sich der Horizont sowohl hinsichtlich des priesterlichen Dienstes, als auch hinsichtlich der Leitungsgewalt in der Kirche. Der priesterliche Dienst erscheint verengt, als die Funktion die Gaben zu verwandeln, als Opferdienst und damit nicht mehr in der ganzen Fülle seiner Dimensionierung, nämlich als Dienst an der lebendigen Gemeinde Gottes. Das Recht in der Kirche erscheint nach Art eines zentralstaatlichen westlichen Rechtes und nicht mehr in seinem ursprünglichen, geistigen, geistlishen [sic!] Zusammenhang. Diese Tatsache, daß mit dem mangelnden Verständnis für das Bischofsamt zugleich auch ein ungenügendes Verständnis der priesterlichen Funktionen einhergeht und eine unangemessene Zentralisierung sich ausbildet, wird von selbst zum Verlust der konziliaren Dimensionen der Kirche und zum Verlust des Laikates als kirchlicher Funktion und zu einem Verlust des Sinnes für Liturgie, wie er ja gerade von der Ostkirche wachgehalten wurde. Mit dem Ganzen verbindet sich die scholastische Einengung der Theologie, wie sie sich dann konkret wiederum in der kirchlichen Praxis der Zuspitzung des Ablaßwesens, des Privatmesselesens, der Anbetungs- und Eucharistiefrömmigkeit ausdrückt, das heißt, gerade in den Dingen, die dann zu den faktischen Ausgangspunkten des reformatorischen Protestes wurden.“[1434]

Mit Verweis auf Yves Congar (1904-1995) betont der Text der Vorlesungsmitschrift beim II. Vaticanum „den Wiedereintritt des Ostens in das katholische Denken“[1435].

Der zweite Wendepunkt ist die Reformation. Liturgietheologisch ist bei der Behandlung dieses Punktes festzuhalten, daß der Text im Konzil von Trient insofern „eine ungenügende Beantwortung“[1436] der Reformation sieht, als „[m]an im Grunde in die Defensive gegangen“

1432 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 14.

1433 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 14.

1434 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 15f.

1435 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16.

1436 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16.

sei, „auch das Nötigste gerettet und geändert“ habe, „aber dennoch die größte Anfrage, die an die Kirche gestellt war, nicht als solche aufgenommen“[1437] habe. Das II. Vaticanum habe

> „de[n] Auftrag“ gehabt, „in die innere Fragestellung des Jahrhunderts der Reformation neu einzutreten, und zwar besonders in der Eucharistielehre, in der ja damals dem reformatorischen Protest gegenüber zwar berechtigt, aber doch recht einseitig, der Opfercharakter der Eucharistie und die Anbetung herausgestellt wurde, während nun die liturgische Konstitution sich in diese Fragen hineinversenkt und sie nicht mehr aus einer Defensive heraus, sondern aus dem gemeinsamen christlichen Ursprung neu bedenkt.“[1438]

Als dritten Krisenpunkt benennt der Text kurz das I. Vaticanum, was liturgietheologisch von uns nur in Verbindung mit dem ersten Punkt von Interesse ist.

Der vierte Punkt ist die Modernismuskrise, in der dem Text gemäß durch „Papst Pius X. eine sehr tiefgehende Verurteilung des Modernismus“ erfolgte, „die mit den falschen Antworten zugleich auch den echten Fragen die Türe wies und damit den Atemraum des Katholischen entscheidend beeinträchtigte.“[1439]

Keinen dieser Krisenherde habe das II. Vaticanum „zu abschließenden Lösungen geführt“. Es habe aber „eine solche universale Gewissenserforschung“ stattgefunden, die „die vorausschreitende Einengungsbewegung des Triumphalismus unterbrochen und einen neuen Weg eröffnet [habe]“.[1440]

Als Bestandteile desselben macht der Text u.a. die „Hinwendung zur gesamtkirchlichen Tradition“[1441] und die „Abwendung des Anathems“[1442] aus, das übrigens in sich vom Text nicht nur negativ gesehen wird.

Er kommt des weiteren auf die Protagonisten des II. Vaticanums zu sprechen, was aber für unseren Kontext nicht von Bedeutung ist. Es geht hierbei weder um die Liturgietheologie noch um die großen inhaltlichen Linien der konziliaren Debatte in sich.

In bezug auf die Arbeit des Konzils ruft der Text in Erinnerung, daß die Vorbereitende Kommission „siebzehn Schemata“ und dies insgesamt „von zweitausend Seiten“ entworfen

---

1437 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16.

1438 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16f.

1439 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 17.

1440 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 18.

1441 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 18.

1442 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 18.

hatte, was er wie folgt kommentiert: „Es war also geplant, die ganze Gegenwartsgestalt der Kirche, so wie sie nun einmal ist, zu kodifizieren und mit dem Stempel des Konzils auszustatten.“[1443]

Der Text schildert sodann, wie das II. Vaticanum demgegenüber, was als „Universalkatechismus“[1444] entworfen und nicht zu bewältigen war – mit zwei Einschränkungen –, einen Vorschlag von Kardinal Suenens abgeschwächt und nicht expressis verbis aufgegriffen habe, „Kirche nach Innen“ und „Kirche nach Außen“ als grobe Gliederung der Thematiken zu verwenden.[1445]

In bezug auf die erste Kategorie hält der Text Punkte fest, die unseren Kontext betreffen:

> „Man kann sagen, daß auf der einen Seite diese inneren Fragen stehen, als deren Schwerpunkt sich in der ersten Periode das Ringen um den rechten Gottesdienst, also um die Funktion der Anbetung, deretwegen die Kirche ja zuerst und zuletzt da ist, herauskristallisiert hat.“[1446]

Für unseren größeren Rahmen interessant sind hier nur noch die Bemerkungen über das Offenbarungsthema:

> „Etwas außerhalb dieser beiden Gruppen steht dann das Thema Offenbarung, das ja alle vier Konzilsperioden übergreift und schon dadurch eine Sonderstellung einnimmt. Dieses Thema bezeichnet wiederum eine Grundthematik, insofern es hier um die Stellung der Schrift in der Kirche und der Kirche zur Schrift geht, um das Thema ‚Einmaligkeit und Dauer‘, also um die Weise der Bindung der Kirche an Vergangenes und die Weise ihres Vorausschreitenkönnens.
> Damit geht es überhaupt um die Stellung der Kirche zu ihrer Geschichte.“[1447]

Mit dieser groben Gliederung stand man am Anfang da. Gemäß dem Text

> „ergab sich ein sinnvoller Weg derart, daß das Vorangehen des Konzils vom Innersten der Anbetung immer weiter nach Außen führte, sodaß die erste Periode ganz diesem Innersten der Erneuerung des Gottesdienstes der Kirche zugewandt war und die letzte fast ganz im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Problem der Welt von heute stand.“[1448]

Die Diskussion über die Offenbarung zog sich über alle vier Sessionen hin, was der Text wie folgt kommentiert:

[1443] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 67.

[1444] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 67.

[1445] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 68.

[1446] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 69.

[1447] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 70.

[1448] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 70f.

> „Es scheint ein sinnvoller Zufall gewesen sein, daß das Konzil von dieser Frage nicht los kam und daß so Offenbarung als das Umgreifende und Normgebende dastand und zugleich durch die durchgehende Beschäftigung mit diesem Text die ecclesiologische Engführung durchbrochen wurde, indem auf diese Weise die Kirche gleichsam nach Oben hin geöffnet und selbst als Hörerin des Wortes enthüllt wurde.“[1449]

Als „Konstruktionspunkt des konziliaren Geschehens“[1450] macht der Text „das wirkliche Wollen des Ursprungs, die Suche nach dem Ursprünglichen, nach dem Auftrag des Herrn als dem Grundgesetz alles christlichen Wollens“[1451] aus. Als liturgisches Beispiel wird auf die Inthronisation des Evangeliars verwiesen.[1452]

Der Text bemerkt, wie es

> „gerade vom vorkonziliaren Stand der Theologie her zu den Auffälligkeiten dieses Konzils [gehört), wie wenig Scholastik auf dem Konzil zu hören war und wie sehr sie dann immer mehr verschwunden ist. Zu den großen Abwesenden des Konzils zählen die großen Männer der Scholastik. Thomas von Aquin ist kaum noch zitiert worden. Man hat von allen Seiten, auch von Seiten der sogenannten Konservativen, immer mehr und fast ausschließlich versucht, aus der Schrift zu denken oder mindestens von der Schrift her seine Aussage zu begründen.“[1453]

Als „zweite Dominante“ der konziliaren Arbeit sieht der Text „[d]as Wollen, dem heutigen Menschen gerecht zu werden“, wobei er auf das „‚aggiornamento‘"[1454] verweist. Nun widmet er sich der Einzelbesprechung, die wir hier übergehen können.

b Würdigung des Textes

Der Text fügt sich von seinem Gesamtductus in das ein, was wir bislang über die Kommentierung Ratzingers des Konzilsverlaufes und seiner Leitmotive sagen konnten. Er bietet dabei, Authentizität vorausgesetzt, eine gewisse Hermeneutik seines eigenen Theologieverständnisses, nämlich den Blick aus der Engführung heraus auf das Ganze der Überlieferung und Offenbarung im Sinne eines korrekten theologischen und kirchlichen Heute zu richten. Ein weiterer Grundzug ist dabei, nicht nur, falsche Antworten zu widerlegen, sondern überhaupt auch Fragen zuzulassen.[1455]

1449 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 71.

1450 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 71.

1451 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 74.

1452 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 72.

1453 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 73f.

1454 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 74.

1455 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 17.

Liturgietheologisch bedeutsam ist die Behandlung der ausgemachten Krisenherde. In der Trennung von Ost- und Westkirche sieht die Vorlesung einen grundsätzlichen Schritt hin zu einem von der Leitungsgewalt entfremdeten Begriff des geistlichen Amtes unterhalb des römischen Primats. Die sacerdotale Komponente des Amtes habe sich dadurch gewissermaßen verselbständigt und verengt „als Opferdienst und damit nicht mehr in der ganzen Fülle seiner Dimensionierung, nämlich als Dienst an der lebendigen Gemeinde Gottes.“[1456] Dadurch sei auch die Auffassung des Laien und das Liturgieverständnis insgesamt verkümmert. In Verbindung mit der Scholastik[1457] haben sich Antworten ergeben, die ihrerseits den Fragen der protestantischen Reformation nicht wirklich genügen konnten.[1458]

Dabei wird mit besonderem Verweis auf die Missa privata[1459] wieder ein Grundzug des Denkens Ratzingers in dieser Zeit deutlich, sich gegen die Privatisierung der Liturgie zu wenden.

[1456] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 15.

[1457] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 15.

[1458] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16f.

[1459] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16.

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

Band II: Die Vorlesungsmitschriften
Faszikel 2: Tübingen und Regensburg

Flensburg 2016

Inhaltsverzeichnis

1 Vorbemerkungen 6

1.1 Evaluierung der Lehre Joseph Ratzingers anhand unautorisierter Vorlesungsmitschriften 6

1.2 Begründung der Behandlung der Vorlesungsmitschriften 6

1.3 Begründung der Auswahl 9

1.4 Zur Methodologie 11

2 Die Einzeluntersuchungen der Vorlesungsmitschriften 13

2.1 Freising: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (I) 13

2.1.1 Freising WS 1956/57, Sakramentenlehre, I. Teil 13

a Darstellung des Textes 13

b Würdigung des Textes 46

2.1.2 Freising WS 1956 und SS 1957, Sakramentenlehre, II. Teil 49

a Darstellung des Textes 49

b Würdigung des Textes 83

2.1.3 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel I) 84

a Darstellung des Textes 84

b Würdigung des Textes 93

2.1.4 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel II) 96

a Darstellung des Textes 96

b Würdigung des Textes 106

2.1.5 Freising WS 1958/59, Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus) 108

a Darstellung des Textes 108

b Würdigung des Textes 121

2.2 Bonn: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (II) 125

2.2.1 Vermutlich: Bonn SS 1960, Die Lehre von der Kirche 125

a Darstellung des Textes 125

b Würdigung des Textes 131

2.3 Münster: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (III) 133

2.3.1 Münster Ostern 1963, Die Kirche und das Heil der Welt 133

a Darstellung des Textes 133

b Würdigung des Textes 143

2.3.2 Münster undatiert: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus 146
a Darstellung des Textes 146
b Würdigung des Textes 156
2.3.3 Münster SS 1963, Die Lehre von der Eucharistie 156
a Darstellung des Textes 156
b Würdigung des Textes 216
2.3.4 Münster SS 1965, Ekklesiologie 239
a Darstellung des Textes 239
b Würdigung des Textes 264
2.3.5 Münster WS 1965/66, Rückblick auf das Konzil 272
a Darstellung des Textes 272
b Würdigung des Textes 277
2.4 Tübingen: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV) 279
2.4.1 Tübingen WS 1966/67, Christologie 279
a Darstellung des Textes 279
b Würdigung des Textes 296
2.4.2 Tübingen WS 1968/69, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie 301
a Darstellung des Textes 301
b Würdigung des Textes 342
2.5 Regensburg: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (V) 351
2.5.1 Regensburg WS 1970/71, Christologie mit Soteriologie und Mariologie 351
a Darstellung des Textes 351
b Würdigung des Textes 380
2.5.2 Regensburg WS 1971/72, Eucharistie 388
a Darstellung des Textes 388
b Würdigung des Textes 445
2.5.3 Regensburg WS 1973/74, Christologie 463
a Darstellung des Textes 463
b Würdigung des Textes 501
2.5.4 Regensburg WS 1974/75, Allgemeine Sakramentenlehre 521
a Darstellung des Textes 521
b Würdigung des Textes 565
2.5.5 Regensburg WS 1976/77, Erlösungslehre 585
3 Die abschließende Auswertung der Mitschriften 606

3.1 Skizzierung methodologischer Aspekte 607
3.1.1 Erste Erkenntnisse in bezug auf die gewählte Methodologie 607
3.1.2 Bemerkungen zum hermeneutischen Rahmen der Theologie der Mitschriften 609
3.2 Theologie der Vorlesungsmitschriften im Wandel? 615
3.2.1 Die Heilige Schrift und die beiden Testamente 616
3.2.2 Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie 629
3.2.3 Die Begriffe ‚Gesamtkirche', ‚Ortskirche' und ‚Gemeinde' und ihre Zuordnung 640
3.2.4 Rahmen und Focus der Meßopferlehre 649
3.2.5 Die Frage der Grundgestalt der Eucharistie in den Vorlesungsmitschriften …. 660
3.2.6 Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters? 663
3.2.7 Die Beurteilung des Zeithintergrundes und liturgische Desiderate 667
3.3 Schwerpunkte der Theologie der Liturgie der Vorlesungsmitschriften 671
3.3.1 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Christologie her 671
3.3.2 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Ekklesiologie her 676
3.3.3 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften als innere Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie 679
3.4 Schlußbemerkung mit Blick auf die Lehrer von Joseph Ratzinger 681
3.5 Die Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich 682
3.5.1 Formeller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften 684
3.5.2 Materieller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften 685
Abkürzungsverzeichnis 688
VG-Begriff – Volk-Gottes-Begriff 690
4 Bibliographie 691
4.1 Quellen 691
4.1.1 Publizierte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. 691
4.1.2 Nichtveröffentlichte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. 702
4.1.3 Internetpublikationen 702
4.1.4 Vorlesungsmitschriften der Studenten von Joseph Ratzinger 703
4.2 Weitere Quellen 705
4.2.1 Kirchenamtliche Dokumente (außer von Papst Benedikt XVI.) und liturgische Bücher (chronologisch) 705

4.2.2 Schriften von Odo Casel 708
4.2.3 Schriften von Romano Guardini 709
4.2.4 Schriften von Joseph Pascher 710
4.2.5 Schriften von Gottlieb Söhngen 711
4.2.6 Schriften von Michael Schmaus 712
4.3 Sekundärliteratur 712
4.3.1 Sonstige Literatur 712
4.3.2 Internetpublikationen 734
4.4 Sonstige unveröffentlichte Quellen 735
Anhang 737

TÜBINGEN

2.4 Tübingen: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV)

2.4.1 Tübingen WS 1966/67, Christologie

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Christologie … übersandt von Markus R.T. **Cordemann**" archiviert.[1460] Der Text trägt neben einem „Ex libris" des früheren Eigentümers die Überschrift und die Bemerkungen auf dem Deckblatt wie folgt:

> „JOSEPH RATZINGER CHRISTOLOGIE (Tübingen, WS 66/67)
> Dieses Lehrstoffskriptum wurde nach der Vorlesung erarbeitet, die Prof. Dr. J. Ratzinger im WS 1966/67 an der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen hielt. Es trägt rein privaten Charakter; alle Fehler und Mängel gehen zu Lasten des Redaktionsteams. Weitere Vervielfältigung ist nicht gestattet."[1461]

Im Freisinger Skript über die Eucharistielehre war mit Verweis auf die Kulttheologie als wichtig erachtet worden, den § 17 der Christologievorlesung zu berücksichtigen.[1462] Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst, wie wir bereits bemerkt hatten, im WS 1958/59 gelesen.[1463] Bei diesem Skript hatten wir einen Teil von Paragraph 8 und die Paragraphen 18 bis 21 in die Untersuchung einbezogen. Es waren dies: „§ 8 Das göttliche Selbstbewußtsein nach den Synoptikern, § 18 Die Anbetungswürdigkeit Christi, § 19 Christus der Mittler, § 20 Jesus Chr., der Hohepriester des NB, § 21 Die Doppelentfaltung der theologia crucis in der Theologiegeschichte".[1464]

Die in ihrem studentischen Skript vorliegende Tübinger Vorlesung von 1966/67 unterscheidet sich in vielen Punkten von dem behandelten Freisinger Skript aus der unmittelbaren Vorkonzilszeit. Im Freisinger Skript wird durch dessen Benennung – wobei die Christologie

---

1460 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76.

1461 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, Deckblatt.

1462 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

1463 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 401f. Der Titel der Vorlesung lautete demnach: „Dogmatik: Die Lehre vom Heils des Menschen in Christus Jesus" (ebendort, S. 402). Laut Skript ist der korrekte Titel aber: „in Jesus Christus", siehe: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, I.

1464 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, Inhaltsverzeichnis und die Darstellung des betreffenden Abschnitts.

als solche gar nicht erscheint, sondern das „Heil des Menschen in Jesus Christus“ –, der Ansatz im Heilsglauben gesucht.[1465] Demgegenüber bietet das Tübinger Skript einen eindeutig christologischen Ansatz.[1466] Dabei wird ein Panorama der Leben-Jesu-Forschung und der aktuellen Fragestellungen geboten.

Ein großer Schwerpunkt liegt auf der Behandlung des exegetischen Befundes. Im Inhaltsverzeichnis steht die handschriftliche Bemerkung, daß einige Paragraphen „aus Zeitgründen entfallen“[1467] seien. Es handelt sich dabei u.a. auch um die für unser Thema (auch im direkten Vergleich zu Freising 1958/59 wichtigen Paragraphen § 16 Soteriologische Theorien, § 17 Christus der Mittler, § 18 Die Ämter Christi).[1468] Dies zeigt, welch absolut anderen Schwerpunkt die Tübinger Vorlesung insgesamt setzt.

Somit bleibt unserer Untersuchung allein der exegetische Befund, von dem wir die kulttheologisch relevanten Teile vorstellen.[1469] Zuvor werden aber einige Aussagen des Skripts prinzipieller Art zur Exegese vorgestellt. Die sich hier zeigende Sichtweise ist für die prinzipielle Methodologie Ratzingers von großer Bedeutung, weswegen wir, obwohl dies nicht direkt unser Thema betrifft, dennoch auf sie eingehen müssen.

Bei der Behandlung der formgeschichtlichen Schule beklagt der Text zunächst anhand konkreter Beispiele, die wir übergehen müssen, gewisse „Kurzschlüssigkeiten der ntl. Exegese“[1470] und weist auf den ihr zugrunde liegenden jeweiligen „philosoph. Horizont der Echtheitsurteile“[1471] hin. Schließlich bejaht der Text die Formgeschichte, „solange sie ihre Grenzen nicht überschreitet“[1472]. Sie habe aber „die beiden neuen Gattungen außer acht gelassen …, die sich das Christliche selbst geschaffen hat: εὐαγγέλιον … μαρτυρία“.[1473]

1465 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, die ersten Paragraphen des Inhaltsverzeichnisses.

1466 Auch dies zeigt bereits der Blick ins Inhaltsverzeichnis. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., I.

1467 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., IV.

1468 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., IV.

1469 Das Skript der Vorlesung ist durchgängig durch Abschnitte numeriert, die mit hunderter Zahlen beginnen.Also nach der Einleitung beginnt es mit 100: § 1 … usw. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., I.

1470 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 31.

1471 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 31.

1472 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 32.

1473 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 32.

Zweites Kapitel: Die Gestalt Jesu nach dem NT[1474]

Als Literatur wird angegeben:

„H. CONCELLMANN, Art. Jesus, in RGG III (619-653).
A. Vögtle / R. SCHNACKENBURG, Art. Jesus, in LThK V (922-40)
F.M. BRAUN, Jesus Christus in Geschichte und Kritik, Luzern 1950
R. BULTMANN, Jesus, Tübringen [2]1961.
M. DIBELIUS, Jesus, Berlin [2]1949.
G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.
O. CULLMANN, Die Christologie des NT, Tübingen 1957.
F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963.
vgl. dazu:
F[1475]. VIELHAUER, in ZfEvTh 25 (1965), 24-72.“[1476]

Vorbemerkung: Der Einsatz des NT in der Dogmatik

Nachdem also bereits eine prinzipielle Bejahung der Formgeschichte erfolgt war, kommt der Text nun in einer eigenen Vorbemerkung auf das Verhältnis von Exegese und Dogmatik zu sprechen.

Der Zugang traditioneller Manualien in der Hl. Schrift des NT die dogmatischen Aussagen Chalcedons bewiesen zu sehen sei „an sich nicht einfach falsch“, und dies mit Rücksicht auf den sich hier ausdrückenden „Normcharakter der Schrift dem Dogma gegenüber.“ Diese Grundeinsicht – „[d]as Dogma bedarf der Schrift“ – sei aber „[i]n den Traktaten … oft genug vergessen“[1477] gewesen. Demgegenüber hebt der Text das rechte Verhältnis gemäß den Konzilsaussagen ins Relief:

„Das Vaticanum II lehrt, die Schrift müsse dem Dogma vorausgehen. Das heißt, sie darf nicht nur im Horizont des dogmatischen Bereiches gesehen werden; denn wenn das NT nur unter dem Aspekt der Beziehbarkeit auf das Dogma gesehen wird, verliert es sein Leben. Auch darf man nicht glauben, daß die Schrift ein Dogma ‚beweisen‘ kann.

Die Dogmatik muß heute ihr Verhältnis zur Schrift neu bedenken. Die Exegese ist zu einem selbstständigen Gegenüber der Dogmatik geworden und kann sie daher befruchten. Es muß wieder gezeigt werden, daß das [sic!, gemeint ‚die‘, Anm. S.C.] Aussagen des NT die ungeklärten Bilder sind, die in der Klarheit des Dogmas zu sich selbser [sic!] kommen. Das schließt aber ein, daß die Schrift viel reicher ist als das Dogma. Indem das Dogma die Schrift interpretieren will, muß es immer auf die Schrift rückbeziehbar sein. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit der Dogmatik: die Schrift hat Normcharakter, aber sie soll interpretiert werden.“[1478]

1474 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 33.

1475 Korrekterweise handelt es sich bei dem Autor um Philipp Vielhauer (1914-1977).

1476 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 33.

1477 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 33.

1478 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 33.

500 § 5 Die Überbietung des AT[1479]

Bei der Präsentation dieses Schriftbefundes folgen wir wieder der besseren Nachvollziehbarkeit halber auch der Untergliederung des Skriptes.

510 Jesus und die Propheten

511 Die Idee des endzeitlichen Propheten[1480]

Der Text präsentiert zunächst einmal eine Zusammenfassung der Prophetenerwartung in Israel:

> „Die Hoffnung auf den Endzeitpropheten erscheint als Hoffnung auf die Wiederkehr des Moses, des Elias oder des Henoch. Auch die Hoffnung auf zwei Endzeitpropheten gibt es: Moses und Elias oder Henoch und Elias.“[1481]

Der folgende Hinweis ist im weitesten Sinne auch von kulttheologischer Bedeutung. Auch führen wir sie im Vorgriff auf Aspekte der späteren Kulttheologie Ratzingers an:

> „In der frühen Kirche gibt es eine Christologie als Prophetologie. Das erklärt sich daraus, daß in die Idee der davidisch-messianischen Hoffnung das Leiden und Sterben Jesu nicht einzufügen war. Die messianische Hoffnung war die politische Hoffnung auf einen König. Sie ist vom Wesen her passionsfremd. Auf den leidenden und sterbenden Herrn paßte daher besser das Modell des Endzeitpropheten; auch Elias starb als Martyrer. In der prophetischen Idee steckt die Passionsidee, von ihr kann sich für Israel der Zugang zu Christus besser eröffnen. Das zeigt auch die Stephanusrede, die eine frühe christologische Aussage darstellt [Apg 7)“.[1482]

Der Text bemerkt aber auch, daß es in dieser Interpretation dann eine Korrektur gibt:

> „Jesus ist nicht nur der Vorläufer Jahwes, er ist Jahwe selbst! Das ist die zentrale neue Aussage: In Christus ist das Angesicht Gottes selbst gekommen. Er ist nicht nur Moses oder Elias, sondern diese stehen ihm als Zeugen zur Seite. In diesem Sinn ist Mk 9,4 die Antwort auf Mk 8,28. Die Wolke der Verklärung zeigt an, daß Christus die neue Stiftshütte ist: in ihr leuchtet die Doxa des Vaters auf. Moses und Elias aber sind Zeugen des Christus; sie sind als Martyrer auch Zeugen seiner Passion.“[1483]

1479 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., II. und vgl. 34.

1480 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 34.

1481 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 34.

1482 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 34.

1483 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 34.

512 Jesus und Johannes der Täufer[1484]

Nach einer Einordnung der Gestalt des Täufers stellt der Text den Ruf zur Buße als das entscheidende verbindende Element zwischen ihm und Jesus heraus.[1485] Es folgt dann ein eigener kleiner Abschnitt über das Verhältnis der Propheten zu Gesetz und Kult:

> „Die Propheten sind die großen Moralisten des AT. Sie warnen vor nur äußerer Gerechtigkeit: der Kult allein genügt nicht, man muß inwendig in Ordnung sein, man muß sein Herz umkehren (vgl. Is 58). Die Propheten sind eigentlich nicht Gegner des Gesetzes. Sie stehen zwar gegen den formalistischen Kult- und Gesetzesbetrieb, weil er im Grunde ein Beschwichtigungsversuch der eigenen Unfähigkeit zum Guten ist, aber die Propheten bringen nicht die Gnade als Gegensatz zum Gesetz, sondern sie fordern die Einhaltung des Gesetzes bis in die Tiefen des Herzens hinab. Denn erst unter dieser Bedingung gilt die Verheißung Jahwes; Herzensgerechtigkeit ist Vorbedingung zum Heil.
> Mit dem Bußruf des Täufers übernimmt Jesus diese Predigt der Propheten.“[1486]

Der Text bemerkt aber auch, wie Jesus diese Predigt der Propheten umwandelt:

> „Prophetische Predigt ist moralischer Anruf, ist Forderung, deren Erfüllung noch Verheißung bleibt; Jesu Predigt hingegen ist Erfüllungspredigt, sie ist das einfach sich zutragende Ja Gottes. Der Mensch kann die Heilsbedingungen Gottes nie erfüllen, darum ist Gott gnädig.“[1487]

Verschiedene Beispiele weisen dies nun im Skript auf. Im liturgietheologischen Sinne sind die meisten nicht relevant. Wir werden sie dennoch zum Teil in der Gegenüberstellung zum Christologieskript von Regensburg kurz anschauen. Eine Bemerkung bezüglich Mt 11, 1-19 sei jedoch schon hier festgehalten:

> „Daher setzt sich Jesus auch mit den Sündern zu Tisch. Dieses Mahlhalten ist mehr als eine nette Geste; es zeigt das Anderssein der Botschaft Jesu. Dieses Mahlhalten ist Ausdruck des Kerns der Botschaft Jesu, sein ganz neuer Anspruch: mit ihm und durch ihn darf jeder mit der Freude Gottes zu Tisch sitzen. Hier zeigt sich auch die innere Einheit zwischen historischem Jesus und paulinischem Kerygma: Paulus verkündet, was der Kern der Lebensform Jesu gewesen ist: Rechtfertigung aus Gnade.“[1488]

Der Text arbeitet den „Gegensatz zwischen Jesus und dem Täufer“[1489] heraus:

> „Mit den Formeln der eschatologischen Gerichtsrede hatte der Täufer das Kommen des Herrn angekündigt – und jetzt ist dieser als Lamm gekommen. Hier liegt gleichzeitig der paradoxe Gegensatz von AT und NT. Jesus aber sieht diesen Gegensatz als Einheit; er preist Johannes, denn dieser ist mehr als

---

1484 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 35.

1485 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 35.

1486 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 35f.

1487 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 36.

1488 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 36.

1489 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 37.

ein Prophet: er ist der eschatologische Engel, der vor dem Angesicht Gottes steht. Indem Jesus und die Gemeinde hier Mal 3,1 aufgreifen, werden Jesus und Johannes verknüpft.“[1490]

Des weiteren wird ausdrücklich gesagt, daß Jesus Johannes als Vorläufer an[erkennt]“,[1491] woraus eine „wichtige christologische Aussage“[1492] abgeleitet wird:

„Der Reinigungsengel, der vor Jahwes Angesicht steht, soll den Tempel reinigen für das Kommen Jahwes selbst. Indem daher Jesus den Täufer als seinen Vorläufer anerkennt, identifiziert er das eigene Auftreten mit dem Kommen Jahwes. So wird indirekt eine ungehuere Verknüfung der messianischen und der prophetischen Eschatologie vollzogen: Jesus ist Mensch und Gott zugleich.“[1493]

521 Jesus und die Thora[1494]

Dieser kurze Abschnitt stellt mit Blick auf Joh 5,46 heraus, daß „Jesus ... der Herr des Moses und damit der Herr der Thora [ist].“[1495]

521 Kultgesetz und Gnade[1496]

Mit Bezug auf die Bergpredigt betont der Text:

„Jesus aber … den Text der Schrift nicht einfach aus, sondern er stellt sich in eigener Vollmacht dem Text gegenüber.“[1497] Dies kommentiert er noch weiter mit Konsequenzen für die Zeremonialgesetze, wobei deren Verhältnis zum übrigen Recht in den Blick kommt:

„Dieses neue Stehen in Vollmacht gilt ebenso der sittlichen wie der kultischen Botschaft des AT; denn im mosaischen Recht werden sittliche undkultische [sic!] Vorschriften gar nicht getrennt. Während Jesus in der Bergpredigt und in Mk 10 das Ungenügen der aus dem Gesetz allein kommenden Gerechtigkeit schonungslos enthüllt, richtet er sich in Mk 7 gegen eine bloß dem Kult verpflichtete Reinheit.

Mit dieser Antithetik gegen das atl. Reinheitsideal stellt Jesus das AT als ganzes in Frage. Die Thora ist als Heilsweg ungenügend. Diese grundsätzliche Infragestellung der atl. Reinheitsidee, die kultische Reinheit zur Voraussetzung für den Kontakt mit Juden machte, diese Infragestellung ermöglichte in ihrer Konsequenz den Glauben Israels für die Völkerwelt.“[1498]

1490 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 37.

1491 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 37.

1492 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 37.

1493 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 37.

1494 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 38.

1495 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 38.

1496 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 38.

1497 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 38.

1498 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 38.

Einen wichtigen kulttheologischen Zusammenhang erarbeitet der Text dann relativ ausführlich. Er setzt bei der exegetischen Meinung ein, das „Ringen Jesu mit der Kultgesetzgebung“ stünde für „den Kampf zwischen Kult und Ethos“[1499] Dies würde bedeuten, daß durch ihn „d[er] Rechtfertigung durch den Buchstaben“ jene „Rechtfertigung durch den Sinn der Forderung“ entgegengesetzt würde, woran der Text „vieles“ als „richtig“ erkennt, diesen Gedanken aber wesentlich korrigiert. Dazu bemerkt er zuerst:

> „Wo es nur um eine reine Darstellung der ethischen Forderung geht, muß dennoch auch die Möglichkeit der vollen Erfüllbarkeit aufgezeigt werden. Wenn der Kult destruiert wird, muß der reine Mensch oberstes und mögliches Ziel sein. Andererseits aber muß gesagt werden: Wenn der Mensch ganz von sich aus rein werden will, dann liegt darin eine nochmalige Eigenmächtigkeit, die schlimmer ist als die des AT.“[1500]

Mit Verweis auf MK 10,17-31 stellt er im Anschluß die wahre Korrektur durch Jesus heraus:

> „So läßt Jesus in Mk 10. 17-31 keinen Zweifel daran, daß niemand außer Gott die Möglichkeit, gut zu sein, realisieren kann …
>
> Aus dieser Erkenntnis läßt sich sagen, daß Jesu Ringen mit der Thora noch einen anderen Durchbruch zeitigt: den Durchbruch vom Gesetz zur Gnade.“[1501]

Die Aussage bewegt sich also zwischen diesen beiden Polen: Einerseits rückt der reine Mensch als Ziel in den Mittelpunkt, andererseits kann er selbst diese Reinheit nicht aus sich erreichen, sondern muß sie von Gott erhalten. So kann der Text als Fazit formulieren:

> „Der Weg dieser Auseinandersetzung zwischen Jesus und der Thora geht also nicht von einer theologischen zu einer anthropologischen These (Kult – Ethos), sondern von einer theologischen zu einer anderen theologischen (Kult – Gnade).“[1502]

522 Christus als die Mitte des neuen Ethos[1503]

Dieser Abschnitt schließt sich logisch an den vorhergehenden an, der die Frage nach dem wahren Ethos stellt, wobei dieser Begriff den gesamten Inhalt des alttestamentarischen Gesetzes, also auch des Kultgesetzes, ersetzen soll.

Mit Bezug auf MK 10,17-27 bemerkt das Skript:

1499 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 38.

1500 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 39.

1501 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 39.

1502 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 39.

1503 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 39.

„Die Nachfolge ist der Ausweg aus der Unmöglichkeit der Thora als Heilsweg. Danit [sic!] erhält das Ethos in Jesus … eine neue Mitte. Die Einigung mit dem Ich Jesu ist die neue, von Gott geforderte Lebensform.“[1504]

530 Jesus mehr als der Tempel[1505]

Zu diesem Abschnitt gibt der Text die folgenden Literaturangaben:

„Y. Congar, Das Geheimnis des Tempels, Paris 1958.
O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950.
R. Bultmann, Das Ev des Johannes, Göttingen [10]1964.
R. Schnackenburg, Das Joh-Ev, 1. Teil, Freiburg 1965.“[1506]

Das Skript sieht „in der Stellung Jesu zum Tempel und damit zur Sakralgesetzgebung“ die „Zuspitzung“ seiner „Konfrontation mit der Thora“.[1507] Die Haltung Jesu scheint dabei zwei Aspekte zu umfassen, einerseits seine „loyal[e]“[1508] Teilnahme an der Liturgie des Tempels, andererseits die Infragestellung „seiner bisherigen Gestalt.“[1509]

531 Bericht von der Tempelreinigung[1510]

Der Bericht nennt die relevanten Stellen und bespricht sie einzeln.

5311 Mk 11, 15-17[1511]

Der Text unseres Skriptes verweist auf das „Deutewort Jesu“ zu seiner Tat, welches „sich aus Is 56,7 und Jer 7,11 zusammen[setzt].“[1512] Mit Blick auf die Isaiasstelle „wird die Tempelreinigung zur Geste, die den Tempel für alle Völker öffnet: der Vorhof der Heiden soll

1504 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 40. Der Text führt dann ein Zitat von E. Neuhäusler an: „Nicht mehr das gemeinsame Gesetz verbindet die Jünger, sondern das Ich Jesu. Gefordert ist nicht einfacher moralischer Entschluß, sondern die Extrapolation des eigenen Ich auf das Ich Jesu hin. Nicht mehr aus objektiven Normen nimmt der Mensch seinen Weg, sondern in Intersubjektivität mit der Person Christi. Hier zeigt sich die Einheit der synoptischen Evv mit Joh: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962. Das Zitat ist aber nicht ganz eindeutig abgegrenzt.

1505 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1506 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1507 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1508 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1509 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1510 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1511 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 41.

1512 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 42.

mehr sein als ein Schlachthaus, er soll das Bethaus der Welt sein.“[1513] Die zweite Stelle bezieht sich auf die zukünftige „Kultreform“ sowie auf „die Zerstörung des Tempels“.[1514] Beide Schriftstellen zu verknüpfen, bedeutet, „der Kultkritik eine neue Richtung“[1515] zu geben:

> „So verbindet Jesus in seinem Wort zwei entgegenlaufende Linien: mit Is stellt er sich in die Hoffnungstradition und den eschatologischen Universalismus, mit Jer tritt er ein in die Untergangsprophetie.“[1516]

5322 Joh 2,13-17[1517]

Hier bezieht sich der Evangelientext auf Zach 14, 21.[1518] Der alttestamentliche Prophet

> „gibt in Kap 14 eine Vision eines Zustandes, wenn es keine äußere Reinheit mehr gibt, keinen Unterschied zwischen heilig und profan.“[1519]

Das Skript gibt die Folgerung wieder:

> „Also auch im Verständnis des Joh ist die Tempelreform weit mehr als nur die Abstellung äußerer Mißstände, sie ist gerade das Gegenteil eines innerjüdischen Zelotismus. Zwar handelt es sich um eine Reform, die in den Hoffnungslinien des AT steht, die sie aber gleichzeitig beendet. Die Kultreform hat eschatologischen Charakter.“[1520]

Der Text verweist eigens auf Joh 2,17 und das darin „i[m] pneumatischen Erinnern“ enthaltende Zitat von Ps 69[1521] der „ein Schlüsseltext der ntl Auslegung des AT und damit ntl Theologie“[1522] sei.

Als gewissermaßen Quintessenz dieses Psalmes formuliert das Skript: „In der Passion des Frommen vollzieht sich die Passion Jahwes in dieser Welt.“[1523] Dabei habe „[d]ie Urkirche“

1513 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 42.

1514 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 42.

1515 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 42.

1516 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1517 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1518 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1519 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1520 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1521 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1522 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1523 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

dann diesen hier beschriebenen „Gottesknech[t]“ auf die „Passion Jesu“ übertragen, „denn eine menschliche Figur ihrer Meinung nach reicht nicht aus, um diesen Psalm zu füllen.“[1524]

Das Skript faßt die sich hier offenbarende Kulttheologie wie folgt zusammen:

> „Wenn Johannes durch sein Zitat Ps 69,10 hier anführt, tönt er damit die ganze theologia crucis des NT an. Indem er aber diese theologia crucis zur Perspektive der Kultreform macht, wird die Kultreform hineingeführt in die Passion. Das Fazit daraus: nur in der Passion ist der Universalismus Jesu möglich. Aber auch umgekehrt: nur im Universalismus des Heils wird Passion möglich. – Theologie und Anthropologie berühren sich hier auf ganz eigentümliche Weise. Die Passion für Jahwe und die Passion für die Menschen werde identisch. Ja noch mehr: das Leiden für Jahwe erhält seinen Sinn, indem es den Menschen den Heilsweg eröffnet.“[1525]

532 Jesus und der neue Tempel[1526]

Das Skript verweist „zum Verständnis der Auseinandersetzung Jesus – Tempel“ nun auf mehrere Schriftstellen, „die sehr verschiedenen Überlieferungssträngen angehören.“[1527]

Zunächst interpretiert er Joh 2,18ff und dessen Zitation „als Aussage der Falschzeugen beim Prozeß Jesu“[1528] Als Ergebnis des direkten Vergleiches jener Synoptiker, die diesen Text im Prozeß überliefern, mit dem Johannesevangeliums formuliert das Skript:

> „Der entscheidende Unterschied zu Joh liegt darin, daß bei Mk eindeutig berichtet wird, Jesus habe gesagt: ‚Ich werde … abbrechen.‘ Das ist bei Mk der entscheidende Punkt der Anklage. Bei Joh dagegen wird die Zerstörung nicht als Werk Jesu bezeichnet.“[1529]

Des weiteren führt er dieses Tempelwort in Munde derer an, die Jesus am Kreuz verhöhnen (vgl. Mt 27 ,40 und Mk 15, 29). Dazu bemerkt er zwei Punkte:

Die Spötter

> „merken … gar nicht, daß durch die Tötung des δίκαιοσ tatsächlich der alte Tempel zerbricht. Im Tode Jesu findet das AT sein Ende. Jesus steigt eben nicht herab vom Kreuz, sondern durch sein Sterben richtet er den neuen Tempel auf.“[1530]

1524 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1525 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1526 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1527 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1528 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1529 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1530 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

Zudem sieht das Skript zweitens in der Verhöhnung die Verwirklichung „[der] Prophetie von Ps 69 und Ps 22, und so erweist sich die Gottesknechtschaft Jesu.“[1531]

In bezug auf Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45[1532] mit dem Bericht über „das Zerreißen des Tempelvorhangs“[1533] gibt das Skript folgendes Resümee:

> „Der Tod Jesu ist die Öffnung des Tempels für die Völkerwelt, er ist der Vollzug der Kultreform. So zeigt sich von hier aus endgültig der Sinn der Tempelreinigung: sie will Kommentar sein zum Tode Jesu. Mit der [sic!] Tod Jesu ist die große Idee der Geschichte Israels, der Wiederaufbau des Tempels, vorbei.“[1534]

Das Skript bemerkt mit Blick auf „[d]as Herrenlogion vom Tempelabbruch“[1535] die Unmöglichkeit, die genaue Textfassung zu rekonstruieren. Zu dessen Kontext nennt es zwei Details, einerseits:

„Die Datierung ‚3 Tage‘ erscheint schon bei Hos 6,2 [sic!][1536] in Verbindung mit der kollektiven Hoffnung“ bzw. „weiß die rabbinische Theologie von einer Auferstehung am Weltende nach 3 Tagen.“[1537]

Zudem ist „schon in den Qumrantexten“ bekannt „[d]ie Gleichsetzung von Tempel und Gemeinde“.[1538]

Das Skript faßt zusammen:

> „Der Text bei Joh (2, 19) ist wohl noch am ursprünglichsten. Er ist in die Form eines atl Rätselwortes gekleidet, das eine Todes- und Auferstehungsprophetie anbietet. An die Stelle des alten Tempelkultes soll ein neuer Kult gesetzt werden, in dessen Mitte ein Mensch, der auferweckte Jesus Christus steht. Er ist der wahre Tempel der Menschheit (vgl. Mt 12,6).
>
> Nach der postexilischen Theologie ist der Tempel auf dem Zionsberg der einzige legitime Tempel Jahwes, um die Einheit der Hoffnung Israels zu wahren. Er ist der einzige Ort, an dem sich durch den Opferdienst die Begegnung Jahwes mit dem Bundesvolk vollzieht. In diesen Anspruch aber tritt Christus mit seinem Logion ein.

1531 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1532 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1533 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1534 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1535 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1536 Das Skript verwendet hier im Jahr 1966/67 die damals nicht auf katholischer, sondern nur auf protestantischer Seite übliche Abkürzung, die später von den Loccumer Richtlinien übernommen wurde.

1537 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1538 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

Die Nähe Gottes ist nicht mehr an ein Haus und an Riten gebunden, sondern allein an Jesus Christus. Wo er ist, da erscheint die Herrlichkeit Gottes; er ist das Stiftszelt der Begegnung (vgl. Ex 40,34).“[1539]

Im folgenden verweist das Skript auf einige Stellen des Johannesevangeliums, wodurch es unterstreicht, daß sich dort „diese Tempelthematik durch das ganze Evangelium“[1540] zieht. Wir dokumentieren diese kurzen Kommentierungen:

„a) Prolog: Jesus erscheint als die σκηνή Gottes, das Zelt Jahwes unter den Menschen.

b) Joh 1,51: Hier spielt Joh auf Gen 28 an. Jakob macht den Ort der Theophanie zum Haus Gottes. In diesem Bericht wird erstmals im AT eine Theologie des Heiligtums entworfen; in diese Theologie tritt Jesus ein: er selbst steht in der immerwährenden Offenheit Gottes.

c) Joh 7,38: Hier wird aufgrund des Tempelrituals von den Strömen lebendigen Wassers gesprochen und damit der Hoffnungsidee Israels mit dem Hinweis auf Christus entsprochen. In Joh 19,34 wird dies entscheidend vertieft: hier ist die Verheißung des Laubhüttenfestes erfüllt worden durch das Wasser, das aus der Seite Christi rinnt. Damit ist Christus als der wahre Tempel ausgewiesen; die konkrete Uminterpretation des Kultes ist vollzogen.

d) Joh 15,4-8: Auch in der Weinstockrede ist – wie SCHNACKENBURG in seinem Kommentar festhält – die Tempelthematik angedeutet.

e) Joh 2, 1-11: CULLMANN meint, auch in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana sei auf die Kultreform angespielt.

Der Auferstandene erscheint also im Jesuswort vom Tempelabbruch aus der neue Tempel; wo er ist, da ist Gott. Diese Aussage schließt nicht nur kühne Universalität ein, sondern stellt auch fest, daß Tod und Auferstehung Z e i c h e n Gottes sind. Das Zeichen, das Jesus gibt, ist kein Schauwunder, sondern es bleibt ein ‚maschal‘. Er selbst ist Zeichen in seinem Scheitern und durch es hindurch. Das jesuanische Urwort vom Tempelabbruch war also ein Wort der Todes- und Auferstehungsprophetie, ein Wort des Heilsuniversalismus und der Kultreform. Damit hatte es eine Beziehung auf die Gemeinde hin, die Mk ausfaltet: Gemeinde erscheint bei ihm als ναὸς ἀχειροποίητος (14,58). Hier zeigt sich der Ansatz zu der Vorstellung, die Kirche sei der Auferstehungsleib. Die Corpus-Christi-Lehre hat also ihre Wurzeln schon in der Zeit Jesu!

Christologie, christliche Kultidee und Ekklesiologie sind in diesen Texten schon untrennbar verbunden. Daher wird sich aller christlicher Kult immer an dieser Kultreform Christi orientieren überprüfen müssen, derenletzter [sic!] Gehalt es ist, daß an die Stelle des Sachopfers das Opfer einer lebendigen Person tritt. Der Tempel der Endzeit ist der eschatologische ἄνθρωπος. Wir alle sollen in ihm Tempel Gottes werden (vgl. dazu Y. Congar, Le mystère du temple).“[1541]

[1539] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44f.

[1540] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

[1541] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

Mit Blick auf den Markustext macht das Skript auf das Problem der „Schlußsätze (VV 27f.)“ mit anscheinend „völlig verschiedenen Aussagen“[1543] aufmerksam, worin es gegen andere Meinungen „[m]it großer Wahrscheinlichkeit … ein aramäisches Rätselwort“[1544] vermutet. Dabei könnte im Urtext „‚bar enasch‘ … sowohl die auf Jesus bezogene Bedeutung Menschensohn haben als auch die allgemeine Bedeutung Mensch.“[1545] Dazu gibt das Skript, gerade auch mit Rücksicht auf die Kulttheologie, einen ausführlichen Kommentar, den wir wegen der vielen wichtigen Details als ganzes dokumentieren:

> „Nimmt man ein solches Ineinander von ‚Mensch‘ und ‚Menschensohn‘ an und fragt nach dem Sinn des Spruches, so läßt sich sagen:
>
> Die Zentrierung des Kultes auf Jesus hin ist zugleich Ausdruck für die Dominanz des Menschen, dem alle äußeren Ordnungen dienen. Die Christologie wird hier also anthropologisch aufgeschlüsselt. Zugleich heißt dies aber auch umgekehrt: Maß und Realität des Menschen ist der Menschensohn, da er der einzige wahrhafte Mensch ist. Auf ihn hin geschieht die Freigabe des Menschen. Anders gesagt: das untrennbare Ineinander von Christologie und Humanismus wird sichtbar. Christologie meint keinen abschließenden und ausschließenden Dogmatismus, sondern gerade die Freigabe des Menschen ins Menschliche. Humanismus aber ist nur dann wahrer und wirklicher Humanismus, wenn er sich an dem Menschen mißt, der wahrer Mensch ist, weil er Gott ist.
>
> Lk und MT [sic!] haben in ihren Perikopen diese Kühnheit nicht mehr, sie lösen das Rätsel im christologischen Sinn auf. Alle drei Evangelisten aber stellen das Wort in die große Tradition prophetischer Kultkritik (1Sam 15, 22; Os 6,6), die sagt: das Erbarmen am Mitmenschen ist das Herzstück des Kultes.
>
> Die oben angeführten Texte treffen das Zentrum des Christentums, deswegen haben sie im NT ein vielfältiges Echo gefunden, besonders in Hebr 10, 5ff. Hier klingt die Samuel-Stelle als Eingangstext der paulinischen Christologie an. Die Kultkritik wird aufgegriffen und zum Leitmotiv der Christologie gemacht.
>
> Der Text aus dem Hebr-Brief zeigt jedoch gegenüber 1 Sam 15,22 eine bedeutsame Veränderung: an die Stelle von ἔλεος ist σῶμα getreten. Das will besagen: der im Tod hingegebene Leib Gottes erscheint als das leibhaftige Erbarmen. Zugleich aber wird dadurch die atl. Textstelle im Hebr-Brief auf die Eucharistie hin geöffnet und wird so zum Theologie schaffenden Leittext. Man kann ja Eucharistie nur von der Kultkritik her verstehen. Eucharistie ist schließlich nicht die Ablösung des alten Kultus durch einen neuen, sondern ist die Ablösung der θυσία durch ἔλεος. Daher ist die Eucharistie die letzte Erfüllung der Prophetenforderung. Sie präsentiert sich über diese Forderung hinaus dann als Erbarmen Gottes selbst.“[1546]

[1542] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

[1543] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

[1544] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

[1545] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

[1546] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46f.
Das Skript verweist noch auf Th. Maertens, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste, Mainz 1965, 114-1147 [sic!].

540 Das neue Israel[1547]

In diesem kurzen Abschnitt bemerkt das Skript, daß „Christus eine neue Kirche gründen wollte“, aber auch „nicht einfach am Tempel und Sabbat, Volk Gottes und Bund Gottes vorbeigehen konnte.“[1548]

Dabei sieht das Skript die folgenden beiden

> „Ansätze zu einer christologischen Behandlung des Problems Kirche:
> 1. in [sic!] der Berufung der zwölf Apostel zeigt sich der Umriß einer Neuordnung des Volk-Gottes-Gedankens.
> 2. In [sic!] der Einsetzung des Abendmahles heigt [sic!, gemeint: zeigt, Anm. S.C.] sich eine Neuordnung des Bundesgedankens.“[1549]

Drittes Kapitel: Altes und Neues Testament

<u>Vorbemerkung:</u> Die concordantia testamentorum[1550]

An dieser Stelle wirft das Skript einen Blick in die Theologiegeschichte im Kontext des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament. Dabei ist die Ausgangsthese interessant. Hier heißt es:

> „Bis ins 13. Jhr. hinein war die Frage nach [sic!, ergänzen: der, Anm. S.C.] concordantia testamentorum die eigentliche Achse der Theologie. Sie ist das Thema, in dem sich das Ganze christlicher Theologie entfaltet.“[1551]

Bereits die christologische Untersuchung des Neuen Testamentes habe gezeigt, daß „die ganze Christologie sich aus einer relecture des AT unter dem Licht“[1552] Jesu ergebe. In der Folge habe sich dieser Zugang verschoben und reduziert, und zwar in bezug auf das Alte Testament auf die Frage der Weissagung und in bezug auf das NT auf die Frage der Wunder.[1553] Dadurch sei das Alte Testament „in den Vorraum ntl. Theologie verwiesen“[1554] wor-

---

1547 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 47.

1548 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 47.

1549 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 47.
Der Text des Skriptes verweist auf J. Ratzinger / R. Schnackenburg, Art. Kirche in LThK Band 6

1550 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

1551 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

1552 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

1553 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

1554 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

den. Beide Reduktionsformen des Beweises seien „zusammengebrochen“[1555] und in weiterer Folge das Alte Testament für die Theologie bedeutungslos geworden.[1556] Damit habe sich letztere „ihrer Wurzeln beraubt“[1557]. Das Alte Testament reflektiere in seiner Hoffnung aber zugleich jene „des Menschen überhaupt.“[1558]

800 Verheißung und Erfüllung

Als Literaturangaben zu diesem Abschnitte finden sich im Skript:

„H. de Lubac,	Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedelns [sic!] 1952
P. Grelot,	Sens chretiens de AT, Thurnay [sic!], 1952
Larcher	L actualite chretienne de AT [sic!], Paris 1962
J. Coppens,	Vom christlichen Verständnis des At [sic!], Freiburg, [sic!] 1952
R. Bultmann,	Weissagung und Erfüllung, in: Glauben und Verstehen, Bd. 2 Tübingen 1952, (162-186)
G. v. Rad	Theologie des At [sic!], Bd 2, München 1965 (329-424)
E. Przywara	Alter und neuer Bund, München 1956“[1559]

In bezug auf das Verhältnis der beiden Testamente zueinander formuliert der Text mehrere Thesen:

„Erste These: Es gibt keine direkte Vorhersage des NT im AT“[1560]

„Zweite These: Es besteht eine innere Entsprechung zwischen AT und NT“[1561]

Die erste These möchte zwei Extreme vermeiden, einerseits das Alte Testament nur „atl. immanent“ zu verstehen, was „zur Verdorrung des Alten Bundes in sich selbst“[1562] führe, andererseits die Überwindung eines zu einfachen Schemas von „Detailweissagerei“[1563], wodurch

[1555] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

[1556] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

[1557] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

[1558] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

[1559] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

[1560] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 63.

[1561] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 66.

[1562] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 63.

[1563] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

das Alte Testament als „ein Evangelium in sich“[1564] verstanden würde und man es aufteilte zwischen für das Neue Testament relevanten Stellen und den anderen.[1565] Somit wird generell festgehalten:

> „Das AT hat prinzipiell gleichmäßig Bedeutung; sein gesamter innerer Horizont ist durch das Volk Israel bestimmt. Aber gerade darin, daß sich das AT allein in der Geschichte Israels zuträgt, ist es als ganzes christlich bedeutsam.“[1566]

Insofern erscheint das Neue Testament in einem neuen Licht. Jesus richte sich nicht nur gegen den Buchstabendienst,[1567]

> „sondern ein neuer Weg wurde sichtbar, der eine in die Tiefe gehende relecture des AT darstellte. Jesus ermöglichte ein Neuverstehen, das nicht nur aus dem Inneren des AT hervorwuchs, sondern ihm einen neuen Sinn gab, auch wenn dann im Glauben gesehen und gesagt werden kann, daß dieser Sinn eine innere Antwort auf die Hoffnungstendenzen des AT ist.“[1568]

Dies wird nun anhand der Untersuchung der Gestalt des Täufers und der Versuchungsgeschichte Jesu konkret angewandt und näher dargelegt.[1569]

In bezug auf die oben festgehaltene zweite These macht das Skript zunächst einmal einen „negative[n] Aspekt“[1570] aus, und formuliert mit Verweis auf Bultmann, „daß die altjüdische Geschichte nur in ihrem Widerspruch, nur in ihrem Scheitern als Weissagung verstanden werden könne“, was „am Beispiel des ‚Bundes‘" mit kulttheologischer Relevanz und großer Dichte im Ausdruck wie folgt veranschaulicht wird:

> „Bund bedeutet zunächst eine gegenseitige Verpflichtung, im Falle Israels Treue Gottes gegen Treue des Volkes. Das Volk faßt seine Treueverpflichtung zunächst kultisch auf. Im Kultus nimmt der einzelne Israelit an der Heilsgeschichte Gottes teil. Nun aber arbeiten die Propheten immer mehr heraus, daß Jahwe nicht den Kult des Volkes, sondern das Ethos des einzlnen [sic!] will. Damit ist aber im Grunde der Gedanke des Bundes Gottes mit dem Volk aufgelöst: je mehr die Bundesforderung Gottes das Herz des einzelnen verlangt, um so mehr ist die innerweltliche Ebene verlassen. Bund wird ein eschatologischer Begriff, er wird geschlossen mit dem eschatologischen Volk. So wird der Bundesgedanke in seinem notwendigen Scheitern auf eine Neuauslegung verwiesen. Kein Volk im empirischen Sinn kann die Bundesforderung Gottes erfüllen, sondern nur das eschatologische Bundesvolk des NT, die ekklesia. In ihr ist die Entweltlichung des Volkes- und Bundesgedankens vollzogen.

1564 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 63.

1565 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

1566 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

1567 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

1568 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

1569 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64-66.

1570 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Mar-kus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 66.

> Die Stephanusrede (Apg 7,1-53) führt genau diesen negativen Erfüllungsbegriff durch. In ihr wird die ganze atl. Heilsgeschichte nacherzählt jedoch nicht als eine Lobpreisung der Machttaten Gottes nach dem Modell der Psalmen, sondern vielmehr als eine Geschichte des Scheiterns Gottes mit den Menschen. Es wird gezeigt, wie die Geschichte Israels gradlinig auf das Kreuz zuläuft und wie Jesus gerade durch sein Scheitern sich als der legitime Erbe der Hoffnung Israels ausweist. Daß er verworfen und gekreuzigt wurde von den Verwaltern der amtlichen Frömmigkeit, das ist der Beweis, daß er von Gott kommt, weil Gott die ganze Geschichte hindurch auf seiten [sic!] der Gescheiterten, Verstoßenen und Mißhandelten stand.“[1571]

Nebenbei festgehalten werden soll, obwohl es nicht von direktem Interesse für unser Thema ist, daß bereits hier ein Begriff fällt, der im Pontifikat von Papst Benedikt hohe Wellen schlagen wird: die Wirklichkeit der Kirche im Kontext von Entweltlichung.

Als Ergebnis formuliert der Text:

> „Die Propheten haben nicht das Kreuz Christi als einzelnes hitorisches [sic!] Ereignis vorausgesagt, aber sie haben die Untergänge Israels als Weg mit Jahwe gelehrt. So erhält durch immer neune [sic!] Zusammenbruch die Geschichte Israels ein Gefälle, das folgerichtig in das Geschehen Jesu einmündet. Das Kreuz Christi steht im Fluchtpunkt des AT.“[1572]

Der sich anschließende „positive Aspekt“[1573] beinhaltet keine direkte für die Kulttheologie relevante Exegese. Hier wird „eine grundlegende Strukturentsprechung zwischen AT und NT“[1574] ausgemacht, die „in der Form einer dynamischen Vorwärtsbewegung des AT“[1575] gesehen werden muß, „das im Prozeß der immer neune [sic!] Selbstüberschreitung und in immer wieder neuer Aufnahme seiner eigenen Geschichte lebt.“[1576]

840 Jesus und das Volk der Juden

Kulttheologischen Inhalts sind hier einige Aussagen über den Kreuzestod und das Mahl. Dabei wird festgestellt, „daß Jesus nicht gegen jemanden, sondern für alle gestorben ist.“[1577] Dies wird in Ablehnung einer „Rachetheologie“[1578] betont.

1571 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 66f.

1572 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

1573 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

1574 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

1575 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 68.

1576 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 68.

1577 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 72.

1578 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 72.

Über das Mahl spricht das Skript im Zusammenhang mit den Auferstehungsberichten. Hier ist es „der eigentliche Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen“[1579]. Dabei wird unter Verweis auf Maertens auf den „Zusammenhang zwischen der Theologie der Erscheinungen, der österlichen Theologie und der gottesdienstlichen Gemeinschaft“[1580] hingewiesen:

> „92221 Schon im AT, besonders deutlich bei Ez und im apokryphen Jubiläenbuch, erscheint der Sonntag als der Tag der Theophanie, als der Tag des Erscheinens Gottes in Geschichte und Schöpfung. Es fällt nun auf, daß fast alle Erscheinungen des Auferstandenen am Herrentag, dem ersten Tag einer Woche, geschehen sind. Die Theologie der Auferstehung wird also im Rückblick der Gemeinde in eine Theologie des Gottesdienstes eingefügt, gleichsam gottesdienstlich interpretiert. Das bedeutet aber umgekehrt, daß der christliche Gottesdienst von der Auferstehung her verstanden wird, daß die Gottesdiensttheologie sich als Ostertheologie konstituiert.“[1581]
>
> „92222 Der Inhalt der Begegnung mit dem Auferstandenen wird nicht erkennbar, wenn er statisch, physisch, materiell gefaßt wird; vielmehr sind die Inhalte der Auferstehungsberichte dynamisch zu verstehen. Das Zu-uns-kommen des Auferstandenden geschieht im Ereignis. Dieser Gedanke ist in der christlichen Liturgie wirklicht [sic!, gemeint wohl: verwirklicht, Anm. S.C.]. Im Wort und im Brotbrechen wird der Herr für die Gemeinde faßbar; ebenso im Zeichen der Sündenvergebung (vgl. Joh 20, 19-23) und in Sendung und Auftrag (vgl. Mat 26,16-20). So wird sichtbar, daß die Weise des Zusammenkommens mit dem Herrn eine andere ist, als bloße physische Nähe, daß die Weise des Berührens vermittelt ist durch die Gemeinschaft, die der Gottesdienst schafft; daß Taufe, Wortverkündigung, Sündenvergebung, Sendung, Herrenmahl die Weisen der Gegenwart des Auferstandenen sind.“[1582]

b Würdigung des Textes

Die Vorlesung bietet ein großartiges Panorama der Einzelexegese von für die Kulttheologie relevanten biblischen Texten, die auch in der Folge in Ratzingers Denken eine wichtige Rolle spielen. Seine Authentizität vorausgesetzt, bietet es uns Aufschluß darüber, wie Joseph Ratzingers kultexegetische Position von der Exegese her zu fassen ist. Dabei werden neben vielen einzelnen wichtigen Details vor allem aber auch die exegetisch faßbaren großen kulttheologischen Linien bestimmt.

In dieser detaillierten Aufarbeitung exegetischen und schrifttheologischen Befundes zeigt sich ein wesentlich nun an den Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils orientiertes Verständnis von Offenbarung einerseits und des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik andererseits. Die neuere Exegese und insbesondere die Formgeschichte werden innerhalb ihrer Grenze akzeptiert und nur dort in ihre Grenzen verwiesen, wo ein philosophischer Hintergrund dominiert.

1579 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 85.

1580 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 85.

1581 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 85.

1582 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 85.

Die Betonung des Vorranges der Hl. Schrift gegenüber der Dogmatik greift insbesondere die Aussagen von DV 10 auf, wenn es dort u. a. heißt: „Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat“. Das Dogma hat dabei den Dienst der Interpretation und klaren begrifflichen Fassung dessen, was die Hl. Schrift von der Quelle der Offenbarung selbst an „ungeklärten Bilder[n]“[1583] übermittelt. Das Dogma kann daher nicht losgelöst von der Schrift sein.

Eine zentrale Stellung unter den sich aus dem Schriftbefund ergebenden Linien der Kulttheologie nimmt sicher der Begriff der Kultkritik ein, der in sämtlicher seiner Facetten vorgestellt und interpretiert wird. Das Skript bezeichnet diesen Begriff – konkret in der Exegese von Heb 10,5 ff. als „Leitmotiv der Christologie“.[1584]

Bei der inhaltlichen Fassung der Kultkritik zu nennen wäre zunächst die Korrektur der vereinfachenden Darstellung, als habe die prophetische Kultkritik den Kult durch das Ethos ersetzen wollen. Die innere Unlogik dieser Aussage, insofern hier doch wieder Menschenwerk zum bestimmenden Heilsfaktor würde, weist das Skript auf. Es geht dem Skript gemäß Jesus um „den Durchbruch vom Gesetz zur Gnade.“[1585]. Dabei erhält das Ethos durch den Herrn im Auftrag, ihm nachzufolgen, eine neue Mitte, die er selber ist: „Nicht mehr das gemeinsame Gesetz verbindet die Jünger, sondern das Ich Jesu“[1586]. Daraus ergibt sich eine grundsätzlich der prinzipiellen theologischen Sicht Ratzingers nahe personale Fassung von Ethos – in dem in der „Intersubjektivität mit der Person Christi“.[1587] Es geht um „[d]ie Einigung mit dem Ich Jesu“ als „die neue, von Gott geforderte Lebensform.“[1588]

Auf exegetischer Grundlage und mit stark personalem Akzent kommt der Text damit auf das grundlegende Thema, das seit seiner Dissertation die Kulttheologie Joseph Ratzingers

---

1583 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 33.

1584 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

1585 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 39.

1586 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 40.

1587 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 40.

1588 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 40. Der Text führt dann ein Zitat von E. Neuhäusler an: „Nicht mehr das gemeinsame Gesetz verbindet die Jünger, sondern das Ich Jesu. Gefordert ist nicht einfacher moralischer Entschluß, sondern die Extrapolation des eigenen Ich auf das Ich Jesu hin. Nicht mehr aus objektiven Normen nimmt der Mensch seinen Weg, sondern in Intersubjektivität mit der Person Christi. Hier zeigt sich die Einheit der synoptischen Evv mit Joh: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962. Das Zitat ist aber nicht ganz eindeutig abgegrenzt.

immer wieder bestimmte. Es geht um die Einigung mit dem gottförmigen Menschen Jesus Christus.[1589]

Ein weiterer wichtiger Punkt des Skriptes betrifft wiederum die Kultkritik, und zwar, indem festgestellt wird, wie zwei einander widerstrebende kulttheologische Linien des AT in Jesus zusammengeführt werden, „de[r] eschatologisch[e] Universalismus“ und „die Untergangsprophetie“.[1590] Dadurch vermeidet der Text, das NT kulttheologisch ausschließlich auf einer einzigen, sich auf dem AT ergebenden Interpretationslinie zu sehen und verweist auf eine höhere Einheit dieser Elemente in der Deutung und der Person Jesu.

In den kultkritischen Zusammenhang gehört auch die Behandlung der Sabbatfrage. Hier „zeigt sich der Primat des Menschlichen vor dem Kult.“[1591] Dabei ergeben sich Ansatzpunkte der Beschreibung des Verhältnisses von Christologie und Humanismus.

Sodann wird hier „die Kultkritik … aufgegriffen und zum Leitmotiv der Christologie gemacht.“[1592] Der Text formuliert als Ergebnis einer exegetischen Untersuchung, wie der Hebräerbrief diese Motive verarbeitet: „Man kann … Eucharistie nur von der Kultkritik her verstehen. Eucharistie ist schließlich nicht die Ablösung des alten Kultus [sic!] durch einen neuen, sondern ist die Ablösung der θυσία durch ἔλεος.“[1593]

Einen zentralen Raum nimmt im vorliegenden Skript auch eine exegetisch begründete Passionstheologie ein, die zunächst einmal bei der Stellung des Propheten anknüpft, wobei der Text, wie wir gesehen hatten, knapp zusammenfaßt: „In der prophetischen Idee steckt die Passionsidee“[1594]. In der durch Psalm 69 vorgegebenen Hermeneutik sieht das Skript sodann eine Identifikation zwischen Jahwe und dem Gläubigen in der Passion. Bemerkenswert ist dabei die Verwendung des Begriffes Gottesknecht auf den Beter dieses Psalmes, und dies ohne auf Is 53 direkt zu verweisen.

Der Begriff des Gottesknechtes ist in gewisser Hinsicht dann auch ein Verbindungsglied zur Tempeltheologie, indem er auch eine Rolle in der Exegese der den Tempel und das Verhält-

---

1589 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 283.

1590 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1591 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

1592 Ebd.

1593 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 47.

1594 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 34.

nis Jesu zu ihm betreffenden Stellen spielt. Im Spott seiner Gegner wird, wie wir gesehen haben, der alte Tempel abgebrochen, der neue Tempel errichtet und somit der Gottesknecht offenbar.[1595]

Die exegetisch faßbare Tempeltheologie nimmt in dem Skript einen breiten Raum ein. Tempel ist dabei sowohl mit Blick auf die Synoptiker[1596] als auch auf das Johannesevangelium[1597] der Ort der Begegnung Jahwes mit seinem Volk, jener Ort, den zu sein Jesus beansprucht.[1598]

Festzuhalten ist, daß eine exegetische Schlüsselstelle dabei die Tempelreinigung darstellt, die vom Zerreißen des Vorhangs beim Tode Jesu her ihre definitive Deutung erhält,[1599] wobei der Tod des Herrn als „Öffnung des Tempels für die Völkerwelt“ und „Vollzug der Kultreform“[1600] erscheint.

Bei der Behandlung der Tempeltheologie geht der Text nicht nur im Zusammenhang mit dem Gottesknecht, sondern auch in anderer Hinsicht sehr ausführlich auf die in drei Varianten vorliegende Formulierung vom Abbruch und Aufbau des Tempels ein. Dies ist eine weitere exegetische Schlüsselstelle. Dieses Rätselwort hatte bereits das Ekklesiologieskript von 1965 behandelt.[1601] Mit Blick auf die Version dieses Wortes bei Joh 2, 19 sieht das Skript hierin „eine Todes- und Auferstehungsprophetie“[1602] Jesu. Diese Begriffe scheinen hier erstmals zu fallen.

Fazit dieser exegetisch beschriebenen Kultreform Jesu ist, daß die „Nähe Gottes nicht mehr an ein Haus und an Riten gebunden“[1603] ist, sondern an ihn selbst.

1595 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

1596 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44f.

1597 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

1598 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1599 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1600 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

1601 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 70f.

1602 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44 und 45. Vgl. auch die Formulierung „prophetisch verschlüsselt“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1603 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

Bemerkenswert ist hierbei die Überleitung zur Leib-Christi-Lehre und die Hervorhebung der Verwurzelung der Lehre vom Leib Christi in der Zeit Jesu. Damit im Zusammenhang steht die untrennbare Verbindung von Kult und Christologie sowie von Kult und Ekklesiologie als innerer Maßstab für den Kult selbst, was der Text, wie wir sahen auch ausdrücklich feststellt und als Quintessenz bemerkt, „daß an die Stelle des Sachopfers das Opfer einer lebendigen Person tritt“[1604], die Person des Herrn, der uns zu seinem Tempel sammelt.[1605]

Für die Kulttheologie höchst bedeutsam ist die Exegese von Heb. 10,5ff., die wir ausführlich dokumentiert haben. Gerade von ihr her wird sichtbar, wie die Eucharistie nicht einfach die alttestamentarischen Zeremonien durch neue ersetzt, sondern als sich im Leib Christi zeigendes Erbarmen Gottes das Wort des Propheten in seiner letzten Tiefe erfüllt.[1606] Insofern wird die prophetische Kultkritik zum hermeneutischen Schlüssel der Eucharistie überhaupt.[1607] Hier wird eine letzte Konsequenz der anfangs angedeuteten Stichworte zur Gnadentheologie sichtbar. Nicht der Mensch macht sich selbst rein, sondern er empfängt das Erbarmen Gottes im Leib Christi.

Die Vorlesungsmitschrift präsentiert das Alte Testament als grundsätzlich offen auf Christus und seine Heilstat, ja den neuen Kult hin. Dabei stellt sie die concordantia testamentorum als „die eigentliche Achse der Theologie“[1608] heraus und skizziert kurz deren Bearbeitung in der Theologiegeschichte. Diese Aussagen sind äußerst bedeutsam für die Fassung des inneren Verhältnisses beider Testamente zueinander.

In diesem Sinne präsentiert der Text der Vorlesung die Christologie als die große Erfüllung der Hoffnung des Alten Bundes.[1609] Kulttheologisch nicht unbedeutsam sind dabei aber gerade auch die Ausführungen des Skriptes über den „negative[n] Aspekt“[1610] im Verhältnis von Altem und Neuem Testament, besonders jene, wo sich dies anhand der Bundesgeschichte konkretisiert.

1604 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

1605 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

1606 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 47.

1607 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 47.

1608 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

1609 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62 und besonders 67.

1610 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 66.

Eine solche negative Hermeneutik der Bundesgeschichte bietet gemäß dem Skript die Rede des Stephanus (Apg 7), und zwar mit der Konsequenz, daß das Scheitern des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Bundesvolk geradewegs auf das Kreuz als „Fluchtpunkt des AT“[1611] zuläuft. Zugleich sieht der Text hier „die Entweltlichung des Volks- und Bundesgedankens“[1612] hin zur endzeitlichen Bundesversammlung, der Kirche.

Kulttheologisch bedeutsam ist schließlich ein stark österlicher Aspekt. Von den Auferstehungsberichten wird auf den österlichen Charakter der gottesdienstlichen Versammlung verwiesen. Dabei wird – ganz im Sinne dessen, was wir bislang schon an starker Betonung einer dynamischen Liturgietheologie gesehen hatten – auch hier dieser Punkt hervorgehoben. Die Gegenwart mit dem Auferstandenen ist dabei, und dieser Aspekt ist neu, „vermittelt … durch die Gemeinschaft“. [1613]

2.4.2 Tübingen WS 1968/69, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter „Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie … (von Theologen des Wilhelmsstifts Tübingen)“ archiviert.[1614]

Das Deckblatt trägt die Bemerkung:

„VORLESUNGEN ÜBER GRUNDZÜGE DER EKKLESIOLOGIE von Prof. Dr. J. Ratzinger

Tübingen WS 1968/69

Dieses Skriptum wurde hergestellt von Theologen des Wilhelmsstift Tübingen. Es trägt den Charakter einer Vorlesungsnachschrift und darf nicht als Werk von J. Ratzinger zitiert werden.“[1615]

1611 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

1612 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

1613 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 85.

1614 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77. Pfnür benennt den Titel der Vorlesung mit „Grundfragen der Ekklesiologie“. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 404.

1615 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, Deckblatt.

Im Freisinger Skript über die Eucharistielehre waren von der dazugehörigen Ekklesiologievorlesung die §§ 4 und 5 als für die Kulttheologie zu berücksichtigen angegeben.[1616] Beim nun vorliegenden Tübinger Ekklesiologieskript von 1968/69 gilt allerdings dieselbe Sachlage, die wir bereits analog für das Skript zur Christologie festgehalten haben. Die Struktur der Vorlesungen ist so stark überarbeitet, daß man anhand des Inhaltes selbst neu auswählen muß, was für unseren Kontext dokumentiert zu werden verdient.

Für uns interessant sind zunächst Teile der Einleitung.

Versuch eines Porträts der Situation[1617]

Während die Münsteraner Vorlesung von 1965 noch recht unbefangen über das 20. Jahrhundert als des Jahrhunderts der Kirche sprechen konnte, beginnt der Tübinger Text von 1968/69 mit einer sehr ernsten Beschreibung des zeitgeschichtlichen Kontextes:

„Beim Versuch, eine Ekklesiologie zu erstellen, ist man sich bewußt, daß deren Aktualität heute anderer Art ist als noch vor 5 Jahren.“[1618] Sodann wird eine tiefe Krise des kirchlichen Lebens beschrieben, eine „Situation der Extreme“, wobei der Text nach „eine[r] Mitte zwischen Traditionalismus und Fortschrittsglauben“ im Sinne „d[er] einfach-Glaubenden“[1619] fragt.

Man habe gerade aufgrund des neuen ekklesiologischen Bewußtseins mit seinen Detailfragen „das Ganze … aus dem Blick verloren.“[1620] Weiters habe ein technisierter Zeitgeist die „Kirche nur noch als eine machbare gesehen“ und dabei „als ein Gebilde der Veränderung, wobei weithin die Frage offenbleibt, was man nun eigentlich verändern soll.“[1621] Dabei sei „das Reformierbare an der Kirche immer nur das Zweitwichtigste … und nicht das Ganze.“[1622]

1616 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

1617 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 1.

1618 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 1.

1619 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 1.

1620 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 2.

1621 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 2.

1622 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 2.

Eine weitere Tendenz macht der Text aus. Waren im Vorgängerskript die Bewegungen auch mit ihrem Ruf nach der Rückkehr zum Ursprünglichen[1623] geschildert worden, was das vorliegende Skript, wie wir sehen werden, wiederholt,[1624] so stellt der spätere Text jedoch zu Beginn fest, dies habe geradewegs „zu einer Überschätzung des Amtlichen und Institutionellen in der Kirche geführt."[1625] Das eigentliche Zentrum der Kirchenkrise aber formuliert der Text wie folgt:

> „Hinter dem Verlangen nach Reform, hinter der Machbarkeitsperspektive, und zwar des Machens als Selbstzweck, verbrigt sich erst das eigentlich Bedrängende: die Krise des Glaubens (als Kern des ganzen Vorgangs)."[1626]

Die nächste Aussage dieser Zeitanalyse verbindet nun die zuvor herausgearbeitete Fixierung auf die Institution mit der Wirklichkeit der Glaubenskrise. Dabei arbeitet er als Konsequenz heraus:

> „Die Kirche als soziologischer Radius geht über den Kreis der Glaubenden hinaus: diese ‚institutionalisierte Unwahrheit' verdeckt und verfremdet das Wesen der Kirche. Diese Tatsache verschärft sich heute noch: die Publizitätswirkung des Konzils täuschte eine Annäherung von Glaube und Nichtglaube vor und radikalisierte diese Unwahrheit. Die ‚Hoffnung' von außen wünschte den Einzug des Nichtglaubens in die Kirche: Nichtgläubige etablierten sich als die eigentlichen fortschrittlichen Christen, indem sie in politischem Machbarkeitsdenken Kirche sehen und den offiziellen Katholizismus in ihrem Fortschrittsglauben meinen nachziehen zu sehen. Jeder Widerspruch wird als reaktionäres Denken und Tun abgetan.
>
> Kirche wurde so zu unserem Gemache, unserer Manipulation, zum Werk des Menschen, das aber ist gerade nicht mehr Kirche."[1627]

Der Text verweist auf die Ersetzung des Geheimnischarakters der Kirche durch die alleinige Sichtweise der Soziologie und damit einhergehend auf die Gefahr eine rein soziologisch interpretierte Vorstellung von Kirche als Volk Gottes.

Demgegenüber verweist er auf ein, nun unverständlich gewordenes, Werk von Henry de Lubac und bemerkt:[1628] „Henry de Lubac kennt jene eigentliche Kirche der Demütigen und Glaubenden über den Kriegs- und Tagesschrei der Traditionalisten und Progressisten, denen die Mitte verloren ging."[1629] Anders als der Autor würde „de[r] durchschnittlich[e] Betrach-

---

1623 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 4.

1624 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 8.

1625 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 2.

1626 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 2.

1627 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 2f.

1628 Henry de Lubac, Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967.

1629 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 3.

ter von heute“ aber „das Paradox der Kirche … nicht innerhalb der Wirklichkeit selbst …, sondern … zwischen Anspruch und Wirklichkeit“[1630] sehen.

Der Text stellt die Frage, ob eine theologische Sicht, auf der Suche nach dem, was das eigentliche Paradoxon darstelle, in diesem Kontext überhaupt noch möglich sei.[1631] Doch das betrifft nun die Ekklesiologie und verläßt unseren Kontext.

Angeführt seien noch die allgemeinen Literaturangaben:

„1. Gruppe: Ekklesiologie im allgemeinen (Traktate über die Kirche)
1. Hans Küng, Die Kirche, Freiburg ^{2}1968
2. Y. Congar, Heilige Kirche, Stgt. 1966 (Sammelband)
3. Holböck-Sartory, Mysterium Kirche, Salzburg 1962
4. M. Schmaus, Dogmatik III/1, 1958
2. Gruppe: Ekklesiologie des Konzils
1. J. Ratzinger, Einleitung (zu) Zweites Vat. Konzil – Konst. über die Kirche, Münster/W$^{7/8}$ 1966
2. G. Philips, L'Eglise et son mystère, 1967
3. Ergbde. zu LThK^{2}, Das Zweite Vat. Konzil I, II, III.
4. G. Baraúna, De Ecclesia, 2 Bde., Frankfurt/M 1966“[1632]

Teil I Ursprung und Wesen der Kirche

1. Kapitel Die Frage nach dem Ursprung der Kirche

§ 1 Der Rahmen der Fragestellung: Ekklesiologie und Eschatologie

I. Die exegetische Situation – die doppelte Wende im exegetischen Ansatzpunkt unseres Jahrhunderts[1633]

Der Text macht in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts zwei verschiedene Konsensus aus, die er kurz vorstellt.

1. Der liberale Konsensus zu Beginn des Jahrhunderts

In diesem liberalen Konsensus macht der Text der Vorlesungsmitschrift eine Reduktion der liberalen Theologie auf das Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott aus. Diese sei bestimmt durch „zwei Antithesen: Kult- Ethos; Religion als individuelle Berufung – Religion als In-

1630 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 3.

1631 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 4.

1632 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 6.

1633 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 6.

stitution.“[1634] Die ekklesiale Wirklichkeit wird letztlich abgelehnt und mit ihr alles Kultische.[1635]

2. Die Jugendbewegung als Protest gegen das Liberale – ‚Zwischenkonsensus‘

Während der Text der Münsteraner Vorlesung von 1965 nur kurz über die liturgische Bewegung spricht und sie der Geisteshaltung der Romantik zuschreibt,[1636] kommt der nun zu untersuchende Text von 1968/69 ausführlicher auf diese Bewegung zu sprechen, verortet sie allerdings nicht mehr, wie das Vorgängerskript, in der Romantik. Eine Charakterisierung der Jugendbewegung führt dabei unwillkürlich zur liturgischen Bewegung. Wir dokumentieren den Text:

> „Diese neue Geistigkeit der Jugendbewegung ist zu charakterisieren als eine Zuwendung zum Lebendigen, als ein Zurück zum Unverbrauchten, Ursprünglichen als dem Eigentlichen … Mit dem Lebendigen liebt man das organisch Gewachsene, man sucht und will wieder das Überrationale, das Mysterium. Ja, man kann geradezu von einer antirationalen Einstellung sprechen. Das Rationale verdirbt den Menschen. Das Mysterium aber entzieht sich dem Rationalen. Es herrscht also ein Wollen und ein Ja zum Mysterium, zum Symbolischen, zum Kult vor. Wertvoll war aber nun was man vorher zur Seite schob. Damit war auch ein Zugang zu Kirche, Kult und Sakrament gegeben. Und gerade hierher gehört auch ein Büchlein wie das von Romano Guardini, Von heiligen Zeichen, Mainz 1927: das naturhaft lebendige des liturgischen Geschehens, nicht die historische und theologische Reflexion über die Liturgie, sondern die ursprüngliche Gebärde liebt man.“[1637]

In der Schilderung der weiteren theologischen Entwicklung erwähnt der Text Kattenbusch, der „das Abendmahl als ekklesiale Komponente“[1638] hervorgehoben habe. Der Text sagt dazu: „Der Versammlungsort, die Versammlung der Glaubenden eröffnet neuen Zugang zum Kirchenbegriff.“[1639]

3. Der eschatologische Konsensus (mit R. Bultmann als Promotor)

Hierbei handelt es sich laut Vorlesungsmitschrift im wesentlichen um eine modifizierte Rückkehr des liberalen Konsensus.[1640] Die weiteren Ausführungen dazu verlassen unseren Kontext.

1634 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 7.

1635 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 7.

1636 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 1.

1637 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 8.

1638 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 9.

1639 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 9.

1640 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 10.

§ 2 Die Vorbereitung der Kirche durch Jesus[1641]

Zu den Literaturangaben kommentiert der Text:

> „Aus der unübersehbaren Literatur eine willkürliche, aber den folgenden Überlegungen dienende Auswahl:
> (1) F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe für A. v. Harnack 1921, 143-172
> (2) K.L. Schmidt, Art. ekklesia, ThW
> (3) N.A. Dahl, Das Volk Gottes, Oslo 1941
> (4) Ein Buch von der Kirche, hrsg. v. schwedischen Theologen, Gö ,51
> (5) W.G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Zürich 1943
> (6) R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg 1961
> (7) Lit. in LThK und RGG“[1642]

I. Die Einheit mit der Geschichte Israels

1. Grundsätzlich[1643]

In diesem Abschnitt betont der Text die Einbindung Jesu, auch von seinem eigenen Selbstverständnis her, in die Geschichte des Alten Bundes und verfolgt damit die bereits zuvor festgestellte Linie, die beiden Testamente in ihrer inneren Entsprechung zueinander zu sehen,[1644] was noch einige Seiten später deutlicher werden wird.

2. Das Phänomen der Jüngerberufung[1645]

3. Die Bedeutung der sogenannten galiläischen Krise[1646]

In diesem Abschnitt wird aufgrund der sich in der galiläischen Krise manifestierenden Ablehnung der Botschaft Jesu sein „Rückzug in den engen Kreis seiner Zwölf“[1647] näherhin gedeutet. Trotz äußerer Gemeinsamkeiten mit der Qumran-Gemeinde zeige sich hier ein radikaler Unterschied, ausgedrückt im Schicksal des Gottesknechtes, das sowohl Jesus selbst betreffe als auch „Leitbild [sei] und innere Verfassung, an der sich die kirchliche Existenz

[1641] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 26.

[1642] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 26f.

[1643] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 27.

[1644] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 27.

[1645] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 28.

[1646] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 30.

[1647] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 31.

orientieren muß.“[1648] Inhaltlich gefaßt wird es als „hyper pollōn“, als „Übernahme der Not und … Stehen für alle.“[1649]

Ausdrücklich, und deswegen war es für uns wichtig dies festzuhalten, auf diesem Hintergrund will der Text den folgenden Punkt verstehen:

4. Das letzte Mahl Jesu und die Kirche

Nach einigen Ausführungen über das Mahlhalten Jesu, sowie es in seinem Leben historisch durch die Evangelien greifbar ist, wendet sich der Text einer Synthese der Bedeutung des Letzten Abendmahls zu. Zu den verba testamenti heißt es, sie seien „in ihrer Kürze so tief, daß in ihnen die atl Grundtexte berührt sind, das AT mit anwesen [sic!] ist.“[1650] Dabei verweist der Text wie schon Vorlesungsmitschriften zuvor auf Ex 12 und 24 für die „Bundestheologie“, auf Jer 31 für die „Verheißung des Neuen Bundes“ und auf Is 53 für den bereits erwähnten „Gottesknechtsgedanke[n]“.[1651]

Diese Texte stehen für verschiedene kulttheologische Linien des AT. Das Skript hebt die Bedeutung der Verbindung dieser alttestamentarischen Bezüge zu einem Ganzen hervor, was wir hier ausführlicher dokumentieren:

> „Eine Akzentverlagerung geschah nun in der Verbindung von Bund, Kult und Kultkritik auf die Mitte hin in Aufnahme [sic!] des Gottesknechtsgedankens von Is 53: das Blut für die Vielen. Der neue Bund, das neue Opfer definiert sich nicht als irgendeine Sache oder Dinglichkeit, auch nicht als reine Vergeistigung, sondern ist bezogen auf die Person Jesu.
>
> In den Abendmahlstexten wird deutlich, daß im Leben und Tod Jesu, [sic!] der Sinn des atl Kultes und der Kultkritik gleichermaßen zur Erfüllung kommen: er ist das Paschalamm, der Gottesknecht, der sich hingibt und für die Vielen stirbt. In diesem Geschehen der Selbsthingabe ist der Sinaibund abgeschlossen und der Neue [sic!] und endgültige Bund begründet. Dieser eine Mensch, der radikal geliebt hat, hat einen neuen Bund, eine neue Einheit von Gott und Mensch gestiftet. Das Abendmahl hat das atl Pascha, den atl Bund überschritten und erfüllt. Aufgenommen ist in ihm der Volk-Gottes-Gedanke. Wenn das Abendmahl Bundesgeschehen ist, dann ist es auch ein Neugeschehen des Volk-Gottes-Gedankens und dann schließlich ein Geschehen von kosmischer Fülle.“[1652]

Bereits in der Eucharistievorlesung von Münster verwies der Text auf die verschiedenen kulttheologische Linien des AT kommen, die in einer inneren Spannung zueinander stehen

---

[1648] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 33.

[1649] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 33.

[1650] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 34.

[1651] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 34.

[1652] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 35.

und im NT ihre Erfüllung finden.[1653] Die rote Linie dieser Entwicklung bedeutet ein Abrücken von der Logik der „Sach-Opfer“[1654]. Auch hier wurde der Gottesknechtsgedanke als der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der verba testamenti gesehen.[1655] Somit bewegt sich die Ekklesiologievorlesung in diesem Punkt prinzipiell auf Grundlage der in der Eucharistievorlesung wenige Jahre zuvor entwickelten Exegese.

Interessanterweise ist die Vorlesungsmitschrift von Münster 1965 in diesem Punkt bis hin in einzelne Formulierungen ähnlich oder sogar identisch wie die Tübinger von 1968/69, aber dennoch muß festgehalten werden, daß dort nicht klar zum Ausdruck kommt, daß die kulttheologischen Linien des AT in einer gewissen inneren Spannung zueinander stehen, obwohl dies bereits in der Eucharistievorlesung von 1963 klar zum Ausdruck kommt.[1656] Auch wird deshalb in der Tübinger Vorlesung das Vermittelnde des Gottesknechtsgedankens zwischen den verschiedenen kulttheologischen Linien deutlicher dargestellt.

Neu ist in diesem Kontext allerdings die ausdrückliche Ableitung des Volk-Gottes-Gedankens aus der Logik des Bundesgeschehens selbst. Darauf geht das Skript auch nochmals im Anschluß bei den Ergebnissen kurz ein:

„[W]as sich im letzten Mahl Jesu zugetragen hat, ist Bundesschluß, Konstituierung von Volk-Gottes [sic!] durch den, der Knecht Gottes ist.“[1657] Im Ergebnis spricht der Text dann nochmals vom Volk Gottes: „[E]s begegnet uns … im Abendmahl eine neue christologische Konzentration des [sic!] Bundes und Volks-Idee auf die Person Jesu Christi“[1658].

Vielleicht spiegelt sich in dieser ausdrücklichen Ausdehnung der Bundestheologie auf die Theologie des Volkes Gottes der Einfluß der 1964 verabschiedeten Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche.

In diesem Zusammenhang wird Kirche auch wiederum liturgisch bestimmt, und zwar als „weitgehend Tischgemeinschaft des auferstandenen Herrn mit den Seinen, Vorwegnahme der eschatologischen Mahlgemeinschaft. In [sic!] dieser Zeit, Sammlung des neuen Volkes.

1653 Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101,127, 129f.

1654 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

1655 Vgl.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

1656 Vgl. u.a. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

1657 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 35.

1658 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 37.

So wird Abendmahl zu [sic!] eigentlichen Quellort der Realität Kirche“[1659], wobei der Text nochmals auf Kattenbusch verweist.

2. Kapitel: Grundelemente des Kirchenbegriffs

§ 3 Das neue Volk – die ecclesia

1. Geschichtliche Voraussetzungen zum Begriff ekklesia

a) Griechische Vorgeschichte [1660]

Während das Skript von Münster 1965 im Zusammenhang mit der an sich a-religiösen Volksversammlung einfach auf die prinzipielle Verquickung des antiken Staates mit der Religion verweist, um religiöse Elemente der Volksversammlung nicht auszuschließen, wird der Text von Tübingen dazu ausführlicher und differenzierter:

> „Dabei ist allerdings zu bedenken, daß es unsere Abgrenzung profan-religiös dort [sc. im griechischen Staat der Antike, Anm. S.C.] nicht gibt. Die Polis ist der Ort der Religion als ganzer, der Quell der Religion, ihr eigentlicher Raum. Es ist also eine religiöse Aktualität mitbesagt, was einschließt, daß im griechischen Raum ekklesia mit Opfern verbunden ist, ja Kultdinge oft den wichtigsten Punkt der Tagesordnung darstellen. Es handelt sich also in der Polis-Versammlung nicht um private Frömmigkeit, sondern um das Heilige, das Religiöse und Politische in einem.“[1661]

Die Behandlung der Grundlage von ekklesia in Israel geschieht mehr oder weniger auf derselben Linie wie im Skript von 1965.

Das Skript fügt an dieser Stelle im Gegensatz zu jenem von 1965 einige Aktualisierungen an, die sich auf die kirchliche Zeitsituation beziehen. Dies betrifft nicht mehr direkt den Kontext unserer Arbeit. Kurz angeführt sei, daß er sich gegen Argumente wendet, die aus dem Vorlesungsstoff fälschlicherweise abgeleitet werden könnten, wie etwa der „oft unreflektiert gebrauchte Jargon: Volkskirche – Gemeindekirche“, die „Säkularisierung der Kirche“ und „Manipulierbarkeit“.[1662]

2. Der neutestamentliche Wortgebrauch

Das Skript bewegt sich bei der Behandlung dieses Unterpunktes prinzipiell auf der Linie des Vorgängerskriptes von 1965. Im Unterschied zu diesem benennt der Tübinger Text von 1968/69 den früheren Unterpunkt „Ekklesia als gottesdienstliche Versammlung“ nun mit

---

1659 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 35.

1660 Aus dem Inhaltsverzeichnis zitiert.

1661 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 38.

1662 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 40.

„Die unmittelbar dynamisch-aktuale Seite“[1663] Dabei bringt der Text etwas mehr auf den Punkt, was mit der gottesdienstlichen Bedeutung von Ekklesia gemeint ist. In dieser Wortbedeutung meint Ekklesia „den Akt des Sich-Versammelns: Hören des Wortes und Herrenmahl“[1664] Das Skript kommentiert dies wie folgt:

> „Hier wird deutlich, daß das gottesdienstliche Zusammenkommen die Vollform der ekklesia, ihre Aktualisierungsform vom Anruf Jesu her ist.“[1665]

Wie bereits das Vorgängerskript, so widmet sich auch das Tübinger von 1968/69 dem Phänomen der Bandbreite der Bedeutungen von ekklesia und des Übergangs von einer in die andere, um einen gewissen Primat der gottesdienstlichen Bedeutung aufzuweisen:

> „Es gibt also nun die eine Kirche Gottes, konkret realisiert an den verschiedenen Orten. Von hier aus wird auch vollends verständlich, daß zwischen der lokalen Bedeutung und der gottesdienstlichen Bedeutung von Kirche keine Kluft besteht, sondern daß Kirche als gottesdienstliche Versammlung mit in der Bedeutungseinheit des urchristlichen Kirchengedankens steht. Dies schließt den Kreis in ihren Zusammenhängen von der vorgeordneten Größe der Gesamtkirche, ihrer Realisation an den verschiedenen Orten und ihrer Aktualisierung im Gottesdienst: also drei Stufen in einem Wort!
>
> Dabei ist die gottesdienstliche Versammlung die eigentliche Erscheinung des Wesens der Gemeinde, von hier aus ist Kirche zu verstehen.“[1666]

Statt nun wie im Skript von 1965 lange auf den Canon Missae einzugehen, sagt der Text lediglich:

> „Die Christen haben ihre Souverenität [sic!], ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in der eucharistischen Festversammlung. Vgl. auch Origines, von dem die kosmische Öffnung im Kanon der Messe wesentlich vorangetrieben worden ist. Hier vollzieht sich die ganze Kirche. Hier ist sie in innerster Anwesenheit.“[1667]

In Klammern fügt das Skript aber eine aktuelle Mahnung an: „Diese ntl Grundgedanken aufzuzeigen, ist für unsere Zeit besonders wichtig, gegen neue partikularistische Tendenzen.“[1668]

1663 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 40

1664 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 40.

1665 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 40f.

1666 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43.

1667 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43.

1668 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43.

3. Das christologische Element im Volk-Gottes-Begriff

Gegen Mißverständnisse, die zu skizzieren hier zu weit führen würde, betont das Skript, wie das theologische Bild des Volkes Gottes „in den Leib-Christi-Gedanken übergeht und mit ihm verschmilzt.“[1669] Das Resümee der unseren Kontext betreffenden Materie ist sehr ähnlich jenem von 1965, was eine Gegenüberstellung zeigen soll:

Skript 75 SS 1965 (Münster)	Skript 77 WS 1968/69 (Tübingen)
„Wenn die Urchristenheit sich Ekklesia nennt, versteht sie sich damit durchaus als das neue Volk Gottes, als das endzeitliche Israel, das seine Einheit vom erhöhten Herrn her empfängt und sich in der Gemeindeversammlung realisiert, in der der erhöhte Herr durch sein Wort und die eucharistische Mahlgemeinschaft unter die Seinen tritt und sie mit sich vereint.“[1670]	„Wenn sich die urchristlicheGemeinde [sic!] ekklesia nennt, dann versteht sie sich als die Versammlung des endgültigen Israel Gottes. Sie empfängt ihreExistenz [sic!] vom erhöhten Herrn. Sie aktualisiert sich in der eucharistischen Mahlgemeinschaft, in der Christus real anwesend ist und sich mit der ekklesia zu dem einen Sōma vereinigt.“[1671]

Wie das Skript von 1965 betont auch jenes von 1968/69, daß dieses Kirchenverständnis „unter veränderten Vorzeichen die genaue Fortführung der Reichsbotschaft Jesu“ sei, deren „zwei Hauptkomponenten … die Setzung der 12 und die Mahlgemeinschaft“[1672] seien.[1673]

§ 4 Das paulinische Verständnis der Kirche als Christusleib

Der Text gibt folgende, nicht erschöpfende Literaturangaben mit Kommentaren:

1669 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 46.

1670 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 65.

1671 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 46.

1672 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 46.

1673 Das Skript enthält als Anhang zum vorigen Punkt noch einige kritische Bemerkungen zur zeitgenössischen Theologie, die für unseren Kontext nicht direkt relevant sind, aber es verdienen, hier dokumentiert zu werden: „Auf dem Vat II war eine gewisse Aversion gegen den Leib-Christi-Gedanken festzustellen. Man versuchte ihn zu relativieren, indem man ihn als lediglich ein Bild unter einer Vielzahl von Bildern für die Kirche bezeichnete und ihm seine Sonderstellung absprach... Diese Auffassung schlug sich dann im 1. Kapitel der Kirchenkonstitution nieder … Auffallend ist jedoch, daß der VG-Begriff erst im 2. Kapitel behandelt wir. Damit ist seine Sonderstellung insinuiert, die unterstellt, daß (– und diese Auffassung bestimmt weithin unseren nachkonziliare Epoche –) der VG-Begriff die einzige Sachaussage über die Kirche beinhalte. Diese Auffassung ist eindeutig falsch. Der VG-Gedanke ist genauso bildhaft wie die anderen Vergleiche. Denn der Begriff ‚Volk Gottes‘ bietet ja keine Analogie zum profanen Begriff ‚Volk‘. Es gibt kein Volk Gottes, wie es ein Volk der Deutschen gibt oder der Franzosen oder Italiener... (Punkte im Skript selbst!) Diese Auffassung ist ungläubige Anmaßung. Es ist aber auch ebensowenig richtig zu behaupten, daß alle Bilder für die Kirche in ihrem Aussagewert gleichrangig wären. Vielmehr gibt es ein echtes Gefälle innerhalb dieser Bilder, die deshalb verschieden stark auf die Sachmitte des Kirchenbegriffs verweisen.“Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 47f. Das Skript gibt dann Beispiele dieser Bilder und zeigt deren christologische Bestimmung mit einer gewissen Tendenz des Skriptes, den Leib-Christi-Gedanken als ihre einigende Mitte zu sehen.

„A. Wikenhauser, Die Kirche als der Leib Christi nach der Theologie des hl. Paulus, München 1937, [2]1940 [korrekter Titel: Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulinus, Anm. S.C.]

H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tü 1930 (vgl. dazu den Eph-Komm und die Artikel in LThK und RAC)

E. Käsemann Leib und Leib Christi, TÜ 1933 [vollständiger Untertitel: eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, Anm. S.C.]

F. Mußner, Christus, dasAll [sic!] und die Kirche, Trir [sic!] 1855 [vollständiger Untertitel: Studien zur Theologie d. Epheserbriefes, Anm. S.C.]

(wendet sich scharf gegen Heinrich Schliers These, nach der der LC-Gedanke sehr stark von gnostischen Einflüssen geprägt ist. Mußner versucht dagegen, den LC-Gedanken ganz aus dem AT zu erklären).

A.A. Erhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus, 2 Bde., Tü 1959 (bringt wichtiges religionsgeschichtliches Material)

L. Cerfaux, La théologie d l ‚Eglise devant St. Paul (umfassendes Werk) [korrekter Titel: La théologie de l'église suivant saint Paul, Paris 1948, Anm. S.C.]

E. Schweizer, Art. sōma im Th W VII, 1024-1091 (grundlegend, kaum mehr zu überbieten. Eine wahre Fundgrube für religionsgeschichtliches Material und zugleich ein Werk von hoher theologischer Durchdringung).[1674]

Wichtig sind nun die die Ausführungen des Skriptes zur Leib-Christi-Ekklesiologie, die zunächst von der eben genannten und beim Konzil feststellbaren Aversion ausgeht und die jüngere Theologiegeschichte nachzeichnet.

Das Skript stellt dabei den Umbruch zu Beginn des Zweiten Weltkrieges dar, wo sich einerseits gerade dieser theologische Ansatz das Lehramt unter Pius XII. zueigen gemacht hat, bei den Theologen aber plötzlich Kritik daran aufkam.[1675] Die weiteren Ausführungen, d.h. die Darstellung von vier Kritikpunkten und deren Kommentierung haben allerdings nicht unmittelbar mit unserem Thema zu tun. Interessant ist hier höchstens der zweite Kritikpunkt, „die Kirche als incarnatio continua setze sich mit Christus gleich“,[1676] zu dem der Text kommentiert, er „ging … gegen die LC- Theologie der Zwischenkriegszeit insgesamt.“[1677] Dies ist insofern interessant, als wir in den späteren Vorlesungsmitschriften im Gegensatz zu jenen der Freisinger Zeit auch liturgietheologisch eine gewisse Relativierung der Inkarnationstheologie feststellen konnten.

1674 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 51.

1675 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 52.

1676 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 53, vgl. auch 78f.

1677 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 53.

Die geschilderte Kontroverse – und dies ist neu – dient im Kontext des Skriptes dazu, auf die Wichtigkeit des biblischen Zeugnisses zu verweisen, das der Text im folgenden entfaltet.[1678] Bereits die Ekklesiologievorlesung von 1960[1679] und jene von 1965 hatten ja, wie wir sehen konnten, gegenüber der Freisinger Vorlesung von 1956/57 der Exegese bereits einen breiteren Raum zukommen lassen. Dies wird nun noch erheblich ausgeweitet.

War die konkrete theologiegeschichtliche Verortung der Ekklesiologie in der Vorlesung von 1965 noch allein die Auseinandersetzung mit den Thesen der liberalen Exegese und mit der durch die Modernisten aufgeworfenen Kontroverse um Reich Gottes und Kirche,[1680] so kommt nun die Auseinandersetzung um die Leib-Christi-Theologie[1681] als solche als Einstieg in die diesbezügliche Untersuchung der relevanten Stellen des Corpus Paulinum hinzu.

Wie bereits in der Vorgängervorlesung von 1965,[1682] geht der Text zunächst auf die Vorstellung von Organismus bei den Griechen ein. Wir hatten die damaligen Ausführungen nicht behandelt, weil sie im Kontext dieser Vorlesung überhaupt keine Bedeutung für die Kulttheologie hatten. Es handelte sich vielmehr um die Frage, inwieweit die als in der Antike rein soziologisch intendierten Gedanken bei Paulus erweitert oder durchbrochen würden. Im Gegensatz dazu ergänzt die Ekklesiologievorlesung von 1968/69 eine rein soziologische Sicht der Antike selbst hin zu einigen Punkten, die kulttheologische Relevanz haben, weswegen wir nun an dieser Stelle darauf eingehen müssen.

Der Text widmet sich einigen Gedanken Platons. Bei ihm etwa würden „identifiziert … sōma als Einzelkörper und als Welt.“[1683] Dies hat folgende Konsequenzen:

> „Von seinem Verständnis des Körpers als einer Harmonie … können Körper und Welt, Körper und Polis miteinander verglichen werden … In dieser Harmonie bewirkt das kratein und krateisthai der einzelnen Teile untereinander, sofern es kata physin geschieht, Gesundheit; jedoch Krankheit, sofern es para physin vor sich geht … Sōma als zōon wird für kosmos = Organismus gebraucht. Und der kosmos ist ein theós aisthētós: Gott in der Weise der Sichtbarkeit.“[1684]

1678 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 55.

1679 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten.

1680 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 13-16, 50f.

1681 Auf diese Auseinandersetzung geht der Text noch an anderer Stelle ein. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 68.

1682 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 73-77.

1683 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 55.

1684 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 55.

Dabei wird eine mythologische und nicht philosophische ursprüngliche Wurzel dieser Gedanken als „Gemeingut fast aller Religionen“[1685] betont.[1686]

Platons Gedanken waren in der römischen Philosophie fruchtbar. Im Anschluß an einige Bemerkungen über Seneca stellt der Text nun eine Parallele zwischen heidnischer Philosophie und jüdischem Denken mit kulttheologischen Konsequenzen heraus, weswegen wir hier den ganzen diesbezüglichen Abschnitt dokumentieren:

> „Die Auffassung, daß der Logos von Gott her den ganzen Kosmos zusammenhält und einen Leib sein läßt, bewirkt allmählich eine Personalisierung und Unterordnung des Kosmos unter den Schöpfer, der selbst Logos ist. Der Logos ist der Topos, der Ort für den Kosmos.
>
> Nun ist es interessant, daß sich parallel zu dieser Entwicklung im Judentum etwas ähnliches vollzieht: aus Scheu vor der Nennung des Gottesnamens wird Gott einfach ‚ba makom‘ genannt, der Ort. Gott ist der Ort des Kosmos und aller Ideen, er selbst kann von nichts umschlossen werden und gerade deshalb ist er schlechthin der Ort für alles. Diese Idee fand ihre Transposition inder [sic!] Liturgie des Tempelkultes, in dem der Hohe Priester [sic!] ein ‚kosmisches‘ Gewand trägt, das den den Kosmos umschließenden Logos versinnbilden sollte.“[1687]

Im Anschluß daran führt der Text aus, wie kosmisches Denken gleichfalls das Verständnis der griechischen Polis geprägt hat. Als Resümee gilt dabei:

> „Jede menschlicheGemeinschaft [sic!] wird Leib genannt, mit einzelnen Organen. Der Senat einer Polis ist dann folgerichtig eine ekklesia der Polis.“[1688]

Der Text der Vorlesungsmitschrift geht nun auf die staatliche Leib-Assoziation von Menenius Agrippa ein, um ihre Ähnlichkeit mit Röm 12 und 1 Kor 12 hervorzuheben. Dabei betont er aber den Unterschied zu den allgemeinphilosophischen Befunden zuvor, indem

> „die von Paulus angesprochene Ekklesia ein pneumatologischer Leib [ist], dessen Pneuma auf die verschiedenen Glieder in ihrer jeweils spezifischen Funktion übergeht“ und „daß dieser Leib nicht irgendein beliebiger Leib ist, etwa die Kirche (als soziologische Größe), sondern Christus selbst. Die Kirche wird übersprungen und nur von Christus ist noch die Rede. die [sic!] Proportionen der antiken Fabel sind gesprengt durch die Person des einen Herrn der Kirche.“[1689]

Des weiteren betont der Text mit Blick auf 1 Kor 12, wie im Gegensatz zum philosophischen Konzept der Leib Christi sich von Christus her erbaut und gedacht wird und nicht als Zusammenschluß der Einzelnen aus sich heraus verstanden wird.[1690]

1685 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 55.

1686 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 55.

1687 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 56.

1688 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 57.

1689 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 57f.

1690 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 58.

Der Text stellt nun die Frage nach einer präziseren Fassung der Leib-Christi-Theologie des Paulus, weswegen er sich dem ganzen Ersten Korintherbrief zuwenden will, aber folgende Stellen zunächst gesondert behandelt: 1 Kor 6,12-20. 1 Kor 10,14-22. 1 Kor 15.

Wir können hier nicht auf die ganze Behandlung der Textstellen eingehen, weil sie nicht direkt zum Kontext unseres Themas gehört. Mit Blick auf die Entwicklung von Ratzingers Lehre ist aber interessant, daß der Text bei 1 Kor 15 einen Themenkreis einfügt, dem wir seit der ersten Ekklesiologievorlesung in Freising konstant begegnet sind[1691]: die Idee von Adam als Korporativpersönlichkeit.[1692] Dies war, wie wir gesehen hatten, in der Freisinger Vorlesung noch rein aus dem Denken der Kirchenväter und in bezug auf ihre Christologie mit ihrer Vorstellung von der Kollektivinkarnation[1693] sowie dem Urmenschmythos der Antike abgeleitet.[1694] Das Thema selbst weist uns freilich zurück zu Ratzingers Promotionsschrift.[1695]

In der Münsteraner Vorlesung von 1965 erfolgt dann, wie wir ebenso festgehalten hatten, die Herleitung mit biblischem Schwerpunkt unter Weglassung der Kirchenväter.[1696]

Der Tübinger Text von 1968/69 kommt nun bei der Deutung des Pfingstberichts auf diese Stellen der Vätertheologie zu sprechen.[1697]

Interessant für unseren direkten Kontext ist lediglich die Behandlung der „gottesdienstliche[n] Gedankenreihe“, also von 1 Kor 10,14-22; 1 Kor 11 und Röm 6,1-11. Hier begegnen uns wiederum einige Motive, die bereits von den früheren Vorlesungen her bekannt sind. Interessant ist eine Gegenüberstellung zum Text von 1965:

1691 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 82f.

1692 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 61.

1693 „Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Kollektivinkarnation. So wie Adam nicht einfach ein Individuum war, sondern die Ureinheit des Menschengeschlechtes, so hat Christus gleichsam den Adam, dh. Die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale 'Mensch', in sich hineingenommen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

1694 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 32f.

1695 Vgl.: Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 274-282.

1696 „Für das bildhaft-anschauliche Denken des AT ist der Stammvater nicht nur der Erste in einer Reihe, hinter dem die anderen herkommen, sondern die Einheit des Ganzen, der das Ganze schon realiter umgreift und trägt. Das AT hat ja nicht wie die Griechen Allgemeinbegriffe gebildet, den Begriff Mensch, Tier usw., sondern es hat sich gleichsam k o n k r e t e Universalien geschaffen. Es kennt nicht den Menschen als abstrakten Begriff, sondern es kennt den Adam, der in seiner Vorstellung einer ist und doch nicht nur einer, sondern die Realität des Ganzen meint. Der Stammvater ist in gewissem Sinn, was wir ein Universale concretum nennen müssten.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 82.

1697 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 73-75.

Skript 75 SS 1965 (Münster)	Skript 77 WS 1968/69 (Tübingen)
„Bei Christus gibt es diese Art des [sc. somatischen, Anm. S.C.] Zusammenhangs nicht, von ihm stammt physisch niemand ab. Auf welche Weise entsteht dann hier seine Stammvaterverbindung mit der Menschheit. [sic!] Gerade dadurch ist er ja der neue Mensch, dass nicht in der üblichen somatischen Weise Menschen von ihm abstammen, sondern dass er einen neuen Zusammenhang schafft, eine Weise von Geburt, die in das neue Menschsein hineinführt. Diese neue Art der Abstammung, des Zusammenhangs mit ihm besteht zunächst in dem Doppelereignis des Glaubens und der Liebe, die den Menschen eben nun auf eine neue Ebene bringen, gleichsam eine Neuwerdung des Menschen sind, der nun nicht mehr bloss auf der Interessenebene oder gar auf der animalischen Ebene dahinexistiert, sondern der eine andere Ebene beschreitet. … Das eigentlich ist der Inhalt der neuen Menschheit: Wort und Liebe sind das Neukonstituierende dieses Zusammenhangs mit dem neuen Adam. Durch das Doppelgeschehen von Glaube und Liebe, [sic!] ordnet man sich in diesen Logos und die Agape die er selber ist ein. Dazu kommt noch ein anderes: Beide Geschehen haben ihre sakramentale Konkretisierung, wobei das Sakrament wirklich den Sinn hat, Konkretisierung, Leibhaftigwerden dieser Grundgeschehnisse zu sein, durch die das Ereignis von Glaube und Liebe in die geschichtliche Leibhaftigkeit eingeht. Diese doppelte sakramentale Form, die dann die konkrete Gestalt der Wiedergeburt und des Zusammenhangs mit Christus ist, sind Taufe und Eucharistie, so dass wir sagen können: der Zusammenhang mit dem neuen Menschen geschieht durch die Taufwiedergeburt und durch die eucharistische Vereinigung, aber im Hintergrund muss gesehen werden: Es sind die Konkretisierungen von Glaube und Liebe. … Taufe ist nicht nur eine Begnadigung für den Einzelnen, sondern der Vorgang der Entwurzelung aus dem blossen Privatsein heraus, des Hingeordnet-Werdens in den Zusammenhang mit Christus. Unsere Existenz wird in einen neuen Zusammenhang hineingeopfert. … Ein anderes Geschehen ist die Eucharistie: Hier wird das Ursprungsgeschehen der Taufe, nämlich §berschritt [sic!, gemeint Überschritt, Anm. S.C.] aus blosser Privatexistenz in den Zusammenhang mit Christus hinein, festgehalten und je neu konkretisiert. Wenn die Taufe gleichsam die Geburt in diesen neuen Zusammenhang hinein ist, so realisiert die Eucharistie … die je neue Vereinigung, die fortwährende Realisierung des Lebensvollzuges des einen Leibes. So I Kor 10, 14-22. Vgl. I Kor 12, 13b. ‚Alle sind wir ja in einen Leib hineingetauft und mit einem Pneuma getränkt.‘ ... Hier eröffnet sich, was ursprünglich christlich mit Eu-	„Worin sieht Paulus die Einheit des Gottesvolkes mit Christus begründet? … Die Vereinigung des Menschen mit Christus vollzieht sich im Doppelereignis der pistis und der agapē, das den Menschen in die Linie der Verheißung des neuen Seins, das auf Wort und Liebe gründet, miteinbezieht. Es gibt also eine Einheit, die sich nicht vom Fleisch und Blut ableitet, aber trotzdem sehr real ist. Wort und Liebe als fundamentales Movens dieser Einheit findet ihren konkreten Ausdruck im Gottesdienst. In ihm wird diese Doppelrealität manifest gemacht. Die Taufe als das Mithineingehen in den Tod Christi … vermittelt die neue Existenz. Die Eucharistie ist die Vergegenwärtigung dieses Ursprungsgeschehens, des Überschritts vom Tod zum Leben, als Lebensvollzug des pneumatischen Leibes in Permanenz. Die Eucharistie läßt keinen Raum. [sic!] für eine ausschließlich individuelle Mystik der privaten Christusandacht. In ihr versammeln sich alle zum gemeinsamen Brotessen. Eucharistie ist Sakrament der Brüderlichkeit. Es ist der ganz konkrete Volzug [sic!] des Einsseins Christi mit seinem Volk.“[1699]

charistie gemeint ist: dass Eucharistie nicht eine individuelle Mystik besagt, in der der Einzelne mit seinem Seelengast zusammenkommt, sondern dass Eucharistie gerade die Hineinassimilierung in den offenen Raum des einen neuen Menschen ist und dass sie communicatio untereinander besagt, indem sie die Kommunikation herstellt mit dem, der die Trennmauern zwischen den Menschen abgetragen hat.“[1698]	

Wenn wir beide Vorlesungsmitschriften, die ja nur wenige Jahre auseinander liegen, in der Lehre über die paulinische Leib-Christi-Theologie miteinander vergleichen, so läßt sich zwar feststellen, daß die Münsteraner Fassung wesentlich ausführlicher und didaktisch insofern wertvoller ist, daß aber beide Fassungen fundamental in ihren kulttheologischen Grundaussagen übereinstimmen.

Das neue Menschsein bedeutet eine gewisse Anteilnahme an dem einen neuen Menschen, Christus. Diese Anteilnahme wird gewährt durch Glaube und Liebe, die den Menschen über das rein natürliche Leben hinausheben. Glaube und Liebe werden deswegen immer wieder als Doppelereignis bezeichnet, ein Begriff, der in beiden Skripten überliefert ist.

Dies ist gewissermaßen ein liturgietheologisches Fundament, denn die Sakramente von Taufe und Firmung, also die klassischen kirchlichen Wurzelsakramente der Kirche, stehen nicht als isolierte, rein gnadenvermittelnde Vollzüge da, sondern sind Konkretisierungen von Glaube und Liebe.

Dabei drückt der kürzere Text genauer aus, daß die Taufe überhaupt erst die neue Existenz schenkt. Diese neue Existenz ist eine wesentlich kommunikative, d.h. reine Privatandacht ist sakramental nicht möglich und würde dem Wesen von Taufe und Eucharistie widersprechen.

Als kleine Nuance fällt auf, daß im früheren Text der Fokus eher auf dem liegt, was mit der menschlichen Existenz im Heilsvollzug geschieht, während das spätere Skript eher den Heilsvollzug selbst bestimmt. So wird beispielsweise im früheren Skript das „Ursprungsgeschehen“ gefaßt als „§berschritt [sic!, gemeint Überschritt, Anm. S.C.] aus blosser Privatexistenz in den Zusammenhang mit Christus hinein“, während dieses Ursprungsgeschehen im späteren Text als „Überschrit[t] vom Tod zum Leben“ gefaßt wird, was das Handeln des

[1698] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83f.

[1699] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 61f.

Herrn prinzipiell mehr miteinschließt, denn er ist der Erste, der in seinem Pascha den Schritt vom Tod zum Leben vollzogen hat. Die Darstellung des Sachverhaltes ist dadurch eine Spur weniger existentiell. Festhalten können wir noch, daß im späteren Skript die Eucharistie ausdrücklich als „Sakrament der Brüderlichkeit“[1700] bezeichnet wird.

Auch ein Vergleich beider Vorlesungsmitschriften in bezug auf ihre zusammenfassende Darstellung der biblischen Leib-Christi-Lehre sei hier angeführt:

Skript 75 SS 1965 (Münster)	Skript 77 WS 1968/69 (Tübingen)
„Die Benennung der Kirche als Leib Christi beschreibt sie als Volk Gottes vom auferstandenen Herrn her, als die Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen. Der Leib-Christi-Begriff hebt den Volk-Gottes-Begriff nicht auf, sondern gibt ihm seine christologische Konkretheit, schildert die Kirche als die Gemeinschaft, die durch den Auferstandenen, durch ihre Einheit mit ihm, zum Volk Gottes wird, und diese Einheit vollzieht sich konkret in der Tischgemeinschaft, in der der Auferstandene sich den Seinen, die in seinen Leib hineingetauft sind, gewährt. … Festzuhalten ist: Das Wort vom Leib Christi ist nicht eine paulinische Privatspekulation, in der antikes Gedankengut mehr oder weniger glücklich übernommen ist. Es handelt sich nicht um ein Stück politische Philosophie, das auf die Kirche übertragen worden ist, sondern dieser paulinische Begriff sagt radikal etwas aus, was im ganzen AT nicht anwesend ist, nämlich die neue christologische Dimension, durch die der ntl. Volk-Gottes-Begriff wesentlich den alttestamentlichen überschreitet.“[1701]	„Es zeigte sich, daß der paulinische Leib-Christi-Begriff vielfache Wurzeln hat. Seine Konkretion [sic!] findet er im christlichen Gottesdienst. Das bedeutet: Kirche als Leib Christi ist Tischgemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Erhöhten, der sich den Seinen mitteilt. Der Leib-Christi-Begriff schließt also ein konkretes Kirchenbild mit ein. … Der paulinische Leib-Christi-Gedanke ist nicht Privatspekulation, sondern bezeichnet eine ntl. Grundkonstellation; er ist nicht eine Paranäse, sondern vom gottesdienstlichen Vollzug her gesehen eine Transzendierung des Volk-Gottes-Begriffs.“[1702]

Prinzipiell zeigt sich in der Gegenüberstellung beider Texte wieder die Übereinstimmung im wesentlichen. Beide Texte gehen übrigens, was uns nicht weiter interessiert, auch auf die Spannungen ein, die sich aus dem paulinischen Bild mit Blick auf die geschichtliche ekklesiale Wirklichkeit ergibt. Insgesamt ist allerdings der ältere Text hier nachvollziehbarer, indem er die Zusammenfassung besser erklärt.

Kulttheologisch ist bedeutsam, daß die Kirche als „Tischgemeinschaft“ bezeichnet wird. Dies ist eine prinzipiell liturgische Bestimmung des Wesens der Kirche.

1700 S. oben Tabelle.

1701 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 86f.

1702 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 62f.

Implizit wird die Eucharistie damit immer noch zuerst vom Mahlgeschehen her interpretiert, und zwar im Skript von 1965 u.a. als „Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen“,[1703] im Skript von 1968/69 jedoch zu Beginn als „Tischgemeinschaft des auferstandenen Herrn mit den Seinen“[1704], dann auch als „Tischgemeinschaft mit dem Herrn“[1705] und „als Gemeinschaft des Brotbrechens mit dem Auferstandenen“,[1706] später jedoch als „Tischgemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Erhöhten, der sich den Seinen mitteilt“,[1707] wodurch die Kreuzeswirklichkeit explizit auch in diesem Begriff Berücksichtigung findet.[1708]

Der ältere Münsteraner Text spricht davon, daß der Leib-Christi-Begriff jenen des Volkes Gottes christologisch konkretisiere, wobei die Einheit wiederum konkret in der eucharistischen Tischgemeinschaft vollzogen würde. Der jüngere Text sieht nur im Gottesdienst eine Konkretisierung des Leib-Christi-Begriffs selbst, der diesmal nicht eine Konkretisierung, sondern eine Transzendierung des Volk-Gottes-Begriffs sei. Hier handelt es sich freilich wieder um Nuancen.

Insgesamt machen sich aber beide Skripten die Leib-Christi-Theologie gerade in ihrer kulttheologischen Fundierung und den sich daraus ergebenden Konsequenzen zu eigen.

Hat das Tübinger Skript, wie wir gesehen hatten, bereits im Zusammenhang mit dem antiken Leib-Begriff einen starken kosmologischen Akzent gebracht[1709], so weitet sich nun bei der Behandlung der Gefangenschaftsbriefe auch der Leib-Christi-Gedanke in diese Richtung. Dies stellt eine Erweiterung gegenüber dem Münsteraner Ekklesiologieskript dar, wo die Gefangenschaftsbriefe nur genannt und in eine Linie zum bisherigen gestellt, aber nicht wirklich behandelt wurden.[1710]

1703 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

1704 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 35.

1705 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 36.

1706 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 37.

1707 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 62.

1708 Angeführte Stellen sind nicht erschöpfend.

1709 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 56.

1710 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 87.

In bezug auf die Sache bemerkt das Tübinger Skript, daß in den Gefangenschaftsbriefen nun nicht nur die Ortsgemeinde, sondern „die Gesamtkirche als Leib Christi angesprochen“[1711] sei. Von der Sprache her liege das neue „in der Einbeziehung der antiken Kosmosphilosophie.“ Diese werde „mit Hilfe atl. Weisheitsspekulation christologisch umgewandelt.“[1712] Wir können hier nicht auf alle Details der Einzelexegese eingehen, lediglich die wichtigsten seien genannt.

Der Sache nach ginge es in den Gefangenschaftsbriefen

> „jetzt weniger um die Einheit der Einzelgemeinde, als um die Einheit der Menschheit, die durch Christi Tod gestiftet wurde. Der Kol weitet diesen Radius ganz ins Kosmische aus: Kirche soll der Raum kosmischer Versöhnung sein.“[1713]

Bemerkt wird auch, daß der Verfasser von Kol 1,15ff einer Identifikation von Christus und Kosmos entgegentritt[1714]. Dadurch kann Kirche und Welt unterschieden und die „Geschichtsbezogenheit des Glaubens“[1715] garantiert werden. Der Text zitiert Eduard Schweizer:[1716]

> „Einem schwärmerisch-enthusiastischen Verständnis des Leibes Christi entgegen, das das ganze All schon physisch in Christus versöhnt sieht, muß die paulinische Idee durchgehalten werden, auf der gerade die Rede von [sic!] Leibe christi [sic!] zum Gehorsam, zum Dienst für den neuen Herrn aufruft. Christus ist also Haupt über die Welt, aber nur die Kirche ist sein Leib, dem alle Kraft des Wachstums von ihm zuströmt.“[1717]

Das Skript betont die Fundierung auch dieser sich aus den Gefangenschaftsbriefen erweiternden Sicht in der Liturgie,[1718]wobei wir die kurze Einzelexegese hier übergehen können. Der Text zitiert dabei wiederum Schweizer. Aus diesem Zitat bringen wir den die Exegese zusammenfassenden Teil:

1711 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 63.

1712 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 64.

1713 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 64.

1714 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 64.

1715 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1716 Gemäß den Angaben auf S. 51 und 62 stammt das Zitat aus dem Werk: E. Schweizer, Artikel sōma im ThWNT VII, 1074 15 ff

1717 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1718 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

„[W]er durch den Kreuzesleib mit den anderen zusammengeschlossen ist, der ist mit ihm im Leibe Christi, d.h. der Gemeinde zusammengeschlossen.“[1719]

Dann hält das Skript fest:

> „Jesus als der Gekreuzigte ist der sich Weggebende, sich für alle Öffnende. Nur insofern gibt es überhaupt Realpräsenz des Kreuzessomas. Hier wird deutlich, wie eng Abendmahl und theologia crucis miteinander verknüpft sind: Abendmahl halten heißt für jede christliche Gemeinde, sich in den Akt der Hingabe Jesu einverleiben lassen. Umgekehrt besteht das Schuldigwerden darin, daß die Gemeinde auf zu spät Kommende nicht wartet, und so die Realität der totalen Brüderlichkeit preis gibt. So gesehen stellt sich von der Eucharistie her der Leib-Christi-Begriff in seiner inneren Identität mit der agapē dar. Die Gefangenschaftsbriefe haben darin ihren sachlichen Ansatzpunkt. Im Eph stiftet der gekreuzigte Leib Jesu die Einheit, nach Kol bringt das Blut Jesu die Versöhnung. Beidesmal [sic!] wird in eucharistischer Terminologie geredet.“[1720]

Für unseren Kontext ist interessant, daß hier ein starker Akzent auf die Kreuzestheologie gelegt wird. Von daher läßt sich die soeben behandelte Erweiterung des Begriffes der Tischgemeinschaft erklären, die der Text nun als nicht nur mit dem Auferstandenen, sondern mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen gegeben sieht. Das Abendmahl bedeutet, sich als Gemeinde hineinnehmen lassen in die Hingabe des Herrn.[1721] Wenn man als Gemeinde diesem Akt einverleibt wird, dann wird man selbst Liebe. Von daher resultiert die Identifikation von Leib-Christi und Agape.

§ 5 Der heilige [sic!] Geist und die Kirche[1722]

Es wird auf umfangreiche Literatur dazu verwiesen, wörtlich aber nur angeführt:

> H. Mühlen, Una mystica persona, Paderborn 1964, ²1967.[1723]

1) Die Fragestellung[1724]

Ausgangspunkt ist die Kontroverse, ob man für die Ekklesiologie bei der Pneumatologie oder bei der Christologie ansetzen müsse, wobei der Text sich gegen falsche, einander ausschließende Alternativen ausspricht.[1725]

1719 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1720 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1721 Vgl. s. oben.

1722 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 67.

1723 Der Text vermerkt dazu aber: „(E)s ist allerdings anzumerken, daß der Verfasser in manchen Punkten allzusehr systematisiert und konstruiert“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 67.

1724 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 68.

1725 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 68-70.

2) Leib Christi und Geist Christi

Das Skript bemerkt, daß eine biblisch-paulinische Sichtweise den Begriff „Leib Christi“ nicht von der Inkarnationstheologie herleitet, was zu einer Vorstellung von Kirche als „einen geschlossenen Körper“[1726] führe. Vielmehr sei auszugehen „von den Abendmahlstexten und von der Auferstehung …, die für Paulus in den eucharistischen Glauben hineingehören.“[1727]

In diesem Zusammenhang betont das Skript aber den biblischen Sprachgebrauch und interpretiert von daher ausführlich die verba testamenti, was wir hier festhalten wollen:

> „Dabei bedeutet sōma Christou die ganze Realität des Herrn und nicht ‚Körper‘ im griechischen und dann scholastischen Sinn. Mit Soma ist der ganze Mensch gemeint. Dieser Begriff ist Ausdruck für das Ich Christi, für den Kern seiner Person. … Nicht ein (Stück) Körper wird gegeben, sondern der Herr gibt sich inseiner [sic!] ganzen Realität; in diesem Brot gibt er sich selbst für uns hin, er selbst ist in seiner ganzen Eigentlichkeit anwesend: ‚toutou mou estin to sōma to hyper hymon‘ (1 Kor 11,24): In diesem Brot gebe ich mich selbst euch hin. Das ‚Dasein für euch‘, das Ich Jesu ist Akt der Hingabe für alle. Das bedeutet für das Verständnis der Realpräsenz, daß Akt und Substanz keine Gegensätze sind, sondern daß die Substanz des sōma das Ich Jesu, die reine Aktualität seines Gegebenseins für die anderen ist. Die Abendmahlsgabe ist die Realität des sich schenkenden Herrn. Hier verbinden sich Abendmahls- und Auferstehungstheologie.“[1728]

Hier verbindet das Skript also wieder die Theologie des eucharistischen Opfers mit der substantiellen Gegenwart des Herrn. Es wird der gegenwärtig, und zwar in seiner ganzen Personalität, der sich für uns hingibt. Das Ich des Herrn ist per se ein für uns Hingegebenes.

Nun grenzt das Skript die Begriffe sarx und pneuma als zweierlei möglicher Existenzweisen des soma[1729] voneinander ab. Für die Theologie des Kreuzesopfers ist dabei von Bedeutung:

> „Im Kreuzesgeschehen ist Jesus der ganz Offene geworden, der darin ganz aus sich heraus tritt und in dieser Offenheit reinste und radikalste Hingabe vollzieht. Paulus beschreibt den gleichen Sachverhalt mit anderen Bildern: Der Herr geht als sarx und kommt als pneuma. Von hier aus läßt sich Eucharistie verstehen als das Anwesendsein des Herrn in der Akt-Substanz der Hingabe.“[1730]

Der Text behandelt, sich daraus ergebende ekklesiologische Konsequenzen, die aber über unseren Kontext hinausführen. Einzig eine präzise Charakterisierung des Auferstandenen mit ihren Konsequenzen für das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie sei noch festgehalten:

1726 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 70.

1727 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 70.

1728 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 70.

1729 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 71.

1730 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 71.

„Wir müssen noch einen weiteren Schritt tun: Wenn das Soma des Auferstandenen Pneuma ist, so darf dennoch nicht vernebelt werden, daß er immer Soma bleibt. D.h. er bleibt das konkrete, totale Selbst eines realen Menschen, aber im Pneuma. Deshalb kann Paulus sagen: ‚ho de kyrios to pneuma estin' (2 Kor 3,17). Diese Aussage führt in die wurzelhafte Identität von Christologie und Pneumatologie.

Der Auferstandene ist das Pneuma, Christologie ist Pneumatologie. … Der Leib Christi ist nach der Auferstehung nicht mehr sarx, sondern Pneuma, vom Geist durchdrungener Leib. Christus ist seit seiner Auferstehung und Erhöhung in der Weise des Geistes in der Welt. Der Geist wiederum ist in Gestalt und Weise des Leibes Christi, der Wirklichkeit des Auferstandenen, in der Welt. Christologische Pneumatologie und pneumatische Christologie sind zwei Aspekte einer einzigen Wirklichkeit."[1731]

3) Der Pfingstbericht der Apostelgeschichte als ekklesiologischer Entwurf

Wie bereits oben gesagt, finden sich in diesem Abschnitt einige Gedanken, die in früheren Vorlesungen im Zusammenhang mit der Kollektivpersönlichkeit standen. Hier geht es nun nicht um die Kollektivinkarnation, aber sehr wohl um die Überwindung von Babel durch die Einheit der Kirche.[1732]

Für unseren Kontext bedeutsam sind einige Aspekte, die das Skript hier als mögliche Grundlage einer Missionstheologie sieht und diese dann in Bezug zur Eucharistie setzt. Mission selbst wird dabei wie folgt gefaßt:

„In der Mission vollzieht die Kirche das eigentliche Wesen der Heilsgeschichte, das Mysterium der Vereinigung der Menschheit. Mission geschieht, um das Pfingstwunder zu vollenden, um die Zerrissenheit, die den Körper der Menschheit spaltet, zu heilen und sie aus Babylon herauszuführen in die pfingstliche Wirklichkeit hinein."[1733]

Hatte das Skript bei der Behandlung der Theologie des Leibes Christi diesen bereits „in seiner inneren Identität mit der agapē"[1734] bestimmt, so lesen wir nun im Zusammenhang mit der pfingstlichen Sendung der Kirche:

„Der Geist schafft entsprechend seinem Wesen als der personhaften Liebe und Einheit von Vater und Sohn die Kirche.

Kirche ist deshalb wesentlich Caritas; die Väter nennen sie oikonomia des Heiligen Geistes. Als agapē ist sie der Ort der eirēnē, denn jener göttliche Überfluß, der für das Wirken Gottes in Schöpfungs- und Heilsgeschichte kennzeichnend ist, drückt sich auch in der Mission aus, in der die Kirche sich selbst öffnet und so das Überströmen der göttlichen Liebe nach außen nachahmend mitvollzieht.

Diese Motive finden sich alle in der Eucharistie wieder. Sie verweisen letztlich auf das gegenseitige Aufeinanderbezogensein von Christologie und Pneumatologie, von Eucharistie und Pfingsten."[1735]

1731 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 72.

1732 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 75.

1733 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 75.

1734 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1735 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 75.

Hier also wird das Liebe-Sein der Kirche nicht wie zuvor[1736] aus dem Eintreten in den Akt der Hingabe Christi gefolgert, sondern weil sie selbst vom Geist, der die Liebe ist, gebildet wurde. Der Hl. Geist durchdringt sie und sie vollzieht seine Liebe mit, was sie zur Mission drängt, die hier auch in der Eucharistie ihre letzte Wurzel hat.

§ 6: Zusammenfassende Überlegungen zum Kirchenbegriff[1737]

I. Volk Gottes und Leib Christi[1738]

Bei der Behandlung des Verhältnisses vom Begriff des Volkes Gottes zu jenem des Leibes Christi kommt das Skript auf einige weitere, für unseren Kontext wichtige Punkte zu sprechen.

Der Begriff des Volkes Gottes

> „drückt die Kontinuität mit der Volk-Gottes-Idee Israels aus, die Identität der einen Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, von Abraham bis zur endgültigen Versammlung der Kirche im eschatologischen Hochzeitsmahl“.[1739]

Dabei gilt aber, daß dieser Begriff durch Christus eine Präzisierung erhält:

> „Das neue Volk aber, das sich jetzt versammelt, ist Volk Gottes durch sein Einswerden mit dem auferstandenen Herrn in Taufe und Eucharistie, in Glaube und Liebe. Im Sinne des Paulus kann dies auf die einzige ntl. Formel gebracht werden: Dieses neue Volk ist Volk Gottes vom Leib Christi her. Volk Gottes ist vom Leib Christi aufgenommen, wie das AT vom NT.“[1740]

Hier fällt also zum ersten Mal jene Formulierung.

Nun geht der Text noch weiter auf die Bedeutung der Eucharistie ein. Auch dies sei im Zusammenhang dokumentiert:

> „Die Kirche empfängt in der Eucharistie den Leib des Herrn, ihn selbst, seine anwesende Wirklichkeit; nur insoweit wie sie von der Mitte seiner Anwesenheit her lebt, ist sie eigentlich sie selber. Dies ist eine nüchterne und zugleich tiefe Sicht der Kirche, frei von jedem romantischem und mystizistischem [sic!] Anstrich, und doch und gerade so das ganze Mysterium umfassend. Hier tut sich ganz konkret die Verfassung der Kirche kund, die aufgebaut ist aus gottesdienstlichen Gemeinschaften. Leib Christi besagt den Inhalt des christlichen Gottesdienstes, besagt, dass die Kirche aus Kirchen lebt, die je vom einen Leib des Herrn leben und so untereinander eins sind. Gemeint ist hier die konkrete Struktur der Kirche in ihren gottesdienstlichen Gemeinschaften mit den dazugehörigen Ämtern und Diensten. Zugleich damit und untrennbar davon ist aber auch der Tiefgang dessen, was hier gewollt ist, mitbezeichnet, nämlich: die Vereinigung der Menschheit mit ihrem Gott. So besagt Leib Christi sowohl die hori-

[1736] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

[1737] Aus dem Inhaltsverzeichnis zitiert.

[1738] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 76.

[1739] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 76.

[1740] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 76f.

zontale wie die vertikale Struktur …, die zweifach-eine Kommunikation der Menschheit mit ihrem Gott und von daher der Menschheit untereinander und damit das innerste Wesen von Kirche. Zugleich ist ein beständiger Imperativ mit-ausgedrückt [sic!]: Die Aufgabe, das hypér, das Für-die-anderen-Sein Jesu Christi präsent zu machen, von daher zu leben und so selbst teilzunehmen am Werk des Herrn."[1741]

Hier werden also verschiedene Ebenen im Begriff des Leibes Christi beschrieben, die alle mit mit dem Kult in Zusammenhang stehen:

- Leib Christi als der Leib des Herrn der Eucharistie
- Leib Christi als die eine Kirche in ihrem Aufbau aus gottesdienstlichen Gemeinschaften und in hierarchischer Gliederung
- Leib Christi als Zeichen und Instrument der Vereinigung der Menschheit mit Gott
- Leib Christi als zweifach-eine Kommunikation
- Leib Christi in seinem Charakter des hypér

Den Bezug des Leibes Christi zur Menschheit hebt der Text dann im Anschluß noch mit dem entsprechenden Zitat aus der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vaticanums hervor, wo sie als „Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" bezeichnet wird.[1742]

Wichtig ist festzuhalten, daß alle diese Ebenen sich im kultisch-liturgischen Verständnis des Leibes Christi treffen und von hier her zu einer Einheit verbunden werden.

II. Teil

STRUKTUREN DER KIRCHE

1. Kapitel: Existenz und Bedeutung eines geistlichen Amtes

§ 7 Neutestamentliche Grundlegung

Zu den Literaturangaben hält der Text fest:

„Die Literatur ist unüberschaubar, eine Auswahl ist also rein willkürlich:
J. Guyot, Das Apostolische Amt, Mainz 1961
Y. Congar, Priester und Laien im Dienst am Evangelium, Freiburg iB 1965
Prenter/Lindbeck, Aufsätze in: Oecumenica 1967, Jahrbuch für ökumenische Forschung.
R. Bäumer/H. Dolch, Volk Gottes, Freiburg iB 1967, (mehrere Aufsätze)

[1741] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 77.

[1742] Vgl. LG 1.

J. Ratzinger, in: Geist und Leben, 1967, 348-376[1743]
ders., in: Catholica 1963, 165-179.[1744]
K.H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg IB 1957
G. Kittel, THW, - einschlägige Artikel: apostolos, diakonos, episkopos, presbys.
H. Küng, Die Kirche, Freiburg [2]1968“[1745]

1) Grundsätzliche Fragen nach der Existenz eines geistlichen Amtes[1746]

Prinzipiell muß auch hier festgehalten werden, daß wir nicht die gesamte Amtstheologie des vorliegenden Skriptes beleuchten können, sondern uns auf die Punkte beschränken müssen, die mit eigentlichen Liturgietheologie zu tun haben. Etwaige Kritik an den Zeitumständen des damaligen kirchlichen Lebens sollen ebenso dokumentiert werden.

Die einleitenden Punkte stellen die Frage nach der Kirchenstiftung durch den historischen Jesus. Auf diese Ausführungen können wir hier nicht eingehen, sondern halten nur den Ausgangspunkt fest:

> „Die Strukturform der Kirche ist vom Kirchenbild insgesamt bestimmt. Dieses Gesamtkirchenbild, so wie man Kirche sehen oder nicht sehen kann, entscheidet sich letztlich an der Frage, für wen man Jesus von Nazareth hält und ob er eine Kirche wollte.“[1747]

Zeitgenössische Entwicklungen werden in diesem Abschnitt mit dem Anliegen der Reformation verglichen. Es dürften sich hier wie in einem Kondensat sehr gebündelte Gedanken des Professors Ratzinger finden. Deswegen sei ein langer Textabschnitt dokumentiert:

> „In unserer derzeitigen Situation muß man in Sorge sein, daß teilweise eine solche Fehlentwicklung wieder als Heilmittel empfohlen wird. Dies geschieht im Zuge einer gutgemeinten, aber faktisch verfehlten Aufarbeitung des Anliegens der Reformation, die ja in dieser Hinsicht die beklagenswerten Zustände im Spätmittelalter nur noch radikalisiert hat. Zwar hat Luther scharfsichtig und zu Recht die Mißstände der damaligen Meßfeierpraxis angeprangert; aber gerade durch die Reformation wurde die Lehre zur bloßen Predigt, die kaum mehr einen Bezug zur Eucharistie hatte. Die Funktion der Eucharistie bestand dann nur noch darin, die Abendmahlsworte isoliert zu wiederholen. Das große Gebet der Lobpreisung, das Erzählung und Verkündigung des Heilsgeschehens in sich schließt, mußte folgerichtig vernachlässigt werden.
>
> Im Zuge dieser reformatorischen Entwicklung wiederführ [sic!] dem Amtsverständnis ein ähnliches Schicksal wie der Meßliturgie. Zwar wurde das Schriftwidrige des bloßen Meßpriestertums erkannt und ausgemerzt. Das genauso Schriftwidrige des bloßen Lehrertums aber wurde nicht gesehen. An die Stelle des Meßpriesters rückte als anderes Extrem der Professor.

1743 Diese Angaben sind nicht korrekt: Es muß lauten: Joseph Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in: GuL 41 (1968) 347-376. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 12, 848.

1744 Vollständig: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: Catholica 17 (1963), 165-179. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 12, 844.

1745 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 92.

1746 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 92.

1747 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 92.

> Wenn man heute wieder gelegentlich die Auffassung vertritt, man brauche zuallererst kompetente theologische Theoretiker und dann noch, zur Aufrechterhaltung des äußeren kirchlichen Betriebs, ‚Funktionäre' des Kults, so befindet man sich in dem selben verkehrten Fahrwasser.
>
> Das NT kennt diese künstliche Trennung nicht. Amt im NT zerfällt nicht in Kultpriestertum und Rabbinat. Der Apostolos vereinigt beide Elemente: Er verkündet in den Raum der Anbetung hinein. Dies ist logikē latreia. Er hat nicht argumentative Eigenautorität, sondern ist Träger fremder Autorität. In der Selbstenteignung des Apostels vollzieht sich das Erscheinen der Realität Gottes."[1748]

2) Die Frage des kirchlichen Amtes als Sprachproblem

Das Skript skizziert die Problematik, inwieweit christliche Amtsträger mit im Judentum oder Heidentum geläufigen priesterlichen Begriffen benannt worden sind. Auch von der Beantwortung dieser Frage hängt ab, ob die Urkirche Ämter kannte oder „nur organisatorische Funktionen".[1749] Konkret geht es um die Frage der Anwendung des Begriffes ιερευς auf den christlichen Sachverhalt.

Der Text bemerkt, daß von der Existenz dieses Begriffes auch Konsequenzen herrühren für das Verhältnis von sakral und profan. Fehlte er nämlich im NT, so „werde die kultisch-sakrosankte Sonderwirklichkeit in die Heiligkeit des Profanen und in die Ungeteiltheit des Wirklichen hinein entschränkt."[1750]

Das Skript hält fest, daß die eben skizzierte Meinung, ἱερευζ würde im NT nur auf alttestamentarische oder heidnische Priester angewandt und die daraus resultierende Vermischung von heilig und profan treffe zwar „etwas Richtiges"[1751], aber als ganzes weist er doch diese Theorie zurück. Dazu verweist er zunächst auf den Hebräerbrief, wo der Begriff auf Jesus angewandt werde und auf die Apokalypse, die ihn zwar nicht expressis verbis, aber dem Inhalt nach so gebrauche.[1752]

Hier unterscheidet sich das Skript deutlich von der Ekklesiologievorlesung in Münster 1965, wo eine anti-kultische Lesart des NT kritiklos übernommen worden war.[1753] Die neuere Vorlesungsmitschrift wendet sich, vor allem was die exegetische Differenzierung betrifft, stärker dieser Frage zu.

1748 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 99.

1749 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 100.

1750 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 100.

1751 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 100.

1752 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 100.

1753 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208f.

Konkret bespricht das Skript folgende Stellen des NT:

1 Petr 2,5 (vgl. 2,9): Der Sache nach werde der Begriff hier auf die Gemeinde angewandt.

Apk 1,6: Auch hier erfolgt eine Anwendung des Begriffs auf die Gemeinde.

Das Skript betont nun mit Einschränkung eine kulttheologische Kontinuität zwischen AT und NT, und zwar gegen eine weitverbreitete Fachmeinung:

> „Es wird heute oft von den zwei sacerdotalen Größen, von Jesus und der Gesamtkirche gesprochen, als ob es dazwischen nichts gäbe. Die von 1 Petr 2 aus Ex 19 übernommene Tradition (allerdings durch die LXX gefiltert) … zeigt aber, daß hier über die ēkklēsia nicht nur Neues, zum alten Bundesvolk strikt gegensätzliches ausgesagt wird, sondern daß auch in gewissem Maße an die Tempelverfassung angeknüpft wird. Die Übernahme der atl. Sinaitradition bedeutet jedoch nichts weniger, als daß das neue Bundesvolk den Gesamtanspruch der Gottesberufung des alten Bundes auf sich überträgt. Es versteht sich als das neue Israel. – Obwohl dies so gesagt werden kann, muß doch die Anspruchgrenze [sic!] dieses Textes gesehen werden: Keinesfalls präjudiziert er die Frage nach Ämtern.“[1754]

Apk 20,6[1755] ist hiereus auf den Märtyrer anzuwenden. Der Text verweist nun auf die Verwendung des Wortes hierateuma[1756] im Hebräerbrief, ohne allerdings die geneue Referenz zu vermerken und bietet dann eine opfertheologische Begründung des Martyriums:

> „Jesu Tod am Kreuz ist der Opfervollzug, in dem er sich Gott für die Menschen radikal ausliefert. Wer nun in Jesu Nachfolge zum martys, zum Tatzeugen wurde, bis zur Hinnahme der Vernichtung der Existenz, hatte nach dem Verständnis der frühen Kirche Anteil an Jesu hiereuma. Er durfte selber hiereus genannt werden – als Volljünger Jesu – bei dem der Kult zum existentiellen Vollzug wurde.“[1757]

Röm 15,16: Die Vorlesungsmitschrift verweist auf die hier auf das Apostelamt angewandten liturgische Terminologie. Die dabei genannten Worte leiutuorgos, ierougounta, prosphora, euprosdektos, agiasmenē seien „Kernworte der antiken Opfer- und Kulttheologie.“[1758] Das Skript interpretiert diese Stelle, und hier können wir wohl einen Kommentar des Professors vermuten: „Das Aufregende daran ist nun, daß diese Termini auf den missionarischen Dienst bezogen werden.“[1759] Daraus resultiert ein vollkommen neues Verständnis dieser Begriffe:

> „Diese Opfergabe nun ist keine Kultgabe im alten Sinne, vielmehr wird diese leituorgia, die prosphora der Völker, in einer neuen kosmischen Dimension gesehen. Was vorher liturgisches Spiel im Tempel

[1754] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 101.

[1755] Das Skript sagt fälschlich Apk 20,5.

[1756] Fälschlicherweise sagt er „hiereuma“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 101.

[1757] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 101.

[1758] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 101.

[1759] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

war, tritt nun über in die Wirklichkeit des Daseins der Völker, denen das Evangelium verkündet wird und wodurch sich wahres liturgisches Tun zur Verherrlichung Gottes ereignet.“[1760]

Diese Sichtweise sei, wenn auch nicht expressis verbis, doch der Sache nach im gesamten Corpus Paulinum zu finden.[1761]

Phil 2,17: Auch hier bemerkt das Skript mit spendomai, thysia und leitourgia die Übernahme „klassische[r] antike[r] Kulttermini … auf die Verkündigung des Evangeliums“ und auf das Martyrium Pauli „als Krönung und letzte[r] Hingabe für diesen Dienst“.[1762]

Die Vorlesungsmitschrift faßt die Verwendung von hiereus und davon abgeleiteten Begriffen im NT wie folgt zusammen:

- „Jesus ist hiereus, indem er als Opferpriester und Opfergabe zugleich am Kreuz sein Leben hingibt.
- Das heilige Volk Gottes ist hierateuma.
- Der Märtyrer wird in der Teilhabe an Jesu Kreuz mit ihm zum hiereus.
- Paulus versteht sich als hiereus in seinem missionarischen Dienst bis hin zum Lebensopfer im Martyrium.“[1763]

Aufgrund dieses exegetischen Befundes plädiert das Skript für eine sehr differenzierte Sicht der Frage der Verwendung antiken Kultverständnisses im Urchristentum. Sehr klar betont er dabei zunächst, vor allem Mit Blick auf die kosmische Sichtweise von Röm 15 „de[n] Bruch der ntl. Gemeinde mit dem antiken und spätjüdischen Opfer- und Kultwesen“.[1764] Zugleich wird aber betont, „daß die Begriffe thysia und hiereus dem NT nicht ganz fremd sind, sondern von ihm in neuer Weise zur Geltung gebracht werden.“[1765] Sodann erklärt der Text diese neue Weise der Begriffsverwendung. Maßgeblich waren dabei sowohl ein Prozeß der „Spiritualisierung“ als auch „der Loslösung und Trennung der Kirche vom Judentum und seinen Tempel durch Paulus und den Stephanuskreis.“[1766]

Gegenüber der Liberalen Theologie konzediert das Skript die Einbettung dieser christlichen Spiritualisierung in ein „Fahrwasser einer allgemeinen Spiritualisierung im hellenistischen

[1760] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

[1761] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

[1762] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

[1763] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103.

[1764] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103.

[1765] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103.

[1766] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

Judentum und in der hellenistischen Mystik dieser Zeit (besonders in Ägypten)“[1767] sowie den Hinweis darauf, daß die Amtsinhaber der Urgemeinde nicht Priester im alttestamentlichen Sinne waren und schon deswegen sacerdotale Termini nicht auf sich bezogen.[1768]

Allerdings hält er gegen die Liberale Theologie, daß die Ablösung vom Tempel im Judenchristentum zunächst nur als provisorisch gesehen wurde und dank Paulus und des Stephanuskreises „de[r] Prozeß der Verselbständigung des neuen und spezifisch Christlichen eingeleitet“[1769] wurde. Das Skript geht von in bezug auf diese Vorgänge als auch auf die Terminologie von einer großen Vielschichtigkeit aus:[1770]

> „Wir dürfen von der frühen Kirche keine definitive Ämterterminologie erwarten, da sie ihre Form erst nach und nach finden und strukturieren mußte.“[1771]

Der allgemeine Prozeß der Spiritualisierung in der damaligen Welt erhält durch die Ablösung vom Tempel ein spezifisch christliches Gepräge:

> „Der Verzicht auf den Tempel ist die Konsequenz daraus, daß für die Kirche der Messias schon gekommen ist, daß Jesus von Nazareth am Kreuz als Hoherpriester den endgültigen Kult vollzogen hat. Aus der spätjüdischen Spiritualisierung wurde eine christologische Zentrierung.“[1772]

Diese neue Mitte des Kultes in Christus selbst wird sodann eingehender gedeutet. Von ihm her muß Kult radikal verstanden werden:

> „Damit ist aber in der Religionsgeschichte der Menschheit eine völlig neue Epoche angebrochen: Nicht irgendein abstrakter, allgemeiner Weltgeist bewegt die Geschichte, sondern das pneuma tou kyriou. Dieser radikale Durchbruch geschieht mit totaler Konkretheit am Kreuz, dem neuen Ort christlicher Anbetung und christlichen Kultes.“[1773]

Des weiteren behandelt das Skript kurz die Ersetzung damaliger Herrschaftstitel „durch den Begriff der diakonia“.[1774]

1767 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103.

1768 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103f.

1769 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

1770 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

1771 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

1772 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

1773 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104f.

1774 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 105.

Im Gesamtergebnis hält der Text „apostolos und diakonia“ als „zwei Grundbegriffe“ der „neue[n] christliche[n] Terminologie“[1775] fest.

3) Die Form des neutestamentlichen Amtes[1776]

Dieser Abschnitt bietet vor allem einen exegetischen Überblick über die anfänglich bezeugten kirchlichen Ämter und Strukturen sowohl bei den Judenchristen als auch bei den Heidenchristen. Für unseren Kontext ist es wert festzuhalten, was über die Handauflegung gesagt wird. Sie wird gemäß allgemeiner Auffassung als ein Gestus im Spätjudentum bezeichnet. Die nähere Deutung ist interessant, stellt sie doch diesen Gestus in den Kontext des abgeschlossenen Prozesses der Identifikation von dodeka mit apostoloi einerseits und von presbyteroi mit episkopoi andererseits.[1777] Dabei ist besonders die erste Identifikation von Bedeutung. Hier werde „die Gegenwart in die Zeit des Ursprungs eingeschmolzen und zurückverwiesen“[1778]. Genau hier sieht der Text die Handauflegung verortet: „Die Ursprungszeit wird durch die Paradosis vergegenwärtigt. Dies geschieht durch pneumatische Bevollmächtigung in den jeweils lokal verfaßten Einzelkirchen.“[1779] An anderer Stelle ist in diesem Sinne vom „Amtsträger“ als „Zeuge[n] der Überlieferung“[1780] die Rede.

So wird die Handauflegung in den Pastoralbriefen zum „Zeichen pneumatischer Ermächtigung.“[1781] Der Text bemerkt, daß eine Theologie der Handauflegung noch nicht wirklich entwickelt sei. Er selbst deutet den Gestus dann weiter aus, wohl um die Richtung anzudeuten, in welche die Theologie denken müsse und dies nicht ohne Verweis, daß „[i]n der Schultheologie … dieser Gedanke allzu oberflächlich behandelt“[1782] war.

Die Handauflegung zeige,

1775 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 105.

1776 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 105.

1777 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 109.

1778 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 109.

1779 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 109.

1780 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 141.

1781 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 110.

1782 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 111.

> „daß die Gemeinde sich nicht bloß selbst organisiert, sondern daß sie mehr ist als Organisation. Sie gibt hier mehr weiter als sie selbst ist, sie tradiert damit ein Stehen in pneumatischer Vollmacht, ihre Selbstentzogenheit und Nichtselbstgehörigkeit.“[1783]

Weiters werde durch sie zum Ausdruck gebracht, „daß das Amt empfangen und nicht selbst geschaffen wird“[1784]. Auf die weiteren Bemerkungen hinsichtlich des Amtes als Diakonia und der Kirche selbst als einer geistlichen Wirklichkeit, als „sich im Glauben … gegeben und enteignet“[1785], können wir an dieser Stelle nicht eingehen.

§ 8 Bemerkungen zur Frage nach dem Wesen des kirchlichen Amtes[1786]

Nachdem der geistliche Charakter der Kirche selbst und somit auch des kirchlichen Amtes herausgestellt wurde, möchte der Text das innere Wesen dieses Amtes näher bestimmen. Eine gewisse Zeitkritik dokumentiert dabei folgender Satz der Einleitung:

> „Nachdem die Bedeutung der pneumatischen Bevollmächtigung der ganzen Gemeinde neu ins Bewußtsein getreten ist und dies auch (erleuchtete und unerleuchtete) nachkonziliare Folgen hat, ist zu fragen, was man eigentlich tut, wenn man auf das geistliche Amt zugeht.“[1787]

Bei der Frage nach dem Wesen des Amtes insistiert der Text auf der neutestamentlichen Transformierung der Kultterminologie und den sich daraus ergebenden Konsequenzen:

> „[D]ie Gemeinde des NT kannte den blossen Kultliturgen nicht, den Typus des Hiereus hat sie zerbrochen. Sie gab dem Kult einen gesamtwirklichen und menschlichen Sinn vom Wort her. Soweit die Kirche aber in ihrer Entwicklung den Typus des Hiereus restauriert hat, befindet sie sich heute vom NT her selbst in einer Krise.“[1788]

Der Text hebt die Bedeutung des Wortes Priester hervor, weil es sich von Presbyter herleite, und bemerkt, daß „man heute (dagegen) allergisch geworden“[1789] sei. Dagegen hinterfragt er den Sprachgebrauch der romanischen Länder wegen des „Akzent[es] des Sacerdotalen“[1790] kritisch.

1783 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 110f.

1784 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 111.

1785 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 111.

1786 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

1787 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

1788 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

1789 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

1790 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

Mit Verweis auf das Dekret Presbyterorum Ordinis als Ganzes betont er: „Das geistliche Amt ist zwar presbyterial, aber nicht sacerdotal zu sehen, diaconia tou pneumatos bedeutet Seelsorge“[1791] bzw. wird als Hauptaufgabe „die Verkündigung des Evangeliums“[1792] gesehen, diese aber in einem sehr umfassenden Sinne als „einen vielschicht-vielfältigen Vorgang … um das Wort, das Fleisch wurde, anwesend zu machen“.[1793]

Dabei wird dem Amt mit Blick auf die „kirchlich[e] Entwicklung“,[1794] die dazu führte, die Feier der Eucharistie als „Herzstück des Dienstes“[1795] zu sehen zwar „eine sakramentale Komponente, nicht aber eine rituelle“[1796] des Amtes konstatiert. Dieses Sakramentale stehe „im Kontext des Bruderseins“.[1797] Der Text insistiert:

> „Für das ntl. Amt ist wesentlich die Verkündigung, im Gesamtbereich der Verkündigung ist wesentlich auch das Sakrament. Und dies bedeutet nicht Rituspriester, nicht Kultfunktionär, dies [sic!] sein zu wollen oder den Priester dazu machen zu wollen würde den sichersten Abfall von der Form des ntl. Amtes bedeuten.“[1798]

Nun stellt der Text die Frage nach dem Eigentlichen des Priester-seins. Wiederum wird der Zeithintergrund beleuchtet, wenn es heißt, diese Frage würde „besonders von der älteren Generation der Priester gestellt“[1799]. Die Frage selbst sei aber bereits falsch. Um dies zu veranschaulichen, wird ein Vergleich zur Eucharistie gezogen:

> „Im NT wurde die Eucharistie in ihrer ganzen Sinneinheit gesehen. Bereits in der Väterzeit erhob sich die Frage, wann genau in der Eucharistiefeier die Verwandlung geschehe. Die Frage nach dem Eigentlichen und Umfassenden verengte sich als [sic!, gemeint: also, Anm. S.C.] auch hier zu der Frage nach dem Zeitpunkt der Wandlung. Hinter dieser Frage stand jedoch ein Interesse, nach dem unverzichtbar Notwendigen in der Eucharistiefeier zu fragen. Im Verlauf dieser Problemstellung engte sich natürlich der Bereich dessen, was unverzichtbar notwendig schien, immer mehr ein: zunächst reduzierte man ihn auf das eucharistische Hochgebet, aber auch in ihm wurden bald entbehrliche Elemente festgestellt. So blieb am Ende dieser Entwicklung eigentlich nichts mehr übrige als die zwei zentralen Sätze des Einsetzungsberichtes. Alles übrige schien Füllsel.
>
> Diese Suche nach einem unverzichtbaren Zentrum innerhalb der Eucharistie mochte einen bestimmte, geschichtlich bedingte Notwendigkeit gehabt haben.

[1791] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

[1792] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

[1793] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

[1794] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113.

[1795] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113.

[1796] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113.

[1797] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113.

[1798] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113.

[1799] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113.

> Heute aber müssen wir feststellen, daß die Absicht, durch einen Reduktionsprozess auf den Kern des Eucharistiegeschehens zu stoßen, geradezu vom Wege abführte und den eigentlichen Sinn der eucharistischen Feier verstellte. Es gab ja auch Liturgien, in denen die zwei als unverzichtbar betrachteten Einsetzungssätze fehlten.“[1800]

Demgegenüber betont das Skript den Blick auf das Ganze. Die Feier der Eucharistie sei eine „Einheit von Mahl, Danksagung, Gedächtnis, Anbetung, Anruf des Pneumas, Segen, Opfer“.[1801]

Diese Beobachtungen werden nun auf den Presbyterat übertragen. Auch hier sei „[d]as Ganze … unersetzbar und für die Ekklesia unabdingbar notwendig.“[1802] Auf dieser Grundlage bejaht das Skript, daß sich „Absolution und Konsekration als die eigentlichen Amtspropria des Presbyters“[1803] herauskristallisiert hätten, allerdings „immer als Zentrum eines ganzen“.[1804]

Die Vorlesungsmitschrift faßt nochmals die historische Entwicklung der Ämter kurz zusammen, mit dem Ziel, die anfanghafte Offenheit des kirchlichen Amtes zu betonen. Es sei „auch grundsätzlich … modellierbar und offen“.[1805]

Für unseren direkten Kontext ist nun wichtig, daß sich an dieser Stelle ein Anhang über die eucharistische Vollmacht findet. Dabei wird zunächst bemerkt, daß eine Einschränkung dieser Vollmacht „auf das Amt des Presbyters und des Episkopos“[1806] schon mit Blick auf die ursprüngliche Offenheit der Ämter nicht zu beweisen sei. Diese Offenheit folgert der Text auch für die Vollmacht zur Eucharistie, allerdings könne diese „nicht schrankenlose Beliebigkeit“[1807] gewesen sein, weil „die Eucharistie von Anfang an in der Tradition des jüd. Mahles stand und so einen festen liturgischen Bestand“[1808] hatte, zu dem „auch die Figur des

---

1800 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 113f.

1801 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 114.

1802 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 114.

1803 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 115.

1804 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 115.

1805 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 115.

1806 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 116.

1807 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 116.

1808 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 116.

Hausvaters, des Tischvorsitzenden, dem allein das Sprechen des Tischgebets [sic!] zukommt“[1809] zu rechnen sei.

Der Text wendet sich auch der Klärung der Frage zu, wer denn dieser Hausvater in der Frühzeit gewesen sein könnte:

> „Die Kirche des 2. und 3. Jh. hielt daran fest, daß Tischvorsitzender nur der sein konnte, der im engeren Sinn Pneumatiker, d.h. durch das Pneuma ermächtigt und ausgewiesen war. Von da aus läßt sich für das 1. Jh. vielleicht der Rückschluß ziehen, daß man auch damals schon so dachte, wobei das Pneumatologische freilich immer … christologisch gefüllt war: Christus, der auferstandene Herr, ist der eigentliche Hausvater und Tischvorsitzende und Sein [sic!] Jünger, der Apostel, der Augenzeuge Seiner [sic!] Auferstehung ist dann primär von der Sache her Sein [sic!] legitimer Vertreter.“[1810]

Trotz dieser hier beschriebenen Offenheit betont das Skript:

> „Wenn man aus diesem Tatbestand aber folgert, daß in den paulinischen Gemeinden auch ‚Laien‘ die eucharistische Vollmacht wahrgenommen hätten, so muß dies als abwegige Fragestellung bezeichnet werden, die heutige Vorstellungen vorschnell ins Anfangsstadium der Entwicklung überträgt.“[1811]

Sodann setzt sich der Text mit der Frage einer historisch nachweisbaren urkirchlichen Laieneucharistie auseinander und bietet dazu verschiedene Überlegungen. Dabei verweist er zunächst auf die altkirchliche Überzeugung, die „die ganze Ekklesia“[1812] als „Subjekt der Feier“[1813] sieht, weswegen die Feier nicht als durch „primär eine[n]“[1814] betrachtet wurde. Zwar „sekundär …, wenn auch von der Struktur des letzten Mahls [sic!] Jesu her unabdingbar vorgegeben“[1815] sei das Sprechen des Dankgebetes an Stelle aller.

Das heutige stark unterscheidende Denken in bezug auf Klerus und Laien könne, weil dies „unhistorisch“[1816] wäre, nicht einfach so in die Frühzeit übertragen werden.[1817] Diese Blickrichtung helfe nicht weiter.

1809 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 116f.

1810 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117.

1811 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117.

1812 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117.

1813 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117.

1814 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117.

1815 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117.

1816 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118.

1817 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 117f.

Möglich sei die Annahme einer „Propheteneucharistie“,[1818] wobei „der Prophet … eben Prophet [sei] und nicht ‚Laie‘ im modernen Sinn.“[1819]

Der Text konzediert nun, und hier erkennt man einen zeitgeschichtlichen Hintergrund:

> „Richtig an der Bestrebung, eine ‚Laieneucharistie‘ fürs 1. (und dann wieder fürs 20.) Jh. zu postulieren ist, daß bis weit ins 2. Jh hinein der Kreis der Träger der euchar. Vollmacht nicht so eingegrenzt war wie er es heute ist.
>
> Richtig ist auch, daß die euchar. Vollmacht in der Frühzeit wohl auch nicht ausschließlich durch Handauflegung geschah“.[1820]

Das Skript betont „mit der allgemeinen Stabilisierung der Kirche eine Reduzierung der Amtstypen auf die des Presbyters und die des Episkopos“[1821]. Diese seien bestimmt durch den zuvor herausgestellten Auftrag der Verkündigung. Von hier spannt der Text den Bogen zur Eucharistie:

> „Der Amtsträger wird also nie allein von der eucharist. Vollmacht her verstanden, wenn auch sein Auftrag in seinem Kern auf die Eucharistie verweist und sich in ihrer Feier zeichenhaft bestätigt. Wenn die ekklesia in der gottesdienstlichen Versammlung aktual wird, dann aktuiert sich die Funktion des Amtsträgers im Vorstehen in der gottesdienstl. Versammlung.
>
> Der Kernpunkt der Verkündigung liegt in der ‚Haggadah‘ und ‚Berakhah‘ [sic!] in der Eucharistie: sie konzentriert sich auf die Verkündigung des Todes und der Auferstehung des Herrn in der versammelten Gemeinde, bis er wiederkommt.
>
> Wenn also der Amtsträger Evangeliumsverkünder sein will, dann muß seine Verkündigung ihr wesentliches Zentrum in der Eucharistie haben.“[1822]

Die Mitschrift der Vorlesung hält fest, daß der geschichtliche Zugang zur Entwicklung des kirchlichen Amtes nicht klären könne, ob es sich nicht auch anders hätte entwickeln können, denn die „Wertung dieses Vorgangs verlangt ein dogmatisches und systematisches Urteil.“[1823] Dazu gibt der Text einige Überlegungen prinzipieller Art, die Aufschluß über die theologische Hermeneutik des Dozenten geben. Dabei „ist die Kirche als lebendige Stätte geschichtlicher Entwicklung kein Experimentierfeld.“[1824] Eine prinzipiell mögliche gewesene andere Entwicklung „berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß man wieder vollkommen

---

1818 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118.

1819 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118.

1820 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118.

1821 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118.

1822 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 118f. Eine Beschäftigung mit der Berahca findet sich im fast zeitgleichen publizierten Werk: Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106, hier: 97f.

1823 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119.

1824 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119.

neu beginnen müßte.“[1825] Letztlich stellt der Text mit Blick auf Glaube und Geschichtlichkeit eine Grundentscheidung vor:

> „[E]ntweder beruht der Glaube in der Kirche in einer vom Herrn kommenden und kontinuierlich sich durchhaltenden Vollmacht, sodaß Kirche bevollmächtigt das Anfängliche immer neu und und authentisch gegenwärtig macht. Dann ist für den Christen das Wesentliche in den kirchlichen Strukturen verbindlich, auch wenn historisch gesehen durchaus andere Strukturen möglich gewesen wären.
>
> Oder aber: es [sic!] gibt keine Vollmacht in der Kirche und keine Präsenz ihres Herrn. Dann ist die Kirche in ihrer zweitausendjährigen Geschichte das Sammelbecken vielfältiger und unverbindlicher Gedanken und Modelle, die, wie man heute sagt, an ihrer gesellschaftlichen Relevanz zu messen sind. Dieser Alternative kann man nicht aus dem Weg gehen.“[1826]

2. Kapitel: Die geschichtliche Gestalt der Kirche und das geistliche Amt.

§ 10: Phänomenologische Darstellung der dreifachen Entfaltung des Amtes in der Geschichte.[1827]

Als kommentierte Literaturangaben für diesen Paragraphen finden sich:

> „J. Guyot (Hsg.), Das Apostolische Amt, Mainz 1961 (darin bes. die Beiträge von Botte, dem ‚Erfinder‘ der Kollegialitätsidee, von Gy und Daniélou).
>
> (Sehr interessant ist die Entwicklung der Kollegialitätsidee im vergangenen Jahrzehnt. Botte entdeckte den Koll.begriff wieder und zwar von der Liturgie her, außerdem in der spez. franz. Fragestellung Episkopat – Presbyterat. Infolge der zunächst bei uns vorherrschenden Fragestellung Primat-Episkopat wurde das Problem in Deutschland nicht sofort gesehen. Vgl. etwa noch K. Rahner – J. Ratzinger, Episkopat und Primat, Freiburg 1961 (Quaest. disp. 11), oder vgl. den entsprechenden Band des LThK, wo das Stichwort ‚Kollegialität‘ noch gar nicht erscheint!).
>
> J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität – Theol. Entfaltung, in: De Ecclesia, hsgg. v. Baraúna.
>
> J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre v. der Kollegialität der Bischöfe, Concilium 1, 16ff.
>
> P. Evdokimov, L‘ Orthodoxie, Paris 1959
>
> N. Afanasieff, La primauté de Pierre dans l‘ église orthodoxe, Neuchâtel 1960 (deutsch in: Der Primat des Petrus in der orth. Kirche, Zürich 1961).
>
> H. Dombois, Das Recht der Gnade, I, Witten 1962.
>
> H. Asmussen-W. Stählin (Hsg.), Die Katholizität der Kirche, Stuttgart 1957.“[1828]

Für unseren Kontext interessant ist die Betonung des liturgischen Ursprungs der wiederentdeckten Kollegialitätslehre.

[1825] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119.

[1826] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119f.

[1827] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 131.

[1828] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 131.

1. Der altkirchliche Typus

a) Die Grundgestalt der Alten Kirche [1829]

Die Grundgestalt der Alten Kirche beschreibt das Skript sehr ausführlich. In unserer Dokumentation müssen wir uns wieder auf unseren Kontext beschränken. Prinzipiell wird die altkirchliche Struktur in einem doppelten Sinne beschrieben, nämlich vertikal,[1830] d.h. die einzelne Ecclesia in sich, und sodann horizontal[1831], d.h. deren Verhältnis zu den anderen. Dabei ist die einzelne Kirche in sich monarchisch, mit dem Bischof an der Spitze gegliedert, aber dieser habe teil am Ordo der Bischöfe.[1832] Hiermit beschreibt das Skript letztlich eine eucharistische Begründung der Einheit der Kirche, indem es Bernard Botte zitiert, der die Gemeinschaft der Bischöfe in der Eucharistie ausgedrückt sieht, die ihrerseits den gemeinsamen Glauben voraussetze.[1833] Der Text hält über diese Ein–heit fest,

> „daß alle episkopoi miteinander im gleichen Wort und Leib des Herrn … kommunizieren und so je ihrer Kirche hineinvereinigen in die Einheit der einen Kirche Jesu Christi.“[1834]

Daraus ergibt sich folgende Wesensbeschreibung der altkirchlichen Wirklichkeit:

> „Kirche erscheint als communio des Brotes und des Wortes, aber so, daß das Netz der Kommunionen, das die Kirche in den Bischöfen, die untereinander durch die communio episcoporum verbunden sind, bildet, seine Fixpunkte hat: Jeder Bischof ist gleichsam der, der das eine Brot und Wort seiner Gemeinde zuteilt.“[1835]

In diesem Sinne sei auch die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche zu verstehen.[1836]

b) Die Fortführung der altkirchlichen Form in den Kirchen des Ostens.[1837]

Dieser Abschnitt enthält nichts Spezifisches für den Kontext unserer Arbeit.

1829 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 131.

1830 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

1831 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

1832 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 133.

1833 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

1834 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

1835 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 135.

1836 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 135.

1837 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 135.

2) Die römisch-katholische Ausprägung des kirchlichen Amtes[1838]

In diesem Abschnitt ist ebenfalls kein liturgietheologischer Punkt enthalten.

3) Die Stellung der reformatorischen Bekenntnisse zum kirchlichen Amt[1839]

Was den liturgischen Kontext betrifft, so vermerkt das Skript in diesem Abschnitt u.a., daß der Protestantismus „die altkirchliche Idee der eucharistischen Ekklesiologie mehr oder weniger aufgegeben“[1840] habe, und erwähnt kurz die Ablehnung des katholischen Opferbegriffs durch Luther.[1841] Sehr prägnant formuliert der Text nochmals über das nicht-eucharistische Kirchenverständnis der Reformatoren:

> „Reformation schafft ein ‚regnum verbi‘ und geht weg vom Typus der durch Eucharistie und Amt strukturierten Kirche.“[1842]

§ 11: Bemerkungen zur Lehre vom Primat des römischen Bischofs[1843]

Dieser Abschnitt enthält nichts Spezifisches für den Kontext unserer Arbeit.

§ 12: Anmerkungen über die Kirche von morgen[1844]

1. allgemeine Sicht auf die Kirche

Der in diesem Abschnitt gezeichnete Weg der Kirche von morgen führt inhaltlich geradewegs zu dem, was Jahrzehnte später Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. mit dem Stichwort der „Entweltlichung“ vermitteln wollte. Zugleich enthält dieser Text eine Absage an die Ersetzung des Amtes durch das Charisma[1845].

1838 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 138.

1839 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 140.

1840 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 140.

1841 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 141.

1842 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 142.

1843 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 143.

1844 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 149.

1845 „Diese spannende Thematik führt über unser Thema weiter hinaus. Aufgrund seiner Aktualität im kirchlichen Leben unserer Zeit, sei aber ein Abschnitt hier festgehalten: „In Wahrheit ist die heutige Kirche ja dabei, auf ihren ursprünglichen Ausgangspunkt reduziert zu werden. Sie wird immer mehr zu einer Minderheit in der Gesellschaft. Das ist eine Entwicklung, die der inneren geistlichen Situation entspricht. Die Kirche darf sie nicht durch das Festhalten an äußeren Machtpositionen aufhalten oder verschleiern wollen. Wenn sie nicht wieder in reinerer Form Kirche der wirklich Glaubenden wird, wenn sie nicht den zu groß gewordenen Mantel der ‚abendländischen Christenheit‘ abzulegen bereit ist, so verwirkt sie ihr Recht auf Dasein. Wenn sie weiterhin Privilegien in der Gesellschaft fordert, die ihr im Grunde nicht mehr zustehen, so kehrt sich diese Unwahrhaftigkeit schließlich gegen sie selbst, sie wird als schales Salz ‚hinausgeworfen‘.

2. Der eucharistische Gottesdienst[1846]

Dieser Abschnitt postuliert die Entdeckung der Eucharistie „als de[n] wahre[n] Ausgangspunkt für den Selbstvollzug der Kirche der wahrhaft Glaubenden“[1847]. Interessanterweise richtet sich diese Bemerkung ganz konkret „gegen eine Denkrichtung …, die ‚Konzil‘ zum Maßstab der Kirche machen möchte.[1848] Maßgeblicher Vertreter dieser Denkrichtung war Hans Küng.[1849]

3. Zur Frage des „mündigen Christen“

Dieser Abschnitt ist eine Reaktion gegen ein nachkonziliares Schlagwort. Die Vorlesungsmitschrift bezeugt, daß Ratzinger diesen Begriff wohl exegetisch angegangen ist. Bei den verschiedenen Aussagen ist für unser Thema interessant, wie der Text Gal 4,1-7 interpretiert:

> „Mündigkeit … heißt die objektiv-sakramentale Befreiung durch das Kreuz, die sich subjektiv-existentiell in der Annahme dieses Kreuzes ausdrücken muß.“[1850]

Es ist auch von der sakramentalen Befreiung durch das Kreuz die Rede, wodurch der liturgische Hintergrund der Aussage feststeht. Der mündige Christ muß von hier seine ganze Existenz auch subjektiv prägen lassen. Ein Anklang an die Liturgie des Lebens.

Die Kirche muß wieder Kirche des Glaubens und im recht verstandenen Sinn Kirche der Armen werden. Sie muß wieder den Mut aufbringen, sich nicht in dieser Weltzeit einzurichten, sondern sie als Exil, als paroikia zu verstehen. Nur von da her wird sie glaubwürdig eine gesellschaftskritische Funktion ausüben können, nicht aber dadurch, daß sie sich mit dieser Gesellschaft oder Teilen von ihr kritiklos identifiziert.
Die Kirche muß sich von einer ‚Volkskirche‘ zu einer Gemeinschaft der wirklich Glaubenden ‚gesundschrumpfen‘. Diese Forderung wird von all denen mißverstanden, die als Antithese zur Volkskirche eine Gemeindekirche sehen, bei der jede Gemeinde in sich autonom ist. Hier würde die horizontale Dimension der communio der Kirchen untereinander eliminiert. Was bei einer ‚Gemeindekirche‘, welche die von Charismatikern geleitete Einzelgemeinde absolut setzt, schließlich übrigbliebe, wäre Reduktion des kirchlichen Lebens auf bloße Beschäftigung mit sich selbst und Selbstverherrlichung der Einzelgemeinden.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 149f.

1846 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 150.

1847 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 150.

1848 Der Text formuliert recht scharf: „‚Concilium‘ ist … nicht Übersetzung von ‚ekklēsía‘, sondern von ‚synagogē‘ bzw. von ‚synhedrion‘. Es soll damit keineswegs die Notwendigkeit von Konzilien bestritten werden. Doch kann man nicht behaupten, daß sie Ursprung und Maßstab der Kirche sind, besonders dann nicht, wenn sie nach dem Vorbild bestimmter aktueller demokratischer Institutionen aus dem politischen Bereich vorgestellt werden. Wir haben gesehen, wie die Übertragung des societas-perfecta-Denkens auf die Kirche in der Vergangenheit Gefahren in sich barg; noch größere würde vielleicht die kurzschlüssige Übertragung gängiger politischer Schemata auf die Ekklesiologie mit sich bringen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 150.

1849 Joseph Ratzinger hatte schon in seiner Bensberger Rede am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils die Thesen von Hans Küng widerlegt. Vgl. Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils, in: JRGS 7/1, 92-120.

1850 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 151.

Interessant ist weiters die Kritik am Zeithintergrund, die sich auch in diesem Abschnitt zeigt, und dies durchaus wieder um Kontext des Verhältnisses von Kirche und Welt:

> „Es läßt sich nicht leugnen, daß das Christentum und die Kirche heute oft von wahrhaft ‚windigen' Theorien hin und her geworfen werden. Mündigkeit wird oft genug mit einem Enthusiasmus verwechselt, der glaubt, sich allen Bindungen entziehen zu können und schließlich doch kritiklos den Mächten der Weltzeit verfällt. Wahre Mündigkeit des Christen besteht in der Freiheit, die vom Kreuz her kommt, und im Realismus des Glaubens. Nur diese Mündigkeit ist fähig zur Unterscheidung der Geister und zum Beginn der Reform, deren die Kirche heute bedarf."[1851]

b Würdigung des Textes

Der vorliegende Text steht in weitgehender Kontinuität zur Mitschrift der Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965, umfaßt aber auch ihr gegenüber bedeutende inhaltliche Fortschritte. Er ist weitgehend nachvollziehbar verfaßt, auch wenn der Text von 1965 an manchen Stellen didaktisch vollständiger erscheint. In seiner manchmal gerafften Sprache erscheint er weniger existentiell als der Text von 1965. Andererseits hat er eine gewisse Vorliebe, griechische (Fach-)ausdrücke zu verwenden (wie etwa Sōma statt Leib), wobei aber auch Fehler vorkommen. Jedenfalls kommt auch diesem Text eine große Glaubwürdigkeit zu, was einige Gegenüberstellungen zur Vorlesung von 1965 belegen sollten.

Für die generelle theologische Entwicklung Ratzingers darf, Authentizität vorausgesetzt, wiederum festgestellt werden, daß die Exegese und die biblische Theologie immer breiteren Raum gewinnen, wie etwa durch die gegenüber dem Skript von 1965 genauere Fassung der Theologie der Gefangenschaftsbriefe.[1852] Die Interpretation der Schriftstellen ist Ausgangspunkt der systematischen Entwicklung. Man erkennt, wie sich der Dozent die Schrift förmlich zu eigen macht etwa an Formulierungen wie „[d]as Aufregende daran ist ...".[1853]

Dennoch sind die Gedanken der Kirchenväter durchaus noch präsent. Insgesamt läßt sich in diesem Text wiederum un ein gewisses Zurückdrängen eines inkarnationstheologischen Ansatzes gegenüber einer im Paschamysterium verankerten Theologie feststellbar ist.

Immer wieder werden Bezüge zur Antike und zu allgemein-religiösen Vorstellungen hergestellt.

1851 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 151.

1852 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 63-65.

1853 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

Im vorliegenden Skript findet sich ein reicher Beitrag zur Kulttheologie. Die liturgische Bewegung wird diesmal etwas ausführlicher charakterisiert als im Skript von 1965, und zwar in ihrem Zug zum Existentiellen und zum Geheimnis.[1854]

Wiederum wird im Skript der Begriff der Akt-Substanz in bezug auf die Gegenwartsweise Christi genannt. Der Begriff ist uns bereits in der Eucharistievorlesung von 1963 in Münster begegnet.[1855]

Auch damit versucht der Text, eine dynamische Eucharistieauffassung zu betonen. Die Gegenwart des Herrn und seine Charakterisierung als „hypér“ werden sehr eng aneinander geführt:

> „Die Abendmahlsgabe ist die Realität des sich schenkenden Herrn. Hier verbinden sich Abendmahls- und Auferstehungstheologie.“[1856]

Im Zusammenhang mit der Kulttheologie sind Erwägungen zum Kosmos stark vertreten, wobei wir aber auch in frühen Skripten Zeugnisse davon haben.[1857] Zuvor waren diese Gedanken allerdings eher von der Inkarnationstheologie geprägt, während sie nun biblisch verankert werden. Die zuvor rein soziologisch betrachtete Wurzel des antiken Leib- Begriffes wird ergänzt durch jene, der Logos sei „der Ort für den Kosmos“, was sich im AT äußert als „Gott ist der Ort des Kosmos und aller Ideen“[1858], und dies bis hin zu Konsequenzen im Kult des Tempels, wie wir gesehen hatten. Dazu fügt sich die Aussage mit Blick auf die Exegese der Gefangenschaftsbriefe heißt, „Kirche soll der Raum kosmischer Versöhnung sein.“[1859]

Die Theologie der Gefangenschaftsbriefe bringt diesen kosmischen Aspekt ein, wehrt aber dabei einer schwärmerischen Sicht, als gäbe es keine Unterscheidung von Kirche und Welt, als sei der Kosmos schon der Leib Christi.[1860]

1854 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 8.

1855 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

1856 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 70.

1857 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

1858 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 56.

1859 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 64.

1860 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

Kosmische Liturgie bedeutet, daß den Völkern das Evangelium verkündigt wird und sie selbst zur Opfergabe werden.[1861]

Kulttheologisch wichtig sind die Aussagen über die Bedeutung von Glaube und Liebe. Durch diese werden wir Christus vereint, näherhin durch ihre Konkretisierung in Taufe und Eucharistie. Wir sehen hier eine Kontinuität zum Münsteraner Skript von 1965.[1862] Wie wir bei der Besprechung dieses Textes bemerkt hatten, lassen sich die theologischen Motive dieser Aussagen bis hin in Ratzingers Dissertation zurückverfolgen.[1863] Im nun vorliegenden Skript von Tübingen werden diese theologischen Motive aus der Doktorarbeit noch ausgebaut, und zwar bei der Behandlung des soma Christou. Hier wird der Geistcharakter des Leibes Jesu in seiner Auferstehungswirklichkeit betont. Einige Stellen wiederholen wir nochmals und vergleichen sie in einer Tabelle mit Aussagen in der Dissertation, wo es um den fleischlichen und den geistigen Christus geht. Die Aussagen haben keine „synoptische" Ähnlichkeit. Auch handelt es sich nicht um eine Übernahme von Sätzen aus einem früheren Werk. Dennoch scheint es sinnvoll, sie einmal plakativ gegenüberzustellen, um bildhaft vermitteln zu können, wie sich Ratzingers Gedanken entwickelt haben, sofern wir der Vorlesungsmitschrift Authentizität zugestehen, was wir hier einmal tun wollen:

Dissertation 1954	Skript 77 WS 1968/69 (Tübingen)
„Dazu kommt aber, dass für Augustinus der »fleischliche« Christus selbst nur durchaus vorläufige Geltung hat und lediglich hinzuführen hat auf den »geistlichen« Christus, zu dem Ersterer in mancher Hinsicht eine ähnliche Stellung einnimmt wie das Alte Testament zum Neuen. Sichtbar wird aber dieser Wertunterschied gerade dahin, dass der Christus carnalis dem Menschen schließlich doch äußerlich bleibt, während der Christus spiritualis in ihm ist oder vielmehr umgekehrt der Mensch in ihn hineingenommen werden kann. Und dies ist nun nach Augustin die eigentliche Weise, wie der Mensch in Beziehung, d.h. in das Verhältnis des Eins-Seins zu Christus kommt: Indem er den Geist Christi empfängt, d.h.: indem er glaubt. Glauben heißt: Die fleischliche Berührung von Leib zu Leib überschreiten und als innerer Mensch die eigentliche Wirklichkeit Christi berühren – seinen Geist."[1864]	„Im Kreuzesgeschehen ist Jesus der ganz Offene geworden, der darin ganz aus sich heraus tritt und in dieser Offenheit reinste und radikalste Hingabe vollzieht. Paulus beschreibt den gleichen Sachverhalt mit anderen Bildern: Der Herr geht als sarx und kommt als pneuma. Von hier aus läßt sich Eucharistie verstehen als das Anwesendsein des Herrn in der Akt-Substanz der Hingabe." „Wir müssen noch einen weiteren Schritt tun: Wenn das Soma des Auferstandenen Pneuma ist, so darf dennoch nicht vernebelt werden, daß er immer Soma bleibt. D.h. er bleibt das konkrete, totale Selbst eines realen Menschen, aber im Pneuma. Deshalb kann Paulus sagen: ‚ho de kyrios to pneuma estin' (2 Kor 3,17). Diese Aussage führt in die wurzelhafte Identität von Christologie und Pneumatologie. Der Auferstandene ist das Pneuma, Christologie ist Pneumatologie. … Der Leib Christi ist nach der

[1861] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

[1862] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83f.

[1863] Vgl. etwa Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954). Dissertation, in JRGS 1, 286.

[1864] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954). Dissertation, in JRGS 1, 286.

	Auferstehung nicht mehr sarx, sondern Pneuma, vom Geist durchdrungener Leib. Christus ist seit seiner Auferstehung und Erhöhung in der Weise des Geistes in der Welt. Der Geist wiederum ist in Gestalt und Weise des Leibes Christi, der Wirklichkeit des Auferstandenen, in der Welt. Christologische Pneumatologie und pneumatische Christologie sind zwei Aspekte einer einzigen Wirklichkeit.“[1865] „Das neue Volk aber, das sich jetzt versammelt, ist Volk Gottes durch sein Einswerden mit dem auferstandenen Herrn in Taufe und Eucharistie, in Glaube und Liebe. Im Sinne des Paulus kann dies auf die einzige ntl. Formel gebracht werden: Dieses neue Volk ist Volk Gottes vom Leib Christi her. Volk Gottes ist vom Leib Christi aufgenommen, wie das AT vom NT.“[1866]

Der Begriff der Liebe – Agape oder caritas – wird in den Aussagen des Skriptes so zentral, daß er mit Leib Christi[1867] und mit der Kirche[1868] identifiziert wird. Dies wird im ersten Fall (Agape) vom Eintreten in den Hingabeakt Christi durch die Eucharistie abgeleitet[1869], im letzten Fall (caritas) eher pneumatologisch, weil die vom Hl. Geist gebildete Kirche jene Liebe mitvollzieht, die er selber ist.[1870]

Der innere Grund für die Weiterentwicklung der Ekklesiologie dieses Skriptes ist, wie wir gesehen hatten, die Frage, ob die Lehre von der Kirche sich angemessener von der Christologie oder von der Pneumatologie herleiten lasse.

Ratzinger will hierbei, wenn wir den Text ihm dem Inhalt nach zuweisen, aufzeigen, daß sich beide Ansätze nicht ausschließen und man keine falschen Alternativen aufbauen solle. Dazu verweist er auf den geistigen Charakter des Auferstehungsleibes. Als weitere Aussagen dazu kommen die prinzipielle Offenheit dieses geistigen Auferstehungsleibes, sodaß wir durch den Glauben mit ihm einswerden können. Dies wird vermittelt durch die Konkretisierung von Glaube und Liebe in Taufe und Eucharistie. Während der letzte Teil der Aussage mit seiner inneren Verwandtschaft zu Gedanken der Dissertation bereits seit dem

1865 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 72.

1866 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 76f.

1867 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1868 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 75.

1869 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65.

1870 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 75.

Skript von 1965 bekannt waren, kommt nun die Gegenüberstellung von Christus carnalis und Christus spiritualis einleitend hinzu. Sie findet sich in der Dissertation gedanklich eben auch vor dem Satz über die Einheit mit Christus durch den Glauben. Ratzinger hat also dieses Thema aufgrund der ekklesiologischen Erfordernisse noch ein wenig ausgebaut und konnte dabei auf Gedanken seiner Dissertation zurückgreifen.

Eucharistie wird im Skript immer noch als Tischgemeinschaft definiert, wobei die Kreuzestheologie nun gegenüber der Vorgängervorlesung einen breiteren Raum einnimmt. Die Tischgemeinschaft ist aber nicht nur wegen der Kontinuität zum Handeln Jesu (Reichsbotschaft durch Mahlgemeinschaft), sondern auch wegen des Begriffes der Ekklesia insofern wichtig, als sich die Urkirche als endzeitliche neue Gottesversammlung definierte. Die hierzu geäußerten Gedanken sind bereits im Skript von 1965 präsent und können durch teilweise wörtliche Identität bei der Gegenüberstellung beider Varianten als authentische, von Ratzinger damals vorgetragene Lehre gelten.[1871] Insgesamt ist der Text bemüht, die Eucharistie vor allem als Einheit zu sehen von „Mahl, Danksagung, Gedächtnis, Anbetung, Anruf des Pneumas, Segen, Opfer“.[1872]

Der Begriff des Volkes Gottes wird dabei prinzipiell christologisch transformiert gesehen, und zwar mit deutlich kultischem Bezug: „Im Abendmahl wird Bund zur Realität, Volk Gottes ist anwesend und auf eine neue Ebene gehoben, nämlich auf die Person Jesu bezogen.“[1873]

Der Text ist stellt die innere Einheit von Altem und Neuen Testament sehr stark heraus. Dabei wird die Person Jesu ganz in den Kontext des alten Israels gestellt:

> „Grundsätzlich ist festzuhalten, daß Jesus in seinem Denken und in seiner Verkündigung innerhalb des Horizontes des AT steht. Jede Auslegung seiner Botschaft und Person, die von diesem Verständnis absieht ist bereits im Ansatz falsch.“[1874]

In bezug auf die Kontinuität zur Kulttheologie des AT wird deutlicher als im Ekklesiologieskript von 1965, aber interessanterweise auf Grundlage des noch älteren Eucharistieskriptes von 1963[1875] darauf verwiesen, wie die kulttheologischen Linien des AT zueinander in einer

---

[1871] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 46.

[1872] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 114.

[1873] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 36.

[1874] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 27.

[1875] Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101,127, 129f.

gewissen Spannung (göttliche Einsetzung des Kultes einerseits und Kultkritik andererseits) stehen[1876] und erst in der Anwendung des Gottesknechtsgedankens auf den Herrn zu einer inneren Einheit finden.[1877]

Überhaupt ist die Gottesknechtstheologie wieder stark präsent. Sie wird zum Modell „kirchliche[r] Existenz“[1878] im Sinne der Repräsentanz ‚für alle‘.[1879] In diesem Zusammenhang ist auch zu sehen, wenn der Schriftbefund in bezug auf das Martyrium ausführlich interpretiert wird. „Kult“ wird hier „zum existentiellen Vollzug“.[1880]

Zur Frage des Verhältnisses der Kulttheologie von AT und NT gehört auch das Verständnis von Priestertum und Kult, wie es sich durch die Sprache ausdrückt. Hatte die Ekklesiologievorlesung von 1965 recht verallgemeinernd und in einem anti-kultischen Kontext davon gesprochen, daß das neutestamentliche Priestertum nicht vom hiereus her zu definieren sei[1881], so untersucht das das vorliegende Skript das Sprachproblem erstmals ausführlich und differenziert,[1882] wobei gezeigt wird, wie sakrale und kultische Begriffe des AT durchaus im NT präsent sind, aber eine Spiritualisierung[1883] und damit auch eine Existentialisierung erfahren, so, wie wir es eben noch in bezug auf die ‚Liturgie des Martyriums‘ festgehalten hatten. Kult wird auf diese Weise nicht von außerchristlichen Wirklichkeiten, „sondern von Christus her und auf ihn hin“[1884] und von seinem Geist her[1885] verstanden. Dies sieht der Text als eine Art Quantensprung der Religionsgeschichte und „dieser radikale Durchbruch geschieht mit totaler Konkretheit am Kreuz, dem neuen Ort christlicher Anbetung und christlichen Kultes.“[1886] Durch diese insgesamt differenziertere Sichtweise wird die innere

---

1876 Vgl. auch Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

1877 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 35.

1878 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 33.

1879 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 33.

1880 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 101.

1881 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

1882 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 99-105.

1883 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103f.

1884 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 104.

1885 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 105.

1886 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 105.

Einheit der Heilsgeschichte anschaulicher und das Heilshandeln Gottes nicht zu stark über Brüche beschrieben.

Stärker ist im vorliegenden Skript die Betonung der Leib-Christi-Theologie, insofern ausdrücklich auf die Versuche eingegangen wird, gerade diesen Begriff im Konzil und in der Nachkonzilszeit theologisch zu relativieren.[1887]

Für den Kontext unserer Arbeit ist wichtig, daß der Begriff des Leibes Christi in all seinen Facetten eine sehr zentrale Position in der Vorlesungsmitschrift einnimmt. Die verschiedenen Bedeutungsebenen treffen sich, wie wir sahen, alle im Gottesdienst, der somit als das Zentralereignis von Kirche erscheint. Die Theologie des Leibes Christi umfaßt dabei mehrere Ebenen. Leib Christi besagt den eucharistischen Leib und die Gesamtkirche, die aus gottesdienstlichen Gemeinden auferbaut ist. Der Begriff besagt die Kommunikation mit Gott und untereinander. Dieser Leib Christi hat den Charakter der Hingabe, und er ist als Kirche Sakrament für die Vereinigung der Menschheit mit Gott.[1888]

Sowohl das von Ekklesia her abgeleitete Selbstverständnis der Kirche als auch die Leib-Christi-Theologie haben also einen primären kultischen Bezug. Das Skript betont von daher sehr die Eucharistie als Aktualisierung der Kirche.[1889] Formulierungen wie diese betonen einmal mehr ein dynamisches Verständnis der hl. Liturgie.

Einen breiten Raum nimmt in diesem Skript die Frage des kirchlichen Amtes ein, und innerhalb dieses Themenkomplexes die Frage nach der eucharistischen Vollmacht. Einem einseitig kultischen Begriff des christlichen Priestertums wird widersprochen, ohne jedoch ein akultisches Konzept zu vertreten. Verkündigung als Aufgabe des Apostelamtes hat ihr Zentrum in der Eucharistie und von daher ist es eine Verkündigung „in den Raum der Anbetung hinein. Dies ist logikē latreia.“[1890] Ebenso wird dem einseitigen Amtsverständnis der Reformatoren widersprochen. Das Skript hält so die Mitte zwischen den Extremen. Es begründet das Amt und dessen Vollmacht biblisch, weist ihm die Priorität von Verkündigung und Mission, also Apostolat und Wortgebundenheit (logos) zu, und verankert genau dieses im Kult (latreia).

1887 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 47.

1888 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 77.

1889 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 41.

1890 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 99.

Interessant sind die Bemerkungen des Skriptes zur Handauflegung und der Versuch, die Linien einer von ihm geforderten Theologie derselben abzustecken. Dabei wird das Amt in sehr engen Zusammenhang mit der Überlieferung und damit mit der Offenbarung gesehen, wenn es heißt: „Die Ursprungszeit wird durch die Paradosis vergegenwärtigt.“[1891] Die Handauflegung betone den Charakter des Empfangens. Die Gemeinde gibt hier etwas nicht aus sich selbst. Sie „gibt hier mehr weiter als sie selbst ist, sie tradiert damit ein Stehen in pneumatischer Vollmacht“[1892]. Kirche und Amt werden prinzipiell als geistliche Wirklichkeiten erkannt.[1893]

Der Text insistiert, wie wir gesehen haben, mehrfach darauf, daß die Verkündigung den Vorrang bei den Aufgaben des Amtes einnimmt. Das Amt wird also nicht nur von der Eucharistie her verstanden, wie es spätere theologische Entwicklung vielfach getan hat. Dennoch sieht auch das Skript eine enge Bindung des Amtes an die Eucharistie:

> „Wenn die ekklesia in der gottesdienstlichen Versammlung aktual wird, dann aktuiert sich die Funktion des Amtsträgers im Vorstehen in der gottesdienstlichen Versammlung.“[1894]

Damit ist ungenannt ein Aspekt der Liturgietheologie von Sacrosanctum Concilium impliziert, der die die Liturgie als Epiphanie der hierarchisch strukturen Kirche sieht.[1895]

Bei der Betonung des Vorranges des Apostolates beruft sich der Text auch auf das Konzilsdekret Presbyterorum ordinis als ganzem.[1896] Dazu muß aber eingewandt werden, daß gerade dieses Dekret sehr starke opfertheologische, um nicht zu sagen sacerdotale Ausführungen enthält,[1897] die in der Darstellung der Vorlesungsmitschrift durch die starke Betonung des Vorrangs der Verkündigung außer Acht bleiben.

Der Text widmet sich auch der Frage einer Laieneucharistie, die in der Nachkonzilszeit mit Blick auf mögliche Belege in der Urkirche aufgekommen war. Dabei ist die Darstellung sehr differenziert, wobei der Hauptakzent darauf liegt, die heutigen Definitionen von Klerus

1891 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 109.

1892 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 110.

1893 Vgl. auch: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 111.

1894 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119.

1895 Vgl. „Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est „unitatis sacramentum“, scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata.[33]
Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestant et afficiunt; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum et actualis participationis, attingunt.“ SC 26.

1896 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

1897 Vgl. z. B. PO 2.

und Laien nicht anachronistisch in die Urkirche übertragen zu können. Indem der Text letztlich mit Blick, was sich in der Kirche als Amt entwickelt hat, eine Alternative[1898] präsentiert zwischen der Kirche als einer lebendigen Wirklichkeit in der Gegenwart ihres Herrn oder als ein rein soziologisches Gebilde, betont der Text implizit die dogmatische Relevanz der Tradition bzw. die offenbarungstheologische Relevanz der Kirche, wie sie sich u.a. in der Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils ausdrückt,[1899] wobei „die Kirche bevollmächtigt das Anfängliche immer neu und authentisch gegenwärtig macht“.[1900] Es finden sich hier ähnliche Formulierungen wie zur Handauflegung.

Der Amtsträger selbst ist dabei „notwendiger Zeuge der Überlieferung und Garant gegen Willkür und Subjektivismus in der Kirche.“[1901]

In den Punkten „Amtsträger“, „Amt“ und „Handauflegung“ also finden wir starke offenbarungstheologische Züge.

Stark präsent ist in dem Skript, ähnlich wie im Vorgängertext von 1965, aber etwas ausgeweitet, die eucharistische Ekklesiologie.[1902] Die Kollegialitätstheologie wird zunächst einmal mit B. Botte liturgisch verstanden,[1903] als eine Kommunion „im gleichen Wort und Leib“[1904] und als „Netz der Kommunionen“[1905] und dabei vertikal strukturiert (monarchische Struktur der Einzelkirche) als auch horizontal (Universalkirche).[1906]

Kleine Nuancen des Textes gegenüber dem Ekklesiologieskript von 1965 fallen auf. So etwa, daß der objektive Heilsvollzug ein wenig mehr betont wird als der existentielle Akt des Gläubigen.[1907]

1898 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119f.

1899 Vgl. etwa: „sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit.“ DV 8

1900 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 119.

1901 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 141.

1902 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 150.

1903 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 131.

1904 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

1905 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 135.

1906 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

1907 Dies hatten wir an folgendem Beispiel gesehen: Es wird im früheren Skript das „Ursprungsgeschehen“ gefaßt als „§berschritt (sic!, gemeint Überschritt, Anm. S.C.) aus blosser Privatexistenz in den Zusammenhang mit Christus hinein“ während dieses Ursprungsgeschehen im nun untersuchten späteren Text als „Überschrit(t) vom Tod zum Leben“ gefaßt wird, was das Handeln des Herrn prinzipiell mehr miteinschließt, denn er ist der Erste, der in seinem

Abschließend sei nochmals festgehalten, daß der Text mehrere kritische Bemerkungen zu zeitgeschichtlichen Strömungen des nachkonziliaren kirchlichen Lebens enthält. Gerade am Begriff des mündigen Christen setzt er an, um zur Wirklichkeit des Kreuzes und des Sakramentes zu rekurrieren und darauf eine wahre Kirchenreform zu gründen.[1908] Damit interpretiert er diesen Begriff ganz und gar nicht in der autonomen Weise wie es das subjektivistische Zeitverständnis tat. Und dazu bedient sich der Text wiederum einer biblischen Fundierung.

Pascha den Schritt vom Tod zum Leben vollzogen hat.

[1908] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 151.

REGENSBURG

2.5 Regensburg: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (V)

2.5.1 Regensburg WS 1970/71, Christologie mit Soteriologie und Mariologie

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI.“ ist dieser Text unter „Skripten von Georg Tischler“ mit dem Titel „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten (darin Seminarschein für Gregor Tischler von Prof. Ratzinger vom 19.02.1971“ archiviert.[1909]

Die Vorlesungsmitschrift selbst notiert auf dem Deckblatt:

> „Prof. Dr. J. Ratzinger: Christologie mit Soteriologie und Mariologie WS 1970/71
> (Dieses Skriptum ist (k?)eine[1910] autorisierte Mitschrift der obigen Vorlesung.
> Etwaige Fehler gehen zu Lasten des Skribenten. F. Reger)“[1911]

Das Skript hat kein Inhaltsverzeichnis. Es findet sich die folgende Vorbemerkung:„Literatur wird im laufenden Text nicht aufgeführt. Eine ausführliche Literarturliste erscheint am Ende des Semesters.“[1912]

Wiederum sei daran erinnert, daß im Freisinger Skript über die Eucharistielehre auch als für die Kulttheologie wichtig erachtet worden war, den § 17 der Christologievorlesung zu berücksichtigen.[1913] Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst, wie wir bereits bemerkt hatten, im WS 1958/59 gelesen.[1914] Bei diesem Skript hatten wir einen Teil von Paragraph 8 und die Paragraphen 18 bis 21 in die Untersuchung einbezogen. Es waren dies: „§ 8

[1909] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten. Als „Christologie mit Soteriologie und Mariologie“ erscheint der Titel auch bei Pfnür. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 405.

[1910] Das K mit Fragezeichen wurde handschriftlich hinzugefügt.

[1911] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, Deckblatt.

[1912] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 2.

[1913] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

[1914] Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 401f. Der Titel der Vorlesung lautete demnach: „Dogmatik: Die Lehre vom Heils des Menschen in Christus Jesus“ (ebd., S. 402). Laut Skript ist der korrekte Titel aber: „in Jesus Christus“, siehe: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, I.

Das göttliche Selbstbewußtsein nach den Synoptikern, § 18 Die Anbetungswürdigkeit Christi, § 19 Christus der Mittler, § 20 Jesus Chr., der Hohepriester des NB, § 21 Die Doppelentfaltung der theologia crucis in der Theologiegeschichte“.[1915] Die Tübinger Vorlesung von 1966/67 unterschied sich dann bereits in vielen Punkten von dem zuerst behandelten Freisinger Skript.

Auch bei der nun zu untersuchenden Regensburger Vorlesungsmitschrift interessieren uns nur die für den Kontext unserer Arbeit wesentlichen Aussagen.

Das Skript situiert die Behandlung der Christologie ganz in die Auseinandersetzung mit kontemporären theologischen Ideen, die es selbst von eine Art neuen Gnosis beeinflußt sieht.[1916] Die Problemstellung und die sich darin ergebende Aufgabenstellung beschreibt die Vorlesungsmitschrift wie folgt:

> „Die Frage Christi: Für wen haltet ihr mich, gewinnt heute auch für die Kirche wieder eine neue Wucht, vor allem für den, der Jesus als Christus glaubt. In aller Schärfe taucht die Frage auf, ob wir im Jesusbild der Kirche einen Mißbrauch der wahren Gestalt Jesu vor uns haben oder nicht. Diese Frage geht weit über das Hinaus [sic!], was mit Wissenschaft erreicht werden kann. Die Aufgabe des Semesters wird sein, nüchtern und geduldig der Zeit des Ursprungs und seiner Rezeption nachzugehen und auf die Fragen zu antworten, in denen Jesus als Christus abgelehnt wird.“[1917]

Mit Blick auf die Theologie des 20. Jahrhunderts wird vor allem gegen deren Versuch, „die Theologie vom historischen Jesus unabhängig zu machen“ – hier wird Bultmann erwähnt –, der Überzeugung Ausdruck verliehen, „daß sich die Formel vom Fleichh [sic!] gewordenen Wort durchzusetzen scheint gegen eine wirklichkeitslose Konstruktion“.[1918]

§ 3 Grundelemente des Jesusbildes der Evangelien[1919]

Die in diesem Paragraphen behandelten Punkte weisen eine starke Ähnlichkeit zu den entsprechenden Abschnitten der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 auf.

1915 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, Inhaltsverzeichnis und die Darstellung des betreffenden Abschnitts.

1916 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 4f.

1917 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 5.

1918 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 5.

1919 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 31.

1. Jesus und die Propheten[1920]

Mk 8,28:

Die Christologievorlesung von 1966/67 hatte ein wenig ausführlicher die einzelnen Linien der Prophetenerwartung präsentiert als das Regensburger Skript. Letzteres stellt aber mehr den Bezug zu MK 1 zu Mal 3,1ff und 3,23 als neutestamentliche Spiegelung alttestamentlicher Prophetenerwartung heraus:

> „Gerade dieses letzte Wort alttestamentlicher Prophetie ist das erste Wort der neutestamentlichen Prophetie zumindest das Präludium zur Gestalt Jesu … Die Hoffnung auf den Endzeitpropheten erscheint in mehreren Formen als Hoffnung auf die Wiederkehr des Moses, des Elias oder des Henoch.“[1921]

Mk 8,28 und Mk 9, 2-13:

Hintergrund der Botschaft des Täufers ist „ei[n] Klima prophetischer Eschatologie“.[1922] Das Skript beschreibt wieder ähnlich wie das Vorgängerskript den diesbezüglichen Schriftbefund. Ein Vergleich mag zeigen, daß wir hier trotz unterschiedlicher Formulierungen der Sache nach wohl auf die von Ratzinger vorgetragenen Aussagen treffen:

Skript 76 WS 1966/67[1923]	Skript 86 WS 1970/71
„Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Verkündigung des Täufers sich in deisem [sic!] Rahmen abgespielt hat. Man hat diese prophetische Eschatologie auch auf Jesus angewendet; das zeigt Mk 8,28. Aber sie wird als ungenügend abgewiesen; sie ist die Meinung der ἄνθρωποι, nicht die der Jünger. Es bleibt aber zu beachten, daß die früheste Christologie auf dieses Verstehensmodell zurückgegriffen hat. In der frühen Kirche gibt es eine Christologie als Prophetologie. Das erklärt sich daraus, daß in die Idee der davidisch-messianischen Hoffnung das Leiden und Sterben Jesu nicht einzufügen war. Die messianische Hoffnung war die politische Hoffnung auf einen König. Sie ist vom Wesen her passionsfremd. ... In der prophetischen Idee steckt die Passionsidee, von ihr kann sich für Israel der Zugang zu Christus besser eröffnen. … Die prophetische Deutung wird aber immer wieder korrigiert und als ungenügend erwiesen: Jesus ist nicht nur der Vorläufer Jahwes, er ist Jahwe selbst.	„Die Verkündigung Johannes des Täufers spielt sich in einem Klima prophetischer Eschatologie ab, wie Mk 8, 28 zeigt. Diese Hoffnungen wurden auch auf Jesus bezogen. Man kann daraus schließen, daß eine Auseinandersetzung um eine prophetische Christologie stattgefunden hat, die aber von der frühen Kirche als ‚Menschenmeinung‘ abgewiesen wurde, da man in dieser Version Jeus als den wiedergekommenen Elias verstand. Auch in der Apostelgeschichte trifft man dieses Verstehensmodell an. Dieses Modell paßt in vielerlei Hinsicht besser als das Messiasmodell, vor allem weil Jesus unköniglich auftrat und vieles tat, was ein König nicht tut. Das Stehen in der Anfechtung paßte viel besser zum Propheten … Es gab also genügend Anlaß, Jesus als Propheten auszulegen. Aber dieses Bild reicht nicht aus. Es wird korrigiert dadurch, daß Jesus nicht nur Vorläufer Jahwes ist, sondern das Kommen Jahwes selbst. Moses und Elias stehen ihm als Zeugen zur Seite (Mk 9,2-13 par.: Verklärungsperikope, die als Antwort

[1920] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 32.

[1921] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 33.

[1922] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 33.

[1923] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76.

… Er ist nicht nur Moses oder Elias, sondern diese stehen ihm als Zeugen zur Seite. ... Die Wolke der Verklärung zeigt an, daß Christus die neue Stiftshütte ist: in ihr leuchtet die Doxa des Vaters auf. Moses und Elias aber sind Zeugen des Christus; sie sind als Märtyrer auch Zeugen seiner Passion.[1924]	auf 8,28 komponiert ist). Moses und Elias sind die Zeugen der Passion Gottes in der Welt. Diese Theophanie nimmt eine Schlüsselstellung im NT ein, die neue Theophanie ist Jesus der Gekreuzigte. Sie ist nicht mehr an den Tempel und Jerusalem gebunden.“[1925]

Im wesentlichen berichten beide Skripten vom Kontext des Wirkens Johannes des Täufers, der prophetischen Eschatologie und verweisen auf das Ringen der frühen Kirche um eine Einordnung Jesu in dieselbe. Der prophetische Zugang wird im älteren Skript mit dem Verständnis der Passion begründet, im neueren Skript ist die Begründung eher vage und bezieht sich nur auf das nicht-Königliche an Jesus. Dennoch nennt das neuere Skript auch die Passion in diesem Abschnitt. Beide Skripten stimmen überein, wie sie schildern, daß die prophetische Vorstellung korrigiert werden mußte, insofern es sich bei Jesus um die Ankunft Jahwes selbst handelt. Ebenso stimmen sie darin überein, in der Verklärungsperikope eine göttliche Manifestation Jesu zu sehen, sei im früheren Skript als Doxa des Vaters, sei es im jüngeren als Theophanie im Gekreuzigten. Während das ältere Skript Christus als neue Stiftshütte beschreibt, hält der jüngere Text schlicht fest, die Theophanie sei nicht mehr ortsgebunden, was sachlich auf dasselbe hinausläuft: Wo Jesus ist, da ist die Begegnung von Gott und Mensch. In beiden Skripten sind Moses und Elias Zeugen der Passion.

Die jüngere Vorlesungsmitschrift gibt dabei einen Verweis an, auf den sich Ratzinger bezieht.[1926]

Kulttheologisch bedeutsam bei beiden Skripten ist die Herleitung der Passion und der neuen Theophanie von einer erweiterten eschatologischen Prophetie des AT her.

Auch bei der Darstellung des Verhältnisses von Jesus und Johannes dem Täufer sind sich die beiden Skripten in ihrer Aussage wieder sehr ähnlich:

Skript 76 WS 1966/67	Skript 86 WS 1970/71
„Die eigentlich große Auseinandersetzung zwischen dem NT und der prophetischen Eschatologie vollzieht sich im Verhältnis zwischen Jesus und	„Die konkrete Auseinandersetzung des NT mit der prophetischen Eschatologie vollzieht sich im Verhältnis Jesu zum Täufer.“[1929]

[1924] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 34f.

[1925] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 33f.

[1926] Der Text verweist hier auf folgendes Werk: „M. Ramsey, Doxa, Einsiedeln 1961“. Das korrekte Erscheinungsjahr ist aber 1969.Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 34.

dem Täufer.“[1927] Beide Skripten verweisen nun auf das Rätselhafte der Person des Johannes und seine Nähe zu Qumran, um dann weiter auszuführen: „Johannes ist wohl kaum als ehemaliges Qumranmitglied zu betrachten, denn er hat Qumran entscheiden [sic!] durchbrochen: a) durch die Allgemeinheit seines Rufes, der nicht in sektiererischer Enge blieb, sondern an die Öffentlichkeit erging; b) durch den Ausbruch aus der politischen Schatologie [sic!, gemeint: Eschatologie, Anm. S.C.] in eine religiöse Haltung. Der Gedanke des heiligen Krieges, der in der Umwelt des Täufers weit verbreitet war, tritt bei Johannes ganz zurück. Die Botschaft des Johannes ordnet sich ganz und gar in den Strom atl Prophetie ein; er verbindet zwei verschiedene prophetische Konzeptionen. In Is 40,3 und Mal 3,1ff findet sich der Kern seiner Botschaft.“[1928]	 „Aber bei allen Parallelen muß man sagen, daß er das, was dort vorliegt, in mehreren Fällen durchbrochen hat: a) durch die Allgemeinheit seines Rufes, der nicht in sektiererischer Abgeschlossenheit blieb, sondern an die Öffentlichkeit erging. b) durch den Ausbruch aus der politischen Eschatologie in eine religiöse Haltung. Der Gedanke des heiligen Krieges, der in der Umwelt des Täufers weit verbreitet war, tritt bei ihm ganz in den Hintergrund. Seine Botschaft hat ihre charakteristische Form in der Verbindung von Isaias 40 und Mal 3,1. Er verbindet diese beiden verschiedenen prophetischen Konzeptionen.“[1930]

Beide Skripten sind also in der Einordnung des Problems, d.h. der Haltung des NT zur prophetischen Eschatologie und in der Charakterisierung des Täufers quasi identisch. Auch in der Beschreibung dessen, was Täufer und Jesus gemein haben und was sie unterscheidet, herrscht weitgehende Übereinstimmung. Das Wesentliche ist dabei wieder identisch herausgearbeitet:

Skript 76 WS 1966/67	Skript 86 WS 1970/71
„Mit Johannes hat Jesus das μετανοεῖτε gemeinsam.“[1931] Dann folgt eine Darstellung des Prophetentums in Israel, wobei die Propheten als „die großen Moralisten des AT“[1932] herausgestellt werden. Der Text fährt fort „Mit dem Bußruf des Täufers übernimmt Jesus diese Predigt der Propheten. Aber er fügt etwas völlig Neues hinzu: das Reich Gottes ist nicht mehr Verheißung, sondern es ist jetzt da, und es ist	„Mit Johannes hat Jesus das μετανοεῖτε gemeinsam“.[1934] Dann folgt eine Darstellung des Wesens des Prophetentums in Israel, die aber vom Vorgängerskript stark abweicht (s. unten). An das Thema der Prophetenpredigt anknüpfend, fährt der Text fort: „Jesus bejaht in seiner Botschaft diese Predigt … Jesus fügt aber hinzu, was kein Prophet hinzufügen konnte und durfte, nämlich daß das Königtum da ist. Gott schenkt jetzt dem Menschen

1927 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 35.

1929 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 34.

1928 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 35.

1930 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 34.

1931 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 35.

1932 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 35.

gekommen, obwohl die Bedingung der wahren Gerechtigkeit nicht erfüllt worden ist. … Jesu Predigt … ist Erfüllungspredigt, sie ist das einfach sich zutragende Ja Gottes. Der Mensch kann die Heilsbedingungen Gottes nie erfüllen, darum ist Gott gnädig. Das Reich Gottes i s t einfach gekommen; sein Indikativ ist Gnade.“[1933]	selbst das Heil, obgleich die Umkehr des Menschen noch immer ungenügend ist. ... Jesu Predigt ist in erster Linie Gnadenpredigt. Sie ist nicht zuerst Vorbereitungspredigt, sondern Erfüllungspredigt.“[1935]

Neu ist in diesem Skript, wie die alttestamentlichen Propheten interpretiert werden. Dabei wendet es sich gegen eine Deutung derselben im Sinne der Wahrsagerei. Das dem Prophetentum zugrundeliegende Wort προφάναι sei äquivalent mit praefari und bedeute „ein autorisiertes, feierliches Sprechen vor einer Gemeinde.“[1936] Dies betreffe jemanden, „der durch den Logos spricht und vom Logos bestimmt ist.“[1937] Dieser Grundlage gewissermaßen füge Jesus nun die Ankunft des Gottesreiches hinzu.[1938] Seine Verkündigung werde dadurch im Überschreiten der prophetischen Botschaft, wie in der Gegenüberstellung gesehen, zur „Gnadenpredigt“ und „Erfüllungspredigt“.[1939]

Lk 4,14-30

Das Skript verweist hier auf Joachim Jeremias und seine Charakterisierung dieser Schriftstelle als „Jesu Antrittspredigt in Nazareth“,[1940] ohne eine direkte Stelle anzugeben. Anstoß errege die Anwendung dieses Textes auf Jesus durch ihn selbst, wobei er die bei Jesaja vorhandene Ankündigung des rächenden Gerichtes Gottes an den Heidenvölkern weglasse.[1941] Die sei „ein Skandal, der Israel als auserwähltes Volk herausfordert.“[1942] In diesen Aussagen stimmt die Vorlesungsmitschrift mit dem Skript von Tübingen überein. In letzterem finden

1933 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 36.

1934 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 35.

1935 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 35f.

1936 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 35.

1937 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 35.

1938 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 35.

1939 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 36.

1940 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 36.

1941 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 36.

1942 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 36.

wir interessanterweise nicht das oben genannte Zitat von Jeremias, dafür aber den Hinweis auf das Buch, auf das man sich für diesen Abschnitt bezieht.[1943]

Mt 11, 2-19

Auch die Behandlung dieses Abschnitts erfolgt, manchmal bis in die wörtlichen Formulierungen hinein, jener des Vorgängerskriptes.

Wiederum wird auch in dieser Schriftstelle die Rache des Herrn aus dem alttestamentlichen Zitat weggelassen, wobei der Gnadencharakter der Verkündigung Jesu hervortrete. „Rechtfertigung" sei „nicht mehr Bedingung, sondern das Geschenk Gottes sei das Erste."[1944] In bezug auf die Sündermähler Jesu heißt es:

> „Er vollzieht die Botschaft vom gnädigen Gott im Mahl. Er tut, was Gottes ist. Er spricht Worte der Verheißung und der Gnade. Jesus nimmt seine Person in die Botschaft mit hinein."[1945]

In diesen Punkten sieht der Text „die entscheidende Wende gegenüber dem AT …, die dann Paulus weiter reflektiert.[1946]"

Diese Wende ist der Exegese unserer Vorlesungsmitschrift gemäß der Hintergrund der Kontroverse zwischen Johannes und Jesus.[1947]

Die Applizierung des Ausdrucks „der Größere" aus Johannes beinhaltet unserem Text gemäß auch einen Geringeren: „[D]er Geringere ist Jesus selbst. Am Geringeren trägt sich am meisten das Handeln Gottes zu."[1948] In der Schriftstelle werde „die Moralpredigt des Propheten" und damit des Johannes ersetzt durch „die unbedingte Güte des Evangeliums"[1949]. Das Skript diese Einzelerkenntniss auf eine prinzipielle Ebene hebend:

> „Im Verhältnis zwischen Täuferpredigt und Wirklichkeit drückt sich die Spannung zwischen dem AT und seiner Erfüllung aus. Diese Spannung wird in Jesu Augen selbst und in der christlichen Predigt nicht zum baren Widerspruch, wie Marcion meint, sondern der Gegensatz wird als paradoxe Einheit verstanden von Jesus selbst her, der die Verschiedenheit betont und dennoch Johannes als seinen Vorläufer annimmt. Das bedeutet, daß das AT Schrift bleibt. Dazu gehört aber das Evangelium, das Zuvor-

---

1943 Joachim Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stutgart ^{2}1959.

1944 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

1945 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

1946 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

1947 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

1948 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

1949 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

kommen Gottes, das den Ruf zur Gerechtigkeit in seiner inneren Form enthält. Es gibt also die Einheit Paulus – Jesus, aber auch die Einheit Jesus – Jakobus, was in die Spannung des NT hineingehört.“[1950]

Eigentlicher Hintergrund dieser Aussagen des Skriptes ist ein gnadentheologischer. Der Text spricht davon,

„daß das Lamm den Richter ablöst. Aber nicht so, daß das andere damit beseitigt wird, sondern daß gerade der Richter Lamm ist und zugleich der Gott, der leidet, um Gnade zu sein.“[1951]

Lamm und Richter bleiben also bestehen, Opfer und Verurteilung. Der Richter aber wird zum Lamm, damit die bedingungslose Gnade das Geschöpf trifft.

Diese gnadentheologische Deutung des exegetischen Befundes findet nun noch eine Steigerung. Indem Johannes „durch Jesus“ mit dem Boten Jahwes aus Malachias identifiziert wird,

„setzt sich Jesus als den Machfolger [sic!, gemeint: Nachfolger, Anm. S.C.] des Reinigungsengels. Er ist also das Kommen Gottes selbst. Jesus tritt in die Aussagen ein, die auf Jahwe angewandt sind und so verschmelzen in der Ankunft Gottes im Menschen Jesus prophetische und messianische Eschatologie.“[1952]

Mk 2,18-22

Auch dieser Abschnitt wird zum Teil bis in die wörtlichen Formulierungen hinein gemäß dem Vorgängerskript präsentiert.

Das Motiv vom Bräutigam sei „im AT Jahwe selbst vorbehalten“,[1953] weswegen Joachim Jeremias es für unmöglich erachte, daß Jesus es auf sich angewandt habe. Das Skript hält dagegen, es sei „nicht einzusehen, wie die Gemeinden wagen könnte[n], was Jesus schöpferisch nicht gewagt haben könnte.“[1954] Des weiteren resümiert es:

„Bestehen bleibt, daß die Übertragung der atl. Stellung Jahwes auf Jesus die entscheidende christologische Aussage des NT ist. Jesus tritt in die Gestalt Jahwes selbst ein.“[1955]

1950 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37f.

1951 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 38.

1952 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 38.

1953 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 38.

1954 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 38.

1955 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 38.

Als weiteres Beispiel für diesen Anspruch Jesu verweist die Vorlesungsmitschrift auf Mt 24,35; 5,18 in Verbindung mit Jes 40,8, wobei er „sein Wort über das AT“[1956] stellt. Dazu formuliert sie folgenden Kommentar:

> „Die Hoffnung des AT ist angekommen, dorch wird es zugleich verwandelt. Der Knecht Gottes ist Gott. … Diese paradoxe Synthese ist das Neue, das das AT sprengt.“[1957]

2. Jesus und die Thora[1958]

Auch in diesem Abschnitt folgt die Vorlesungsmitschrift den wesentlichen Punkten des Vorgängerskriptes von Tübingen.

Joh 5, 46: Diese Stelle weist „Jesus“ als „Herr des Moses und damit auch der Thora“[1959] aus. Eine solche Aussage enthielten auch die Synoptiker, und zwar in der Bergpredigt. Käsemann, so der Text, halte „die Antithesen 1,2,3,4“ für „authentisch“[1960]. Das Skript kommentiert: Jesus handelt nicht wie ein Rabbi.

> „Er stellt sich nicht unter die Autorität des Textes, sondern er stellt sich in eigener Vollmacht Moses entgegen. … [S]ein Ich ist autoritativ über die Bibel gestellt. ... Er tritt mit einem anderen Typ von Anspruch auf, was auch der sittlichen und kultischen Situation gegenüber gilt“.[1961]

Letzteren Punkt verdeutlicht das Skript besonders an der alttestamentlichen Reinheitsvorschrift und geht dabei detailliert auf diese kultische Reinheit ein. Zunächst einmal werde durch das Handeln Jesu gegenüber dem Kultgesetz dessen „Vorläufigkeit zum Ausdruck gebracht“[1962] und damit „das Kreuz verständlich, das einen Bruch mit dem AT zur Voraussetzung hat.“[1963]

1956 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

1957 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

1958 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

1959 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

1960 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

1961 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

1962 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

1963 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

Das Skript bemerkt einen Wesenszug des Reinheitsgebotes. Es war „Voraussetzung für den Kontakt mit Juden“[1964]. Durch sein Aufhebung zeige sich in letzter Konsequenz „schon bei Jesus ei[n] Universalismus“.[1965]

Die Vorlesungsmitschrift befaßt sich an dieser Stelle mit der Position der liberalen Theologie und deren Entgegenstellung von Kult und Ethos. Dabei wird als richtiger Kern dieser Meinung herausgeschält, „daß sich die Frage der Reinheit in den sittlichen Entscheidungen entscheidet“[1966].

Es sei eine Verkürzung, „die Position Jesu auf die Antithese Kult – Ethos, Verinnerlichung – Veräußerlichung“ zu bringen, „auch wenn diese Antithese zweifellos da ist.“[1967]

Das entscheidende Gegenargument gegen eine rein liberale Position ist dem Skript gemäß die Unmöglichkeit, von der Position Jesu her einen Menschen anzunehmen, der das Ziel des vollendeten Ethos auch erreichen könne:

> „Mk 10,18: Kein Mensch ist gut. Diese Tugend soll durch den [sic!] Ethos erreicht werden, aber dieser Versuch kommt nirgendwo ans Ziel, kein Mensch hat das erreicht.“[1968]

Da diese Punkte für das prinzipielle Verständnis von Kult grundlegend sind, erfolgt an dieser Stelle nochmals eine Gegenüberstellung wesentlicher Aussagen der beiden Christologieskripten von Tübingen und Regensburg, um Gemeinsamkeiten und unterschiedliche Akzente besser vor Augen zu haben:

Skript 76 WS 1966/67[1969]	Skript 86 WS 1970/71
„Diese grundsätzliche Infragestellung der atl Reinheitsidee, die kultische Reinheit zur Voraussetzung für den Kontakt mit Juden machte, diese Infragestellung ermöglichte in ihrer Konsequenz den Glauben Israels für die Völkerwelt. Man findet also schon bei Jesus einen Universalismus, wie er später von Paulus ausgeprägt wurde und in der christlichen Mission zur Wirkung kam. … Die Kritik der atl Reinheitsidee hat aber auch eine christologische Spitze:	„Die grundsätzliche Infragestellung der atl. Reinheitsidee, die die kultische Reinheit zur Voraussetzung für den Kontakt mit Juden machte, ermöglichte in ihrer Konsequenz den Glauben Israels über Israel hinaus. Man findet also schon bei Jesus einen Universalismus, wie er später von Paulus weiter ausgebaut wurde …

[1964] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

[1965] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

[1966] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

[1967] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

[1968] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 41.

[1969] Die Absätze wurden vom Verfasser in der Gegenüberstellung so verändert, daß ein Vergleich leichter möglich ist.

a) Die Kritik Jesu am überlieferten Gesetz ist so durchbrechend, daß Paulus allein sie nie gewagt hätte. Und die Urgemeinde hat auch den Anspruch der Übergesetzlichkeit Jesu immer wieder gedämpft. Deshalb ist es kaum vorstellbar, daß nicht der historische Jesus, sondern die Gemeinde für Jesus diesen Anspruch gestellt hat. b) Die Exegese hat in dem Ringen Jesu mit der Kultgesetzgebung des AT den Kampf zwischen Kult und Ethos gesehen, das Ringen um eine Verinnerlichung des Ethos, den Kampf gegen die Kasuistik. In der Auseinandersetzung Jesu mit dem Gesetz ginge es dann darum, daß der Rechtfertigung durch den Buchstaben die Rechtfertigung durch den Sinn der Forderung gegenübergestellt wird. Daran ist vieles richtig. … Damit stellt Jesus einen völlig neuen Reinheitsbegriff gegen die ganze antike Welt auf, die gänzlich unter kultischer Tabuierung stand. Gegenüber dem göttlichen Recht Israels und der religio aller Völker wird gesagt: Nicht die Dinge sind rein oder unrein, sondern der Mensch. Der sittliche Durchbruch, der sich hier zuträgt, ist damit jedoch noch nicht erschöpft. Wo es nur um reine Darstellung der ethischen Forderung geht, muß dennoch auch die Möglichkeit der vollen Erfüllbarkeit aufgezeigt werden. Wenn der Kult destruiert wird, muß der reine Mensch oberstes und mögliches Ziel sein. Andererseits aber muß gesagt werden: Wenn der Mensch ganz von sich aus rein werden will, dann liegt darin eine nochmalige Eigenmächtigkeit, die schlimmer ist als die des AT. So läßt Jesus in Mk 10,17-31 keinen Zweifel daran, daß niemand außer Gott die Möglichkeit, gut zu sein, realisieren kann. Mit Selbstverständlichkeit sagt Jesus: Ihr seid böse. … Aus dieser Erkenntnis läßt sich sagen, daß Jesu Ringen mit der Thora noch einen anderen Durchbruch zeitigt: den Durchbruch vom Gesetz zur Gnade. … Der Weg dieser Auseinandersetzung zwischen Jesus und der Thora geht also nicht von einer theologischen zu einer anthropologischen These (Kult-Ethos), sondern von einer theologischen zu einer anderen theologischen (Kult- Gnade).“[1970]	Die liberale Forschung hat das Ringen Jesu mit den Reinheitsgeboten, dem Sabbatgebot, mit der Kultgesetzgebung überhaupt als ein Ringen zwischen Kult und Ethos und die Antithesen der Bergpredigt als ein Ringen um die Verinnerlichung gegenüber der Veräußerlichung ausgelegt. … An dem Gesamtkonzept ist sicher richtig, daß sich die Frage der Reinheit in den sittlichen Entscheidungen entscheidet (Mk7). ... Es gibt also diese Richtung, die im liberalen Denken wieder aufgenommen wird. Trotzdem würde man das Ganze verkürzen, wenn an die Position Jesu auf die Antithese Kult – Ethos, Verinnerlichung – Veräußerlichung, also auf eine liberale Position verkürzen würde, auch wenn diese Antithese zweifellos da ist. Das Entscheidende ist die Tatsache, daß dort, wo es nur um die Darstellung der ethischen Forderung geht, auch die Möglichkeit und die volle Erfüllbarkeit des Ethos gegeben sein muß. Der ideale und gute Mensch muß das Ziel sein, aber diese Möglichkeit, daß der Mensch durch das Ethos befreit würde, erscheint von der Botschaft Jesu her fragwürdig, ja gerade als eine letzte und äußerste Eigenmacht, in der der Mensch sich selbst verkennt und damit selbst verfehlt. Mk 10,18: Kein Mensch ist gut. ... Das heißt, dass das Ringen Jesu mit der Thora nicht bloß den Durchbruch zur radikalen Geistigkeit einschließt, sondern daß er das totale Versagen des Menschen ausdrückt und in den Ruf der Gnade hineinzwingt. Man gerät nicht in eine liberale anthropozentrische Position hinein, sondern in eine Position, in der der Mensch völlig entblößt dasteht in seiner Unzulänglichkeit, die nach einem Schritt ruft, der woanders hinführt. Der Mensch ist nicht von sich aus gut, sondern von Gott her. Die Aussage vom Ethos Jesu ist zuletzt eine eminent theologische Größe.“[1971]

Beide Texte stimmen im Grundductus der wesentlichen kulttheologischen Aussagen überein. Hintergrund ist die grundsätzliche Umdeutung kultischer Reinheit und der damit verbundene Universalismus durch Jesus, der sich in der Mission des Paulus fortsetzt. Diese Er-

[1970] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 38f.

[1971] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40f.

kenntnis wird nun kurz im Sinne der liberalen Theologie skizziert, um deren Aussagen einerseits zu würdigen, aber in bezug auf ihre letzte Spitze zu widerlegen. Anerkannt wird ein „sittlicher Durchbruch“ und eine Überwindung materieller Reinheitsbegriffe. Die Widerlegung erfolgt über die Art und Weise der Möglichkeit des sittlich guten Menschen im Kontext der Äußerungen Jesu. Die Ersetzung kultischer Reinheit durch die sittliche hätte keinen Sinn, wenn diese nicht erreichbar wäre. Aufgrund des pessimistischen Menschenbildes im Munde Jesu wäre eine solche Erreichbarkeit aber reine Anmaßung, die schwerer wiegen würde als das veräußerlichte Verständnis des AT. Die wahre Reinheit müsse von Gott her kommen, ist die gnadentheologisch relevante Spitze, auf die die Darstellung beider Skripten hinausläuft. Der theologische Reinheitsbegriff des AT (Kult) wird nicht durch menschliche Selbstanstrengung, sondern durch eine andere theologische Kategorie ersetzt. Kultische Reinheit erlangt man in der Gnade.

Beim neueren Skript scheint die Stoßrichtung etwas stärker gegen die liberale Theologie zu gehen als im älteren, wenn etwa von einer verkürzten Sicht die Rede ist.“[1972]

Das ältere Skript betont zusätzlich zum Grundductus noch die „christologische Spitze“.[1973] Hierbei erwähnt es einerseits deutlich den sich in der Kritik am Gesetz manifestierenden Anspruch Jesu. Andererseits ist der christologische Rahmen der Hintergrund der Gedanken, die dann zu den gnadentheologischen Aussagen führen.[1974] Des weiteren erfolgt im älteren Skript im Gegensatz zum neueren noch eine religionsgeschichtliche Einordnung der kultischen Reinheitsproblematik. Die Positionierung Jesu erfolgt dabei „gegenüber dem göttlichen Recht Israels und der religio aller Völker“.[1975]

Aufgrund der großen Übereinstimmung beider Skripte im Grundductus und bis in wörtliche Formulierungen hinein, dürfen wir in diesen Aussagen wohl in gesicherter Weise die Lehre erkennen, die damals Professor Ratzinger vorgetragen hat. Die radikale Umwertung des Reinheitsbegriffs im Neuen Testament zeigt die gnadentheologische Zuspitzung des Kultbegriffs selbst. Der Mensch muß von Gott her rein werden, muß von Gott her so gestaltet werden, um authentisch sittlich gut zu leben. Das Ganze ist dabei situiert in den Rahmen des

---

1972 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

1973 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 38.

1974 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 38, z. B. die Gliederung. Die Behandlung des „sittliche(n) Durchbruch(s)“ (S. 39), ist ein Unterpunkt dessen, was als „christologische Spitze“ (S. 38) charakterisiert wird.

1975 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 39.

Heilsuniversalismus. Kult ist nicht mehr beschränkt auf ein Volk. Hier treffen sich die Gedanken letztlich mit dem, was über die Verkündigung Jesu als Gnadenpredigt gesagt war und die Gotteserscheinung, die „nicht mehr an den Tempel und Jerusalem gebunden (ist).“[1976]

Mt 7,11

Mit dieser Schriftstelle wie auch dem Verweis auf den Hintergrund der Bergpredigt weist das Skript auf den Zustand des Menschen hin. Jesu Ethos sei „zuletzt eine eminent theologische Größe“[1977] und bedeute: „Der Mensch ist nicht von sich aus gut, sondern von Gott her.“[1978]

Dieser Hintergrund hat auch kulttheologische Bedeutung, und diese führt zur schon mehrfach herausgearbeiteten gnadentheologischen Perspektive:

> „Im universalen Versagen sowohl des kultischen Heilsweges sowie des Ethos ertönt der Ruf nach Gnade, nach der Einheit und dem Freiwerden von Gott her, nach Erlösung.“[1979]

Das Skript stellt nun in einem Unterpunkt ‚Nachfolge‘ die Frage, wie dem Menschen diese Gnade zukomme. Die Antwort darauf entwickelt es wieder mit dem Blick auf die Schrift. Sie erfolge wieder im Sinn jener „indirekte[n] Christologie, die auch im Thema ‚Jesus und Thora‘ enthalten ist.“[1980] Im Vorgängerskript wurde dieser Punkt auch behandelt, aber unter der Überschrift „Christus als die Mitte des neuen Ethos“.[1981]

Mk 10, 17-27

Die Nachfolgefrage für den reichen Jüngling entscheidet sich hier an der Person Jesu. Die Thora habe er bislang erfüllt.[1982] Das eine, was noch fehlt, ist letztlich Jesus selbst. Das Skript kommentiert:

1976 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 34..

1977 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 41.

1978 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 41.

1979 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 41.

1980 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42.

1981 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 39.

1982 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42.

> „Die Grundentscheidung, die Jesus fordert, ist kein moralischer Entschluß, sondern das Nachgehen des eigenen Ich hinter dem Du Jesu … Das Ich Jesu wird zur eigentlichen Thora … An die Stelle des autonomen Ethos und des Buchstabendienstes tritt die Nachfolge Jesu, dessen Ich das Zentrum seiner Botschaft ist.“[1983]

Nach einer kurzen Ablehnung der Position Harnacks, überträgt die Vorlesungsmitschrift fast etwas überraschend und etwas direkter als das Vorgängerskript[1984] diese Aussagen „ins Heute“[1985].

Dabei betont er,

> „daß der Nachfolgende mit Jesus unterwegs ist und seine Orientierung darin sieht, hinter Jesus herzugehen. … Das Gehen mit ihm ist sachlich ein Zugehen auf das Kreuz.“[1986]

Das Skript fragt nun nach der Bedeutung für uns, da Jesus uns anders vorausgehe als damals den Jüngern, und antwortet:[1987]

> „Es heißt weiterhin, daß nicht das eigene Ich die Orientierung ist, sondern das Du Gottes und des Nächsten, das Weggehen aus dem Eigenen und die Überschreitung auf den Anderen hin. Dieses Hinausgehen bedeutet der Sache nach einen Schritt auf dem Weg zum Kreuz, und dieses Kreuz ist das Heil des Menschen, das sich in der todbringenden Hingabe ereignet.“[1988]

Damit führt der Text durch die Nennung des Kreuzes auf einen opfertheologischen Hintergrund und schließlich im Letzten zur Liturgie des Lebens, die existentielle Nachfolge sein muß.

In einem weiteren Unterpunkt „Jesus und die Sündenvergebung“[1989] verweist der Text darauf, daß sich hier eine doppelte Überschreitung finde, jene „dessen, was innerhalb des AT möglich ist“[1990] und jene „einer liberalen Position“[1991] ohne Glauben an die Existenz von

---

1983 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42.

1984 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 40f.
Hier finden wir allerdings Literaturangaben:
„E. Neuhäussler? (korrekt: Neuhäusler, Anm. S.C.) , Anspruch und Antwort Gottes, Düsseld. 1962
A. Schulz? (Name ist korrekt, Anm. S.C.), Nachfolgen und Nachahmen im NT, München 1962
ders., Jünger des Herrn, München 1964“ (Ebd.)

1985 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42.

1986 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42f.

1987 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1988 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1989 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1990 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1991 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

Sünde und Vollmacht. Jesus zeige „sich als die Gegenwart des erbarmenden Gottes in der Welt.“[1992]

3. Jesus und der Tempel[1993]

Auch bei diesem für die Kulttheologie zentralen Thema folgt die Vorlesungsmitschrift dem Vorgängertext von Tübingen in den wesentlichen Zügen.

Zunächst sieht das Skript wiederum die gerade aufgewiesene doppelte Überschreitung. In dieser Diktion ist der Regensburger Text verschieden vom Tübinger, nicht jedoch der Sache nach.

Bislang war im exegetischen Befund das Zentrum der Botschaft Jesu und der Anspruch, den er erhebt herausgearbeitet. Dabei zeichnete sich deutlich wie wir gesehen hatten, ein gnadentheologischer Hintergrund ab. Die konkrete Vermittlung der Gnade wurde bislang in der Nachfolge gesehen.

Nun verweist die Vorlesungsmitschrift auf die ambivalente Haltung Jesu zum Tempel. Er sei, nach einem Wort von Ernst Käsemann zugleich „liberal und fromm“[1994] gewesen, habe den Tempel besucht und gleichzeitig

> „in Worten und prophetischen Symbolhandlungen den Tempel in seiner bisherigen Form entscheidend in Frage gestellt und damit unmittelbar den Anstoß zu seiner Passion gegeben, die er als das Zentrum seiner Botschaft verstand, als Vermittlung der Gnade.“[1995]

1. Textgruppe: Tempelreinigungsperikope:[1996]

Mk 11,15-17

Mt 21,12-13

Lk 19,45f

Jo 2,13-17[1997]

1992 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1993 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1994 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

1995 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43f.

1996 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44.

1997 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44.

Mk 11,15-17 (für die Synoptiker)

Das Skript resümiert die allgemeinen exegetischen Details zum Hintergrund dieser „prophetische[n] Symbolhandlung.“[1998] Die synoptische Version des zugehörigen Deutewortes verbinde Is 66,6f und Jer 7,11:[1999]

> „Vergegenwärtigt ist zunächst die Heilsprophetie des Deuteroisaias … Der Sinn der Aussage ist, daß der Vorhof der Heiden, durch den der Tempel Israels im Prinzip für alle Völker offensteht, im falschen Positivismus zu einem Schlacht- und Wechselhaus geworden ist, wo es doch Bethaus der Welt sein sollte. Jesu Geste ist eine Geste der Öffnung für alle Völker … Es erscheint also hier als Wende zum Kult des Gebetes. Die Verbindung mit Jer 7,11 ist gegenüber der Selbstsicherheit Israels ein Hinweis auf die Zerstörung des Tempels.“[2000]

Im Unterschied zu Jeremias richte sich hier die Ankündigung Jesu nicht „gegen das Eindringen des Götzendienstes“,[2001] sondern „gegen den Ausschluß der Völker“.[2002]

An dieser Stelle soll wieder eine Gegenüberstellung aufweisen, wie die Gedanken der Christologieskripte von Tübingen und Regensburg hier identisch sind, was darauf schließen läßt, daß die damals durch Joseph Ratzinger vorgetragene Lehre getreu wiedergegeben wird.

Skript 76 WS 1966/67[2003]	Skript 86 WS 1970/71
„Das Deutewort Jesu setzt sich aus Is 56,7 und Jer 7,11 zusammen. Damit nimmt Jesus zwei atl. Situationen auf. Zunächst die Heilsprophetie des Dt-Isaias, die hier an Is 2,1-4, die Völkerwallfahrt zum Zionsberg, anschließt. Damit wird die Tempelreinigung zur Geste, die den Tempel für alle Völker öffnet: Der Vorhof der Heiden soll mehr sein, als ein Schlachthaus, er soll das Bethaus der Welt sein. Dann greift Jesus mit aller Konsequenz das Jeremiaswort auf, in dem die Kultreform in Angriff genommen und die Zerstörung des Tempels, prophetisch verschlüsselt, angekündigt wird. Dabei gibt Jesus durch die Verbindung der beiden Texte [sc. Is 56,7 und Jer 7,11, Anm. S.C.] der Kultkritik eine neue Richtung. Jeremias wendet sich um des einen Gottes willen gegen den Götzendienst, Jesus aber gegen die jüdische Abschließung, gegen die Verneinung des Universalismus und den Ausschluß der nichtjüdischen Völker vom	„Die Synoptiker bilden es [sc. das Deutewort, Anm. S.C.] aus einer Kombination von Is 56,6f und Jer 7,11. Vergegenwärtigt ist zunächst die Heilsprophetie des Deuteroisaias, das auf die Universalität des Jahwekultes hinweist. Der Sinn der Aussage ist, daß der Vorhof der Heiden, durch den der Tempel Israels im Prinzip für alle Völker offensteht, im falschen Positivismus zu einem Schlacht- und Wechselhaus geworden ist, wo es doch Bethaus der Welt sein sollte. Jesu Geste ist eine Geste der Öffnung für alle Völker (vgl. Mal 3, was sich mit dem Auftreten des Täufers verbunden hat). Es erscheint also hier als Wende zum Kult des Gebetes. Die Verbindung mit Jer 7,11 ist gegenüber der Selbstsicherheit Israels ein Hinweis auf die Zerstörung des Tempels. Jesus stellt sich mit Jeremias in die Tradition der Kult- und Tempelkritik der Untergangsprophetie. Der charakteristische Unterschied zu Jeremias, bei dem sich die

1998 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44.

1999 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44.

2000 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44.

2001 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2002 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2003 Die Absätze wurden vom Verfasser in der Gegenüberstellung so verändert, daß ein Vergleich leichter möglich ist.

Heil. So findet Jesus in seinem Wort zwei gegenlaufende Linien: mit Is stellt er sich indie Hoffnungstradition und den eschatologischen Universalismus, mit Jer tritt er ein in die Untergangsprophetie.“[2004]	Drohung gegen das Eindringen des Götzendienstes in den Tempel wendet, richtet sich Jesu Prophetie gegen die Abschließung, gegen den Ausschluß der Völker, die hier die Gelegenheit zum Gebet haben sollten.“[2005]

Wiederum ist in beiden Versionen der Grundductus der Aussage gleich. Das Deutewort hat einen zweifachen alttestamentarischen Hintergrund und offenbart letztlich eine anstehende Kultreform. Der ältere Text hebt dabei den gewissermaßen antithetischen Unterschied der beiden alttestamentarischen Prophetenworte hervor, während die jüngere Regensburger Version diesen Hintergrund eher einheitlich präsentiert. Hier ist die Gegenüberstellung der Textstellen eher geprägt von dem Gedanken: Mit Jesaja ist die Völkerwallfahrt und damit der Universalismus des Heiles Jahwes verheißen, das Jeremiaswort richtet sich in Jesu Mund gegen das Sich-abschließen Israels und ist deswegen auch im Sinne des Heilsuniversalismus zu sehen. Letzterer wird durch diesen Unterschied zum Vorgängerskript noch mehr betont.

Jo 2,13-17

Für den exegetischen Befund verweist das Skript auf den Hintergrund von Zacharias 14,21. Hier werde aufgegeben „de[r] Unterschied zwischen heilig und profan“.[2006] Dies betone wie bei den Synoptikern den Universalismus.[2007] Wiederum im Sinne der doppelten Überschreitung, die wir schon als Hintergrund der exegetischen Behandlung dieses Christologieskripts ausgemacht hatten, wird kommentiert:

> „[E]s wird die Stunde ausgerufen, in der das Neue, nämlich der Kult Jahwes, für die ganze Welt beginnt und das eingelöst wird, was im AT verheißen ist.“[2008]

Dadurch werde aber das AT „für beendigt erklärt“.[2009]

2004 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

2005 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44f.

2006 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2007 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2008 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2009 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

Nun kommt das Skript auf das „pneumatische Erinnern“ der Gemeinde mit der Anwendung von Psalm 68/69,10 auf diese Szene zu sprechen.[2010] Auch in all diesen Gedanken folgt das Skript von 1970/71 jenem von 1966/67. Das ältere Skript erklärt lediglich genauer den Charakter des pneumatischen Erinnerns.

Psalm 69 wird wieder ausführlich im Kontext der Perikope interpretiert. Dabei verweist der Text auf H. J. Kraus[2011], wobei unklar bleibt, ob es sich hier um eine wörtliche Zitation handelt oder um eine Paraphrase. Letztlich geht es hier um die urkirchliche Kreuzestheologie:

> „Wenn Johannes hier diesen Vers einfügt, so bringt er die theologia crucis der Urkirche mit ein und stellt die Kultreform und deren Universalismus in den Zusammenhang mit der Kreuzestheologie. Gerade die Kultreform, die Öffnung des Zugangs zur Welt, ist Passion um des Universalismus willen, wie umgekehrt der Universalismus nur in Passion möglich und wirklich bleibt. Passion für Jahwe und Passion für den Menschen kommen überein.“[2012]

Wie im Vorgängerskript[2013] werden also Gott und Mensch zusammengesehen unter dem Aspekt der Passion im Kontext des Heilsuniversalismus. Kulttheologisch bedeutend das, daß Gottesdienst und Menschendienst zusammengehören. Dies noch tiefer aufweisen will der nächste Punkt:[2014]

2. Textgruppe:

Joh 2,18ff.

Mk 14,58

Mt 26,6[2015]

Joh 2,18ff.:

Bei Johannes erscheint das Wort von der Auflösung und dem Wiederaufbau des Tempels als Antwort auf die Frage der Gegner Jesu nach seiner Beglaubigung. Bei wiederum der Sache

---

2010 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2011 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45. Wahrscheinlich handelt es sich um den Psalmenkommentar: Hans Joachim Kraus, Psalmen, 2. durchges. Aufl., 2 Bde. Neukirchener Verlag, 1961.

2012 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 46.

2013 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 43.

2014 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 46.

2015 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 46.

nach im wesentlichen gleichen Aussage beider Skripte wird im Unterschied zum Christologieskript von Tübingen ein formaler Aspekt genannt, um den Text zu charakterisieren:

> „Von seiner Formstruktur her hat dieses Wort das Signum der Echtheit eines prophetischen Rätselspruches an sich."[2016]

Mit Blick auf Mt 26,61; 27,40 und Mk 15,29 weist der Text auf die anderen Varianten des Wortes vom Tempelabbruch hin, das hier jeweils „in einer sekundären Brechung"[2017] im Munde Anderer im Kontext von Prozeß und Kreuzestod Jesu erscheine.

Die Regensburger Fassung von 1970/71 liegt in der Interpretation der synoptischen Fassung des Wortes vom Tempelabbruch wieder auf der Linie des Vorgängerskripts, ergänzt dabei aber, daß die Evangelisten „[f]ür die Spottreden … voraus[setzen], daß eine breite Öffentlichkeit von diesem Logion weiß."[2018]

Die theologische Interpretation ist dann wie schon zuvor vielschichtig. Sie besagt,

> „daß nämlich jetzt dieses Wort sich erfüllt und die Spötter ungewollt den theologischen Kommentar geben zu dem, was geschieht. … Es zerbricht der Tempel als Tempel. Darin geschieht und beginnt auch schon das Neue. Die Auferstehung beginnt, die der neue Tempel ist … Jesus steigt nicht herab vom Kreuz, sondern durch sein Sterben richtet er den neuen Tempel auf."[2019]

3. Textgruppe[2020]

Mk 15,38 par (Mt 27,51; Lk 23,45)

In dieser Gruppe werde „das Hintergründige des Geschehens"[2021] ausgesagt:

> „Der Tod Jesu bedeutet die Öffnung des ναός, des Allerheiligsten für die Völkerwelt … Anders herum gewendet bedeutet das den Vollzug der Kultreform."[2022]

Auch diese Interpretation liegt auf derselben Linie wie jene des Vorgängerskripts.[2023]

2016 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 46.

2017 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 46.

2018 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 46.

2019 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 47.

2020 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 47.

2021 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 47.

2022 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 47.

2023 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

Ausführlicher als das Vorgängerskript geht die Fassung von 1970/71 auf den Kontext ein, in dem die Überlieferung des Wortes vom Tempelabbruch steht. Im Unterschied zur älteren Fassung bleibt der Text der Vorlesungsmitschrift dabei nicht allgemein[2024], sondern wendet sich ganz konkret gegen Bultmann. Hintergrund ist die Frage, ob das Wort in einer ganzen Radikalität im Munde Jesu von den Ohrenzeugen erkennbar war. Dazu bemerkt das Skript:

> „Historisch kann es hier nicht anders sein, als daß das Radikale, Verwegene am Anfang steht, während die Gemeinde im Bemühen um einen modus vivendi dieses Wort dämpft. Bultmanns Banalisierung ist also historisch absurd und nur als Ausdruck einer theologischen Vorentscheidung verständlich, die einen bedeutungslosen Jesus will.“[2025]

Interessant ist auch, daß das Skript gerade in diesem Kontext auf die Stephanusrede verweist, also „das erste Martyrium“ steht „im Zusammenhang mit dem Tempel“.[2026]

Wie schon das Vorgängerskript[2027] so deutet auch der nun zu untersuchende Text die Rede von den „drei Tagen“ als „eschatologische[n] Auferstehungsterminus.“[2028] Hier findet sich ein allgemeiner Verweis auf Bultmann.[2029]

Wie auch der Vorgängertext erwähnt das Skript in Qumran die Präsenz einer Interpretation des Tempels als Gemeinde, gibt aber im Unterschied zum älteren Verweis für diese Meinung auch den allgemeinen Verweis auf Schnackenburg.[2030]

Das Resümee beider Versionen ist bis in einzelne Formulierungen hinein wieder gleich. Beide Texte betonen dabei, daß das Wort Jesu materialiter aus dem Kontext des Spätjudentums stamme.[2031] Der genaue Wortlaut der ipsissima vox Jesu sei nicht wiederherstellbar. Es handelt sich aber um eine Formulierung, die den Horizont des Spätjudentums revolutionier-

---

2024 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

2025 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 48.

2026 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 48.

2027 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

2028 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 48.

2029 Dieser findet sich nicht im Vorgängerskript. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44.

2030 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 48.

2031 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44 undArchiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 48.

te.[2032] Doch bei allen Varianten der Textüberlieferung sei doch „eine einheitliche Aussage“[2033] auszumachen. Dies leitet in beiden Skripten zum nächsten Punkt über.

Auch hierbei greift die vorliegende Vorlesungsmitschrift Aussagen der Christologievorlesung von Tübingen 1966/67 auf, wo dieses Rätselwort in der als „am ursprünglichsten“[2034] ausgemachten Form von Joh 2,19 im Sinne einer mehrschichtigen Prophetie hin auf Tod und Auferstehung Jesu interpretiert worden war. Eine Gegenüberstellung der beiden Vorlesungsmitschriften zur Christologie in diesem kulttheologisch höchst bedeutsamen Punkt mag nochmals aufweisen, daß es sich bei diesen Stellen in ihren wesentlichen Aussagen sicher um die Lehre handelt, wie sie von Prof. Ratzinger damals vorgetragen war. Auch in seiner weiteren Theologie der Liturgie werden diese Aussagen eine zentrale Position einnehmen. Wir finden hier wohl die erste, damals von ihm wissenschaftlich erarbeitete Version davon. Die Gegenüberstellung zeigt, daß sich beide Versionen nur in Nuancen unterscheiden. Ausgangspunkt ist jeweils die hinter den drei Versionen stehende „einheitliche Aussage“[2035] des Wortes.

Skript 77 WS 1966/67 (Tübingen)[2036]	Skript 86 WS 1970/71 (Regensburg)
„Der Text bei Joh (2, 19) ist wohl noch am ursprünglichsten. Er ist in die Form eines atl Rätselwortes gekleidet, das eine Todes- und Auferstehungsprophetie anbietet. *An die Stelle des alten Tempelkultes soll ein neuer Kult gesetzt werden, in dessen Mitte ein Mensch, der auferweckte Jesus Christus steht. Er ist der wahre Tempel der Menschheit* (vgl. Mt 12,6). Nach der postexilischen Theologie ist der Tempel auf dem Zionsberg der einzige legitime Tempel Jahwes, um die Einheit der Hoffnung Israels zu wahren. Er ist der einzige Ort, an dem sich durch den Opferdienst die Begegnung Jahwes mit dem Bundesvolk vollzieht. *In diesen Anspruch aber tritt Christus mit seinem Logion ein.*	**„Der Text bei Joh (2, 19) ist wohl am ursprünglichsten. Er ist in die Form eines atl. Rätselwortes … gekleidet.** Er besagt, daß die Juden mit dem Tod Jesu selbst das Ende des Tempels herbeiführen. Er ist eine **Todes- und Auferstehungsprophetie,** die zugleich ansagt, daß mit der Hinrichtung Jesu auch die Auflösung des Tempels geschieht. *Jesu Ende wird als Ende der Tempelordnung ausgesagt. Mit der Todesprophetie ist eine Auferstehungsprophetie für sich selbst verbunden. Er, der hingerichtet wird, wird auferweckt. Er sieht in seiner Auferweckung den neuen Tempel erstehen* **(vgl. Mt 12,6**). Von der Version des Johannes her ist es so, daß der Auferweckte selbst der endgültige Tempel ist. So wie mit seinem Tod dieser Tempel sich auflöst, so gilt die In-

[2032] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44 undArchiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49.

[2033] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44 undArchiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49.

[2034] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 44 undArchiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49 (hier unterstrichen).

[2035] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49.

[2036] Die fette Schrift kennzeichnet die in beiden Texten vorkommenden gleichen Wörter, die kursive eine sachliche Übereinstimmung.

Die Nähe Gottes ist nicht mehr an ein Haus und an Riten gebunden, sondern allein an Jesus Christus. Wo er ist, da erscheint die Herrlichkeit Gottes; er ist das Stifts**zelt der Begegnung** (vgl. Ex 40, 34).

Das **Joh-Ev** führt diese Tempelthematik durch das ganze Evangelium:

„a) Prolog: **Jesus erscheint als die σκηνή Gottes, das Zelt Jahwes unter den Menschen.**

b) Joh **1, 51: Hier** spielt Joh auf **Gen 28** an. **Jakob macht den Ort der Theophanie zum Haus Gottes. In diesem Bericht wird erstmals im AT eine Theologie des Heiligtums entworfen; in diese Theologie tritt Jesus ein: er selbst steht in der immerwährenden Offenheit Gottes.**

c) Joh **7, 38: Hier wird aufgrund des Tempelrituals von den Strömen lebendigen Wassers gesprochen und damit der Hoffnungsidee Israels mit dem Hinweis auf Christus entsprochen. In Joh 19,34 wird** dies entscheidend **vertieft:** hier **ist die Verheißung des Laubhüttenfestes erfüllt** worden **durch das Wasser, das aus der Seite Christi** rinnt. **Damit ist Christus als der wahre Tempel ausgewiesen; die konkrete Uminterpretation des Kultes ist vollzogen.**

d) Joh **15, 4-8: Auch in der Weinstockrede ist** – wie **SCHNACKENBURG** in seinem Kommentar festhält – **die Tempelthematik angedeutet.**

e) Joh 2, 1-11: **CULLMANN** meint, **auch in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana** sei **auf die Kultreform angespielt.**

Der Auferstandene erscheint also im Jesuswort vom Tempelabbruch aus der neue Tempel; wo er ist, da ist Gott. Diese Aussage schließt nicht nur kühne Universalität ein, sondern stellt auch fest, daß Tod und Auferstehung Zeichen Gottes sind. Das Zeichen, das Jesus gibt, ist kein Schauwunder, sondern es bleibt ein ‚**maschal'.** Er selbst ist Zeichen in seinem Scheitern und durch es hindurch. Das jesuanische Urwort vom Tempelabbruch war also ein **Wort der Todes- und Auferstehungsprophetie, ein Wort des** Heils**universalismus** *und der Kultreform.* Damit hatte es eine Beziehung auf die Gemeinde hin, die Mk ausfaltet: Gemeinde erscheint bei ihm als ναὸσ ἀχειροποίητος (14,58). *Hier zeigt sich der Ansatz zu der Vorstellung, die Kirche sei der Auferstehungsleib. Die Corpus-Christi-Lehre hat also ihre* einanderschiebung der Idee des Tempels und seines eigenen Schickaals [sic!] mit dem, was in der Auferweckung sich zuträgt. Der Auferweckte ist der Ort, in dem Gott anwesend und zugänglich ist. *Mit diesem prophetischen Rätselspruch tritt Jesus in den Anspruch der Tempeltheologie ein,* wie er vorher in den Anspruch der Thora eintrat. Tempel ist nicht mehr irgendein Ort, sondern dieser von Gott Erweckte. *Wo er ist, ist die Nähe Gottes* (Joh 1,13). Die δόχα Gottes ist *nicht mehr an den Tempel gebunden, sondern an den Menschen Jesus Christus.* Er ist nun das **Zelt der Begegnung** mit Gott. Er übernimmt die Funktion, die bisher dem Tempel eignete, nämlich das Aufeinandertreffen von Gott und Mensch. Im **Johannesevangelium** wird das ganz deutlich:

Joh 1,14: **Jesus erscheint als die σκηνή Gottes, als das Zelt Jahwes unter den Menschen.**

1,51: Hier wird die Tradition von Genesis 28 aufgenommen. **In diesem Bericht**, in dem **Jakob den Ort der Theophanie zum Haus Gottes macht, wird erstmals im AT eine Theologie des Heiligtums entworfen; in diese Theologie tritt Jesus** nun e**in: Er selbst steht in der immerwährenden Offenheit Gottes.**

7,38: **Hier wird aufgrund des Tempelrituals von den Strömen lebendigen Wassers gesprochen und damit der Hoffnungsidee Israels mit dem Hinweis auf Christus entsprochen. In 19,34 wird** das **vertieft.** Die **Verheißung des Laubhüttenfestes ist erfüllt durch das Wasser, das aus der Seite Christi** fließt. **Damit ist Christus als der wahre Tempel ausgewiesen. Die konkrete Uminterpretation des Kultes its [sic!] vollzogen.**

15,4-8: Nach **Schnackenburg** ist auch in der Weinstockrede **die Tempelthematik angedeutet.**

2,1.11: Nach **Cullmanns** Meinung ist **auch in der Erzählung von der Hochzeit in Kana auf die Kultreform angespielt.**

Prinzipiell ist im **Maschal**spruch *vorentworfen, daß der Auferweckte die Funktion des Tempels übernimmt, nämlich Begegnungsstätte zwischen Gott und Mensch zu sein. Damit ist der universalistische Aspekt gegeben.* Wenn in Jesus der Mensch Gott antreffen kann, heißt das, daß die Gottesbegegnung nicht an Jerusalem gebunden ist, sondern überall möglich ist. Das bedeutet, daß der neue Kult im Gekreuzigten und Auferstandenen seinen Mittelpunkt hat, daß Passion und Auferstehung der Ort des Heiles sind.

Abschließend läßt sich sagen, daß dieses Wort ein **Wort der Todes-und Auferstehungsprophetie** ist, **ein Wort des Universalismus** *und der Verheißung einer neuen Anbetung. Vorab ist hier das an-*

Wurzeln schon in der Zeit Jesu! Christologie, christliche Kultidee und Ekklesiologie sind in diesen Texten schon untrennbar verbunden, Daher wird sich aller christlicher Kult immer an dieser **Kultreform** Christi orientieren überprüfen müssen, derenletzter [sic!] Gehalt es ist, daß an die Stelle des Sachopfers das Opfer einer lebendigen Person tritt. **Der Tempel der Endzeit ist** *der eschatologische ἄνθρωπος. Wir alle sollen in ihm Tempel Gottes werden* (vgl. dazu Y**. Congar, le mystère du temple)**.“[2037]	*gesprochen, was Paulus als Leib Christi weiterreflektiert*. Der Kult der Menschheit vor Gott kann nach der Auferstehung nicht mehr der gleiche sein wie vorher. Er hat sein Maß in der **Kultreform** Jesu, die ihn in seinen Tod hineingeführt hat (vgl. **Y. Congar, Le mystère du temple)**. Die Seinsordnung des Kultes besteht in einer Bewegung der Liebe und des Gehorsams, in der die Söhne sich hinordnen auf die Liebe des Vaters. **Der Tempel der Endzeit ist** *‚der‘ Mensch Jesus Christus,* nicht ein Bauwerk. *Die Menschen sollen ihrerseits dadurch Tempel werden, daß sie von ihm her* Menschen werden. Diese ntl. Form der Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit taucht in der Passion auf.“[2038]

Bei jenen Stellen, die in beiden Texten verschieden sind, finden wir zum Teil „rundere“ Formulierungen in der Regensburger Version, wie etwa „die Ineinanderschiebung der Idee des Tempels und seines eigenen Schickaals [sic!] mit dem, was in der Auferweckung sich zuträgt.“[2039] Der Anspruch Jesu wird hier auch ein wenig umfassender gesehen und schließt, was die vorherige Untersuchung ergab, auch die Thora ein. Im früheren Text werden Tod und Auferstehung als „Z e i c h e n Gottes“[2040] gesehen, im späteren Text in direkter Übertragung auf die Tempeltheologie als „Ort des Heiles“[2041].

Der frühere Text spricht deutlicher die Einheit der drei wesentlichen Aspekte aus, wenn er sagt: „Christologie, christliche Kultidee und Ekklesiologie sind in diesen Texten schon untrennbar verbunden“[2042] und legt den Aspekt noch auf den veränderten Opferbegriff: weg von der Sache und hin zur Person. Der jüngere Text füllt dann das Opfer der Person inhaltlich, indem es den Kult mit Liebe und Gehorsam, als Menschwerdung des Menschen im neuen Menschen Jesus beschreibt und auf die Passion die klassische Stelle neutestamentarischer Liturgietheologie anwendet, jene des Gottesdienstes „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,23).[2043]

2037 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

2038 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49-51.

2039 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49.

2040 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

2041 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 50.

2042 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45.

2043 „Die Seinsordnung des Kultes besteht in einer Bewegung der Liebe und des Gehorsams, in der die Söhne sich hinordnen auf die Liebe des Vaters. Der Tempel der Endzeit ist ‚der‘ Mensch Jesus Christus, nicht ein Bauwerk. Die Menschen sollen ihrerseits dadurch Tempel werden, daß sie von ihm her Menschen werden. Diese ntl. Form der

Beide Texte stimmen jedoch in den wesentlichen Aussagen überein, daß das Rätselwort eine Todes- und eine Auferstehungsprophetie ist. Christus vollzieht in seinem Tod und in seiner Auferstehung die Kultreform, wobei er in den Anspruch des Tempels mit seiner Person eintritt. Er selbst wird als neuer Mensch zum eschatologischen Tempel und seine Glieder mit ihm. Die Leib-Christi-Lehre des hl. Paulus ist hier bereits grundgelegt.

Die Sabbatfrage: Mk 2,23.28par[2044]

Dieser Punkt wurde wiederum auch schon bei der Christologievorlesung 1966/67 mit besonderem kulttheologischen Schwerpunkt behandelt,[2045] wobei der neuere Text auch hier der älteren Vorgabe folgt. Hintergrund der Sabbatfrage ist eine Infragestellung des Gesetzes als solchem. Inhaltlich geht es wieder wie schon 1966/67[2046] um den „Primat vor dem Kult“,[2047] der dem Menschen zukomme. Der Text behandelt einige exegetische Details der Textüberlieferung, die wir hier übergehen können, ein wenig ausführlicher als die ältere Version, aber inhaltlich auf der gleichen Aussage bleibend. Der kultheologisch relevante Punkt bleibt auch hier die Verschränkung von Christologie und Anthropologie,[2048] die wir schon im Vorgängerskript gesehen hatten.[2049]

Das Vorgängerskript wies noch darauf hin, wie die Synoptiker das Sabbatwort in Zusammenhang mit der prophetischen Kultkritik bringen. Diese wurde ausgehend von 1 Sam 15,22 und Os 6,6 über Hebr. 10,5ff schließlich über die Ersetzung des Begriffes Erbarmen mit Leib auf die Eucharistie gedeutet, was hier entfällt.

§ 6[2050]

Die Mitschrift zur Christologievorlesung von 1970/71 widmet sich recht ausführlich dem liturgietheologischen Konzept der memoria. Dieses Konzept hatten wir unter den Mitschrif-

Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit taucht in der Passion auf.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 51.

2044 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 51.

2045 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 45-47.

2046 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

2047 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 51.

2048 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 52.

2049 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

2050 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 93.

ten der Vorlesung Ratzingers als terminus technicus erstmals in der Eucharistievorlesung von Münster 1963 gefunden.[2051] Hier fand sich im Zusammenhang mit der Behandlung des liturgischen Gestus die schlichte Definition: „Das Gewesene wird in der memoria in gedenkendem Nachvollzug wieder in die Gegenwart hineingeführt.“[2052]

Dieser für die Liturgietheologie grundlegende Begriff wird nun im vorliegenden Christologieskript biblisch begründet und der Sache nach vertieft präsentiert.

Im Unterschied zu den heidnischen Religionen, die vom kosmischen Zyklus „immerwährendes Sterben und Auferstehen“ getragen seien, ist der Kult Israels wesentlich „Erinnerung, das Gedächtnis“[2053] und damit geprägt von „Geschichtsbezogenheit“[2054].

So kann das Skript memoria wie folgt umschreiben:

> „Durch Gedenken werden die Taten Gottes gegenwärtig. In diesem Gedenken ist die Vergangenheit und die Zukunft aufgehoben.“[2055]

Der Text leitet nun auf eine Verbindung dieser biblischen Grundlage mit der Memoria-Lehre des hl. Augustinus über.[2056]

Augustinus habe versucht, den gerade skizzierten biblischen Memoria-Begriff mit der Frage nach dem Sein der griechischen Antike zu verbinden.[2057] Der Text bemerkt dazu:

> „Sein in seiner ursprünglichen Form ist memoria. Das Gedenken selbst ist Präsens. Dieses Präsens umgreift Gegenwart in einer dreifachen Form: De praeterito, de praesenti, de futuro. Mit dieser umgreifenden Gegenwart des Seins ist Sein als Zeit gegenwärtig. Geist kann das Auseinanderfallende gedenkend umfassen. Damit ermöglicht das Grundverständnis des Seins als Gedächtnis die Einheit von Sein und Zeit. Gott ist der, der Geschichte als Geschichte setzt und als Geschichte umgreift. Man könnte sagen, Jesus von Nazareth läßt sich definieren als das Gedächtnis Gottes. Er ist die Weise, wie Gott unser gedenkt. Er ist das Gedenken Gottes an uns. Das weist Jesus als das geschichtlisches [sic!] Handeln Gottes an uns aus und gibt der Geschichte ihr ganzes Gewicht. Das versammelt aber Geschichte als Präsens Gottes und läßt uns Jesus als Präsens Gottes in unserer Mitte erkennen.“[2058]

2051 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 9 und 43.

2052 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

2053 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2054 Ebd.

2055 Ebd.

2056 Vgl. ebd.

2057 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2058 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

Der Text will hiermit im Kerngebiet des Dogmas von Chalcedon aufweisen, „daß die ontologische Frage unumgänglich ist,“[2059] was natürlich nicht das Thema unserer Untersuchung ist. Die hier angedeuteten Gedanken stehen nur am Rande im Kontext der Kulttheologie. Da der Memoria-Begriff aber einer der Zentralbegriffe christlicher Liturgie ist, war es wichtig, diese Äußerungen über Memoria, Sein und Zeit bei der Präsentation der Vorlesungsmitschrift zu berücksichtigen. Die Grundaussage der Gedanken lautet: In der Memoria werden Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges Gegenwart. Dies ist der Wesenszug der Memoria, das was sie schafft: Gegenwart, Präsens und damit eben auch Sein. Insofern fallen Memoria und Sein in eins. Möglich ist das durch den Träger der Memoria, den Geist, der umgreifen kann, erfassen kann, was sonst sukzessive erfolgt. Gott nun ist Geist, d. h. er umgreift zugleich jene Geschichte, die er selber setzt. Eine Zuspitzung erhalten diese Gedanken in der Person Jesu. Hier wird die Memoria Gottes sichtbar. Er ist „geschichtliches Handeln Gottes an uns.“ Er ist Gedenken Gottes und deswegen auch Gegenwart Gottes in der Geschichte.

§ 9 Theologie des Kreuzes[2060]

Zunächst skizziert die Vorlesungsmitschrift in Auseinandersetzung mit den Thesen von Hans Kessler[2061] die Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Canterbury. Kessler lehne diese Lehre ab und sei damit nahe an der entsprechenden Darstellung des Holländischen Katechismus. Diese Einwände faßt das Skript wie folgt zusammen:

> „Eine Satisfaktionslehre wäre etwas, dem Gott selbst ausgeliefert wäre und was notwendig ein do-ut-des Schema ergäbe. Das Gottsein Gottes wäre aufgehoben: er [sic!] würde zum Knecht eines Weltgesetzes bzw. zu einem grausamen Tyrannen, der das Blut seines Sohnes fordert, um mit den Menschen versöhnt zu werden.“[2062]

Die Vorlesungsmitschrift bemerkt eine Ähnlichkeit zur Opfertheologie der protestantischen Reformatoren:

> „Die Linie des Holländischen Katechismus begegnet uns sachlich bereits bei den Reformatoren und ihrer katabatischen Christologie: Der Inhalt des Christusgeschehens ist nicht ein Sühnopfer, sondern es ist einzig und allein ein Handeln Gottes. Kreuz bedeute nicht die anabatische Linie, daß die Menschheit Gott etwas Versöhnendes darbringt: Gott vielmehr ist es, der zuvorkommende Liebe ist, der von sich aus zu seinen unversöhnten Kindern herabsteigt und ihnen gegen ihr trotziges Verharren in der Unversöhntheit Versöhnung gibt. Das Subjekt des Christusgeschehens ist nicht die Menschheit, son-

[2059] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

[2060] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 104.

[2061] Bezieht sich wohl auf Hans Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970.

[2062] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105.

dern der handelnde Gott. Er überläßt sich den Menschen bis in die letzte Auslieferung des Todes (Mt 5).“[2063]

Das Skript kommentiert, daß es demgegenüber sicher falsch wäre, das Erlösungsgeschehen allein anabatisch zu verstehen.[2064] Andererseits würde man in einer allein katabatischen Sicht „Gesetz und Evangelium“[2065] zu sehr dualistisch entgegenstellen, und so „verfehlt man die Einheit der beiden Testamente und das NT selbst.“[2066] Diese Vorstellung sei monophysitisch und impliziere, daß „der Mensch kein aktives[2067] Gegenüber zu Gott ist.“[2068]

Das Skript wendet sich wieder ausdrücklich der Lehre Anselms zu. Diese Kommentierung sei vollständig dokumentiert:

„Der wahre Kern in Anselms Theorie liegt darin, daß eine die Doppelseitigkeit von Chalkedon ernst nehmende Theorie katabatisch und anabatisch sein muß und auch den Dualismus von Gesetz und Evangelium überwinden muß. Das müßte etwa so aussehen, daß Christologie und Kreuz das absteigende Element sind. Das Absteigen Gottes ist aber so, daß er darin das Aufsteigen der Menschheit ermöglicht. Was für Gott Abstieg ist, ist für den Menschen Aufstieg. Das Schenken Gottes ist so, daß es zum Antworten rechtfertigt und befreit. Es ist ein schöpferisches Schenken, das den Menschen einbezieht. Als Schenken ist es ein Schaffen der Freiheit. Jesus ist nicht eine Larva dei [sic!], sondern ist im sich schenkenden Gott gerade der Stellvertreter der Menschen. Antwortbewegung der Menschheit. Das Schenken Gottes schenkt und ermöglicht das Antworten. Gesetz und Opfer gehören so legitim in die Grundkonzeption des Christlichen hinein. Opfer ist, wenn es im Raum des Evangeliums verstanden wird, nicht die verfehlte Gesetzlichkeit, sondern die Freiheit der Antwort. Gnade geschieht hier als Herstellung von Recht. … Die anabatische Linie als eröffnete Antwort der Menschheit bezieht die Antwort der Menschheit in die Erlösung Christi ein. Wenn das so ist, dann gehört das in den Begriff der christlichen Erlösung selbst hinein.“[2069]

Die Antwort auf die Reformatoren und die theologische Linie des Holländischen Katechismus erfolgt hauptsächlich über den Begriff der menschlichen Freiheit, die den Menschen zur Antwort des sich schenkenden Gottes gegenüber befähigt. Diese Antwort erfolgt zudem unter Verwendung der klassischen Termini, die seit jeher die beiden Hauptlinien des christlichen Kultes beschreiben, die anabatische und die katabatische Bewegung. Hier werden diese Begriffe freilich auf die Christologie angewandt, aber dies zeigt ja letztlich nur, wie sehr die Liturgie in der Christologie wurzelt, vor allem in der Frage der opfernden Selbsthingabe Jesu. Zugleich erfolgt die Antwort auch gnadentheologisch und stößt dabei eigent-

[2063] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105.

[2064] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105.

[2065] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

[2066] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

[2067] Dieses Wort ist doppelt unterstrichen.

[2068] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

[2069] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 107.

lich an den Ursprung reformatorischer Auseinandersetzung mit der Lehre der Kirche. Es geht um die menschliche Mitwirkung an der Erlösung. Die Vorlesungsmitschrift stellt, weil es nicht ihr Thema ist, auch hier keinen Bezug zur Liturgie her, der aber der Sache nach unausgesprochen ohne Zweifel gegeben, bzw. aus ihr abzuleiten ist. Wenn schon menschliche Mitwirkung an der Heilstat gefordert ist, umso mehr an der liturgischen Vergegenwärtigung derselben, die durch Menschen und inmitten von Menschen geschieht. Gerade die Gedanken zum Schenken Gottes im Abstieg Gottes erinnern sehr an andere, auf die wir in Ratzingers Denken öfter stoßen: Der Mensch empfängt von Gott die Gabe, die er dann opfert.

Im nächsten Paragraphen wird die Vorlesungsmitschrift dann nochmals auf die schon bislang stets präsente Gottesknechtstheologie kommen. Diese ist gewissermaßen der Schlüssel zum Verständnis des wahren Kerns anselmianischer Soteriologie.[2070]

§ 10 Auferstehung und Erhöhung Jesu[2071]

Für den Kontext der Untersuchung ist hierbei nennenswert, daß der Text im Zusammenhang mit den Auferstehungsberichten der Bekenntnistradition auf die Akklamation zu sprechen kommt:

> „In der Versammlung der Jünger entsteht die gottesdienstliche Akklamation, die zu einer liturgischen Formel wird und Bekenntnischarakter erhält.“[2072]

Des weiteren kommt die Mitschrift bei der Interpretation von 1 Kor 15, 3-8 nochmals auf den Kreuzestod zu sprechen. Die Formulierung „τίνι λόγῳ“ (1 Kor 15, 2) ist dem Skript Anlaß, nach der „Logoshaftigkeit des Geschehens am Kreuz“[2073] zu fragen. Den Sinn des Todes findet er als Tod für die Sünder, wobei der Text genau an dieser Stelle, wie bereits gesagt, den Gottesknechtsgedanken auf Jesus anwendet:

> „Der Tod Jesu wird herausgenommen aus dem fluchbeladenen Tod, der von der Rechtssprechung Gottes seit der Sünde herkommt: Der Tod Jesu ist Tod im Sinnzusammenhang der Gottesknechtsprophetie, also Tod, der nicht der endgültige Schatten ist, sondern der Licht ist für die Völker, Tod im Sinnzusammenhang der Versöhnung, nicht Tod, der nach Recht schreit, Tod also, der Tod beendet, der geöffnet ist auf Auferstehung hin.“[2074]

2070 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 109. Wir führen den Text unter dem nächsten Paragraphen an.

2071 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 107.

2072 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 108.

2073 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 109.

2074 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 109.

Damit ist die Position Anselms aufgeschlüsselt in ein Verständnis von Zusammenwirken Gottes und des Geschöpfes im Geschehen der Erlösung. Nicht angenommen ist die Position einer rein äußerlichen Rechtsbereinigung durch den Tod Jesu.

b Würdigung des Textes

Bereits die Problemstellung zu Beginn des Skriptes läßt etwas von Ratzinger als Theologen erkennen. Er greift die theologischen Ansichten der Zeit auf und stellt sich den durch sie aufgeworfenen Fragen ohne Scheu. Die von uns untersuchten Punkte fügen sich gut in die Lehre ein, wie wir sie bislang aus den anderen Vorlesungsmitschriften von Lehrveranstaltungen Joseph Ratzingers kennengelernt haben. Es gibt besonders aufgrund der häufigen Übereinstimmungen mit dem Christologieskript von 1966/67, vor allem was die meisten kulttheologisch relevanten Themen betrifft, eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit, auch hier eine authentische Mitschrift der Lehre des Professors vorliegen zu haben. Interessant ist, daß der Text die Literaturliste erst am Ende präsentiert. An einigen Stellen verweist er aber ganz konkret auf die zugrundeliegende Literatur und zwar häufig dort, wo das Vorgängerskript nur den Namen des Theologen nennt, dessen Gedanken er gerade entfaltet. Auch von hier erweist sich die innere Verwandtschaft beider Vorlesungsmitschriften.

Bei der Darstellung des themenrelevanten exegetischen Befundes und der Theologie der Hl. Schrift, wie sie das Skript entwickelt, sind sehr viele Details auch für die Kulttheologie von Belang.

Dabei wird als eines der großen Hauptmotive Anspruch und Zentralität der Person Jesu für den Kult herausgearbeitet. Dieser Anspruch besteht wesentlich in einer Überschreitung der Kulttheologie des AT. Konkret sichtbar wird dies gemäß unserem Text am Verhältnis zwischen dem Täufer und Jesus. Das „Verhältnis zwischen Täuferpredigt und Wirklichkeit“ zeigt „die Spannung zwischen dem AT und seiner Erfüllung“[2075]. Dabei wird betont, daß diese Spannung, zwar im Kreuz „einen Bruch mit dem AT zur Voraussetzung hat“[2076], aber keine Antithese, keinen „baren Widerspruch“[2077] meint[2078], womit grundsätzlich doch eine kulttheologische Kontinuität zwischen AT und NT, aber unter dem eben genannten Vor-

[2075] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

[2076] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

[2077] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

[2078] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

zeichen der Überschreitung, hergestellt ist. Es ist in diesem Sinne ausdrücklich von „Einheit der beiden Testamente“[2079] die Rede. In bezug auf die Kultreform Jesu lesen wir, daß diese „sich in die Hoffnung des AT hineinstellt, das AT aber für beendigt erklärt“.[2080]

Jesus steht dabei im Kontext eschatologischer Prophetenerwartung und ist doch mehr als die Propheten.[2081] Als der gekreuzigte Herr ist er das neue Erscheinen Gottes in dieser Welt und nimmt damit die Stelle des Tempels ein.[2082] Wie beim Vorgängerskript verläuft die Situierung des Wirkens Jesu über die eschatologische Prophetie und Johannes hin zur Überschreitung der alttestamentlichen Vorstellung. Im Unterschied zum Vorgängerskript ist die Beschreibung des Prophetenamtes von der Wortbedeutung προφάναι – praefari her und somit als „eine[n], der durch den Logos spricht und vom Logos bestimmt ist.“[2083] Dies ist erwähnenswert mit Blick auf die zentrale Stellung des Begriffs Logos in Ratzingers Liturgietheologie.

Jesu Anspruch, Jahwe zu sein, wird vom Skript mit Blick auf den Schriftbefund und mit Nachdruck betont.[2084] Er tritt auch an die Stelle der Thora.[2085] Er ist „Herr der Thora“, und dies „auch der … kultischen Situation gegenüber“[2086]. Das Skript hat hier und an anderer Stelle starke gnadentheologische Akzente, die mit der Kult- bzw. Opfertheologie zusammengesehen werden müssen. Der Gedanke des Verzichtes auf die Racheverkündigung der Propheten[2087] spielt hier eine Rolle. Jesus kommt „als Knecht und als das Lamm Gottes“[2088] ohne menschliche Vorleistung.

Dennoch ist sein Erlösungswerk etwas Menschliches vor Gott, vom Menschen aufsteigende Antwort auf die herabsteigende Linie Gottes, wie der Blick auf Anselms Satisfaktions-

---

2079 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

2080 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2081 Vgl. besonders:Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 34 und 36f.

2082 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 34.

2083 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 35.

2084 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 38.

2085 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42.

2086 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

2087 Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

2088 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 37.

theorie zeigt.[2089] Gnadentheologisch bedeutsam ist hierbei gegenüber dem Protestantismus und dem Holländischen Katechismus die Betonung der Mitwirkung des Menschen am Erlösungsgeschehen. Dies ist ein wesentlicher, neuer Beitrag dieses Skriptes.

Der Text richtet sein Augenmerk hauptsächlich auf die Erwiderung der entsprechenden Passagen des Holländischen Katechismus, der kurz zuvor auf Deutsch erschienen war.[2090] Die soteriologischen Aussagen des Holländischen Katechismus identifiziert Ratzinger, wenn wir den Inhalt des Textes ihm zuschreiben, mit dem Grundanliegen der Reformatoren, das Erlösungsopfer rein katabatisch zu verstehen.

Bemerkenswert ist, daß er hierbei mit katabatisch und anabatisch zur Erklärung des Kreuzesopfers zwei klassische Grundbegriffe der Liturgietheologie gewählt hat. Diese Begriffe werden hier auf die Christologie und Soteriologie und nicht direkt auf den Kult angewandt, aber dies zeigt einmal mehr, wie sehr Letzterer in Ersteren verwurzelt ist und sich von dort herleitet.

Der starke gnadentheologische Akzent berührt die Grundauseinandersetzung zwischen Reformation und Kirche. Dabei wird der Kern als evangeliengemäßes Grundanliegen der Reformatoren gewürdigt, insofern eine einseitig anabatische Sicht dem NT zuwiderliefe. Insofern wird Anselm hier korrigiert.[2091] Dennoch wird auf dieser Grundlage die Mitwirkung des Menschen und damit die katholische Lehre betont. Letztlich handelt es sich dabei um eine Anwendung der christologischen Aussagen von Chalkedon. Ratzinger plädierte wohl in seiner Vorlesung für „eine die Doppelseitigkeit von Chalkedon ernst nehmende Theorie“,[2092] in der sich „[d]as Absteigen Gottes“ und „das Aufsteigen des Menschen“[2093] treffen.

Insofern rekurriert das Skript auf die Freiheit des Menschen, die im reformatorischen Konzept nicht zur Geltung kommt. Der Mensch antwortet so in Freiheit dem sich ihm schenkenden Gott.

Auch wenn hier kein Bezug zur Liturgie hergestellt wird, sind diese Ausführungen für die Kulttheologie insofern fundamental, weil, was für die Heilstat selbst gilt, umso mehr für die

---

2089 Vgl. besonders: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106f.

2090 De nieuwe Katechismus: geloofsverkondiging voor volwassenen, Hilversum/Antwerpen u.a. 1966. Deutsch: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg 1969.

2091 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

2092 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

2093 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

liturgische Anamnese derselben durch Menschen und deren Mitwirkung gelten muß. Eine innere Verwandtschaft zu einem anderen Motiv in Ratzingers Denken konnten wir dabei noch ausmachen, insofern wir häufig die Betonung finden, der Mensch opfere, was Gott ihm als Gabe in die Hand lege.

Im Zusammenhang mit dem Anspruch Jesu und den kulttheologisch relevanten Punkten desselben sowie den gerade genannten gnadentheologischen Aspekten zu sehen, ist auch die Universalisierung des Kultes, die in Jesus erfolgt ist. Diese hängt auch zusammen mit im Alten Bund zentralen Thema kultischer Reinheit.[2094] Die „christologische Spitze“[2095] dieser Problematik sowie die religionsgeschichtliche Einordnung[2096] werden im Unterschied zum Vorgängerskript nicht mehr erwähnt. Letzteres mag vielleicht daran liegen, den Fokus etwas mehr auf die innere Einheit der beiden Testamente als auf die Religionsgeschichte zu legen, scheint aber eher nebensächlich zu sein. Der Grundductus beider Fassungen ist gleich. Die Liberale Theologie wird mit ihrem Versuch, Kult und Ethos, Verinnerlichung und Veräußerlichung als Antithesen zu sehen, zwar gewürdigt[2097], aber dann widerlegt, und zwar auch im gnadentheologischen Kontext und vielleicht noch etwas entschiedener als im Vorgängerskript, worauf Worte wir „verkürzen“[2098] oder deutlichere Akzente gegen Bultmann[2099] deuten.

Bei der Frage der Universalisierung des Kultes nimmt überhaupt in der Kulttheologie des Skriptes, das Rätselwort über den Abbruch und die Neuerrichtung des Tempels wieder eine zentrale Stellung ein. Ein Vergleich mit der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 zeigt gerade hier eine fast wörtliche Übereinstimmung der Grundaussagen. Beide Texte sehen im Rätselwort eine Todes- und Auferstehungsprophetie. Durch Tod und Auferstehung des Herrn vollzieht sich die echte Kultreform, indem er als Person in den Anspruch des Tempels tritt. Dabei wird er als neuer Mensch zum eschatologischen Tempel. Die Gläubigen werden diesem Tempel eingefügt. Der Text sieht die Leib-Christi-Lehre des hl. Paulus hier vorgezeichnet.

2094 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40f.

2095 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 38.

2096 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 39.

2097 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40f.

2098 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 40.

2099 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 48.

Beide Texte unterscheiden sich inhaltlich nur in Nuancen. Eine etwas bedeutendere dieser Nuancen besteht in der inhaltlichen Füllung des Kultes im Regensburger Skript mit Liebe und Gehorsam und der Anwendung des Zitats von Joh 4,23 auf die Passion.[2100]

Die Frage der Universalisierung des Kultes scheint ein wenig mehr nuanciert zu sein als im Vorgängerskript.[2101]

Die Behandlung der Nachfolge Jesu ist etwas erweitert, vor allem wird dieses Thema expressis verbis „ins Heute“[2102] übertragen. Vielleicht zeigt sich hier wieder einmal der Ratzingers Theologie ursprüngliche Zug zur Existentialisierung. Die Nachfolge wird hier über das Kreuz fast klassisch beschrieben und könnte somit einen – freilich nicht ausgesprochenen – Ansatzpunkt geben zum an anderer Stelle oft präsenten Thema der Liturgie des Lebens.[2103] Dies wäre insofern naheliegend, als Sakrament und Ethos schon, wie wir gesehen haben, früh bei Ratzinger zusammengesehen wurden. Wenn also hier von Nachfolge die Rede ist, was das Vorgängerskript mit „Christus als die Mitte des neuen Ethos“[2104] beschrieb, dann wäre es naheliegend, wenn auch unausgesprochen ‚Sakament‘ hier mitgedacht ist, wenn es heißt:

> „Das Gehen mit ihm ist sachlich ein Zugehen auf das Kreuz.
> Aber was heißt das in einer Zeit, in der Jesus nicht mehr in gleicher Weise vor uns hergeht?
> Es heißt weiterhin, daß nicht das eigene Ich die Orientierung ist, sondern das Du Gottes und des Nächsten, das Weggehen aus dem Eigenen und die Überschreitung auf den Anderen hin. Dieses Hinausgehen bedeutet der Sache nach einen Schritt auf dem Weg zum Kreuz, und dieses Kreuz ist das Heil des Menschen, das sich in der todbringenden Hingabe ereignet.“[2105]

Dabei erinnert die Formulierung „nicht mehr in gleicher Weise vor uns hergeht“ an die Grundaussage, die Casel in seiner Liturgietheologie mit Verweis auf die Väter bringt, daß die Sichtbarkeit des Herrn jetzt in den Mysterien gegeben ist.[2106] Dies hatte sich auch schon

---

2100 „Die Seinsordnung des Kultes besteht in einer Bewegung der Liebe und des Gehorsams, in der die Söhne sich hinordnen auf die Liebe des Vaters.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 51.

2101 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45, wo sie bei der Behandlung von Joh 2, 13-17 deutlich hervorgehoben wird. Das Vorgängerskript erwähnt dies hier allenfalls andeutungsweise. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

2102 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 42.

2103 Vgl. etwa „Sakrament und Leben“ Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

2104 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 39.

2105 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

in Vorlesungsmitschriften gespiegelt.[2107] Da für Ratzinger Leben und Sakrament zusammenzudenken sind, könnten hier analoge Gedanken vorliegen.

Auf unsere Stelle angewandt: Hier geht er vor uns her. Doch wollen wir diese Aussagen nicht pressen, sondern nur allgemein festhalten, daß in den hier durch das Vorlesungsmanuskript festgehaltenen Gedanken Ratzingers eine unausgesprochene Grundlage zu Liturgie und Leben vorhanden sein könnte. Eine mit diesem Thema verwandte Sprache spricht auch die Deutung des Psalms 69, wo es heißt: „Passion für Jahwe und Passion für die Menschen kommen überein.“[2108] Die Interpretation dieses Psalms begegnet uns seit der Tübinger Christologievorlesung.[2109]

Interessant ist die Formulierung über den neuen Menschen, die wir hier nochmals wiederholen:

> „Der Tempel der Endzeit ist ‚der‘ Mensch Jesus Christus, nicht ein Bauwerk. Die Menschen sollen ihrerseits dadurch Tempel werden, daß sie von ihm her Menschen werden. Diese ntl. Form der Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit taucht in der Passion auf.“[2110]

Es geht um das wahre Menschsein bzw. Menschwerden, das sich in Christus ereignet. Das erinnert an frühere Aussagen über das Verhältnis von Humanismus und Christologie. Im Tübinger Christologieskript von 1966/67 heißt es (in bezug auf die Sabbatfrage):

> „Die Christologie wird hier also anthropologisch aufgeschlüsselt. Zugleich heißt dies aber auch umgekehrt: Maß und Realität des Menschen ist der Menschensohn, da er der einzige wahrhafte Mensch ist. Auf ihn hin geschieht die Freigabe des Menschen. Anders gesagt: das untrennbare Ineinander von Christologie und Humanismus wird sichtbar. Christologie meint keinen abschließenden und ausschließenden Dogmatismus, sondern gerade die Freigabe des Menschen ins Menschliche. Humanismus aber ist nur dann wahrer und wirklicher Humanismus, wenn er sich an dem Menschen mißt, der wahrer Mensch ist, weil er Gott ist.“[2111]

2106 Vgl. das entsprechende Zitat des hl. Leo des Großen durch Casel: „Was also von unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Mysterien übergegangen“ Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 54. Er zitiert aus Sermo 74,2, nach PL 54,398.

2107 Z. B. wird Casels Position in der Freisinger Sakramentenlehre, wie wir gesehen hatten, u.a. wie folgt zusammengefaßt: „Im Sakrament wird mir das Erlösungswerk selbst gegenwärtig, also die Heilstat und nicht nur die Heilsfrucht. ...
Von hier erfährt das ganze christliche Leben eine zentrale liturgische Bestimmtheit. Das christliche Leben besteht wesentlich in der Teilnahme am Leben Christi und diese Teilnahme wird ermöglicht durch die sakramentale Teilnahme an seinen Heilstaten.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 24f.

2108 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45.

2109 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

2110 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 51.

2111 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

Die Gläubigen werden zu neuen Menschen, indem sie in den Tempel Christus eingefügt werden. Durch seine Passion hat Christus dies ermöglicht. Es geschieht nun notwendigerweise durch den Kult (hier mit Liebe und Gehorsam gefaßt). Dies aber bedeutet letztlich auch, daß die Liturgie selbst eminent humanistische Bedeutung hat. In bezug auf die Sabbatfrage bedeutet es konkret, daß der Mensch selbst den Primat einnimmt über dem rein positiven Kultgesetz, was die Regensburger Vorlesung auch wieder ähnlich wie die Tübinger[2112] ausdrücklich formuliert: „Der Mensch hat den Primat vor dem Kult".[2113]

In dieser Vorlesung füllt Ratzinger erstmals den Begriff der memoria etwas reicher. Memoria – Anamnesis ist einer der Grundsäulen der Liturgietheologie, und damit ist der Bezug zu diesem Begriff für uns besonders wichtig. Der Hauptbezug ist dabei hier aber kein liturgischer, wenn es auch Andeutungen in Richtung Liturgietheologie gibt.

Diese Andeutungen bestehen im Vergleich des der ungeschichtlichen Kulte der Heiden, „die Vergegenwärtigung des Kosmos sind"[2114] und „immerwährendes Sterben und Auferstehen"[2115] mit jenem Israels, der „geschichtsbezogen auf das [sei], was Gott tut bzw. getan hat."[2116]

Memoria wird somit „biblischer Begriff"[2117] vorgestellt. Hintergrund ist dabei das Handeln Gottes als ein heilsgeschichtliches. Es wird darauf hingewiesen, wie Augustinus den Begriff der memoria mit dem Seinsbegriff verbunden habe. Letztlich habe das Sein selbst den Charakter der Memoria, weil ihr Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges schlicht Gegenwart sei. Träger dieses Gegenwart-Schaffens sei der Geist. Gott nun als Geist umgreife die Heilsgeschichte, die ja zugleich von ihm gesetzt sei. Jesus wird verstanden als Memoria Gottes. Er ist Gedenken Gottes und deswegen auch Gegenwart Gottes in der Geschichte.

Eine vom Text freilich nicht ausgeführte Anwendung dieser seinsmächtigen Memoria auf die Liturgie muß letztlich in diesem Begriff die Ermöglichung liturgischer Gegenwart se-

---

2112 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 46.

2113 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 51.

2114 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2115 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2116 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2117 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

hen, unter eindeutigem Einschluß der Heilsgeschichte und zentriert in der Person Jesu, der Memoria Gottes schlechthin.

Im Text präsent ist auch wieder der Gottesknechtsgedanke, der uns schon bislang konstant durch viele Vorlesungen Ratzingers begleitet hat.

Schließlich situiert er die liturgische Akklamation mit Bekenntnischarakter in die die Auferstehung bekennende Formelbildung der Urkirche.

2.5.2 Regensburg WS 1971/72, Eucharistie

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Skripten von Georg Tischler" mit dem Titel „J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten" archiviert.[2118] Es gibt weder Deckblatt noch Inhaltsverzeichnis. Auf der ersten Seite ist lediglich vermerkt:

„Prof. Dr. Joseph Ratzinger E U C H A R I S T I E"[2119]

Am Ende der Vorlesungsmitschrift findet sich die Bemerkung:

> „So hab ich es vernommen, so hab ich es geschrieben – nach bestem Wissen und Gewissen.
> Zum Nachdenken: auch diese Vorlesung hat gezeigt, daß entscheidende Punkte auf Grund des Zeitplanes zu kurz kommen.
> ENDE!"[2120]

Der Mitschrift kommt eine solide Glaubwürdigkeit, die Lehre des Professors, wenn auch nicht in den exakten Worten, aber ihrem Grundductus und der Sache nach in der mitschreibenden Rezeption seiner Hörer wiederzugeben. Obige Bemerkung zeigt allerdings, daß der Stoff der Vorlesung insgesamt schon sehr gerafft vorgetragen werden mußte. Deswegen ist die Mitschrift insgesamt nicht genauso ergiebig wie etwa jene von Münster aus dem Jahr 1963. Man hat keinesfalls den Eindruck, einer Vorlesung Ratzingers wörtlich zu folgen. Im Gegensatz zu anderen Skripten, die einem fast als wörtliche Mitschrift vorkommen, hat man hier also den Eindruck, eher auf Umschreibungen der Formulierungen des Professors und auf Stichworte des Studenten zu stoßen.

[2118] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten. Als „Eucharistie" erscheint der Titel auch bei Pfnür. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 405.

[2119] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

[2120] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69.

Griechische Worte sind selten (handschriftlich) im entsprechenden Alphabet geschrieben,[2121] meist werden sie ins Lateinische transkribiert. Einige kleinere Ungenauigkeiten fallen auf.[2122]

Der Text ist an wenigen Stellen von einem gewissen anti-römischen Zug geprägt, der nicht immer ohne weiteres dem Professor unterstellt werden darf.[2123] Die griechischen Worte werden immer ohne Akzent zitiert, einige Ungenauigkeiten sind feststellbar.[2124]

Da die Eucharistievorlesung unmittelbar den Gegenstand unserer Untersuchung betrifft, ist es allerdings wichtig, auch bei dieser Mitschrift etwas genauer hinzuschauen. Dazu vergleichen wir einmal die Struktur dieses Regensburger Textes[2125] mit der letzten uns vorliegenden Eucharistievorlesung, jener aus Münster aus dem Jahr 1963[2126]. Letztere hatten wir ja auch mit jener des Freisinger Skripts verglichen.

Skript 72 SS 1963 (Münster)	Skript 88 WS 1971/72 (Regensburg)
Einleitung I. Ostern und Eucharistie II. Arbeitsleitfaden für die Eucharistielehre Erster Teil: Äußeres und inneres Sakrament bei der Eucharistie I. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus 1. Zeugnis der Schrift 2. Ergebnis	Problemstand § 1 Die Eucharistie in den Einsetzungsberichten 1. Die Texte 2. Der Rahmen der Abendmahlsworte 3. Abendmahlshandlung und Abendmahlsworte a. Deuteworte über Brot und Wein b. Der Wiederholungsbefehl c. Eschatolgisches Verzichts- und Verheißungs-

2121 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

2122 Z. B. ist statt des Meßbuchs von Bomm (Vgl. Urbanus Bomm hatte seinerzeit ähnlich wie Anselm Schott ein Volksmeßbuch herausgebracht) die Rede vom „Meßbuch von Bonn“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

2123 Dies äußert sich in Formulierungen wie: „Dieser Anstoß kam natürlich (!) nicht von Rom.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 26. Einmal wird es ihm allerdings wörtlich in den Mund gelegt: „Ratzinger: Es war auch früher schon so, daß Rom ein paar Jahrhunderte hinter dem germanischen Raum herhinkte.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 22.

2124 So wird etwa Guardinis Werk angeführt als „Besinnung auf die Eucharistie, 1939 statt korrekt Besinnung vor der Feier der hl. Messe 2 Bände, Mainz 1939. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 28.

Auch gibt es Ungenauigkeiten bei Begriffen. So wird der scholastische Begriff des Akzidenz falsch geschrieben als „Akzedenz“, was einem bei zwei Belegen nicht wie ein reiner Tippfehler vorkommen kann. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 50 und 51.

2125 Eine Gliederung liegt genausowenig vor wie ein Inhaltsverzeichnis. Die vorliegende Strukturierung wurde von mir aufgrund des Inhalts rekonstruiert.

2126 Von der zweiten Eucharistievorlesung in Münster (1965/66) haben wir leider nirgendwo eine Mitschrift einsehen können. Die Titulierung ist identisch mit jener von 1963: Die Lehre von der Eucharistie. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 403.

	wort
II. Materie und Form der Eucharistie	§ 2 Zeichen und Worte des eucharistischen Sakraments
A. Die Materie	
1. Die eucharistischen Elemente (Materia remota)	1. Zeichen (eucharistische Elemente)
a. Das Brot	a. Brot als eucharistisches Element
b. Der Wein	b. Wein – die festliche Gabe
2. Die Gestalt der Eucharistiefeier (Materia proxima)	2. Die Gestalt der Eucharistiefeier
a. Wiederentdeckung der Fragestellung	1. Eucharistie vollzog sich beim letzten Abendmahl in Gestalt eines jüdischen Mahles
b. Der gegenwärtige Stand der Frage	2. Die apostolische Gemeinde
	3. Die nachapostolische Eucharistiefeier
B. Die Form	3. Die sakramentale Form oder das eucharistische Hochgebet
1. Die eigentliche [sic!] Wandlungsworte	1. Die kirchliche Lehre und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund
2. Die Epiklese	2. Die Stellung der Einsetzungsworte im römischen Kanon und in der Eucharistie überhaupt
	3. Einzelne Bauelemente des Kanons
	a) Anamnese
	b) Epiklese
	Anhang: Grundkategorien der Eucharistiefeier
	2. Teil: Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie
III. Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi	§ 3 Die biblische Basis
A. Die Grundlage der Lehre in der Hl. Schrift	
1. Die Rede vom Lebensbrot: Joh 6,51-58	
2. Blut und Wasser	
3. Die Einsetzungsberichten [sic!] und die Frage nach dem historischen Jesus	
4. Anmerkungen über Realpräsenz und Aktualpräsenz	
B. Die Entfaltung der Lehre in der Dogmengeschichte	II. Die Entfaltung der Lehre in der Dogmengeschichte
1. Die griechischen Väter	1. Die griechischen Väter
2. Augustinus und der Abendmahlsstreit in der Karolingerzeit	2. Der eucharistische Symbolismus Augustins
IV. Die mittelalterliche Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit und der reformatorische Widerstand	2. Das Mittelalter
A. Die Revolution des Mittelalters	
1. Die bisherige Auffassung von Realpräsenz	
2. Anzeichen des Umschwungs	
B. Der Abendmahlsstreit der Reformationszeit	III. Die Reformatoren
1. Calvin	a) Luther
2. Luther	b) Calvin
V. Die Trienter Dogmen zur Realpräsenz	IV. Trient

A. Das Dogma selbst B. Die Problematik der Schlussfolgerungen 1. Die Gegenwart des ganzen Christus 2. Die Folgerungen auf der liturgischen Ebene	
VI. Die philosophischen Probleme der Transsubstantiationslehre und deren Verankerung vom Ganzen der Theologie A. Der philosophische Sinn der Transsubstantiation 1. Der Wandel des Substanzbegriffes 2. Philosophische Bemerkungen zur Transsubstantiation B. Die theologische Bedeutung der Aussage 1. Stellungnahme zur Eucharistielehre der Reformatoren 2. Theologische Deutung der Transsubstantiation	§ 5 Der heutige Stand der Frage 1. Das philosophische Problem 2. Konsequenzen auf religiöser Ebene
Zweiter Teil: Opfer und Herrenmahl	
VII. Die Eucharistie als Opfer A. Die geschichtlichen Grundlagen und die Problematik des Opfergedankens 1. Die Reformatoren 2. Das Zeugnis der Schrift und der Väter B. Der bleibende Sinngehalt 1. Die heutige Fragestellung 2. Der Versuch einer Antwort VIII. Messopfertheorie und Messopferpraxis A. Die Heiligen in der Messe B. ‚Die vielen Messen und das eine Opfer‘	Eucharistie als Opfer und Mahl § 6 Der Opfercharakter I. Luther II. Überlieferungsbefund III. Versuch einer Neuaneignung des Problems 1. Odo Casel Louis Boyuer 2. Die Einheit des Paradoxen

Wenn wir die Überschriften der Regensburger Vorlesung mit jener von Münster (und darin inkludiert jener von Freising) vergleichen, so ergibt sich daß bei allen Unterschieden, auf die wir gleich zu sprechen kommen, Ähnlichkeiten in der Grundstruktur ergeben, die gewissermaßen die Genese der Regensburger Vorlesung aus dem Münsteraner Vorläufer zeigen. In beiden Skripten stellt sich die grobe Abfolge der Themen wie folgt dar: Einleitung, Einsetzung der Eucharistie, Materielle Elemente der Eucharistie, Die Gestalt der Eucharistiefeier, Formelle Elemente der Eucharistie, Die Realpräsenz, dazu zunächst deren Biblische Grundlage, die Dogmengeschichte von den Vätern bis zum Umbruch im Mittelalter, die Reformatoren, Trient, sodann Eucharistie als Opfer und Mahl und schließlich eine aktuelle Anwendung.

Die prinzipielle Untergliederung in „die Ebene der communio …, die Ebene des Opfers und die Ebene der Realpräsenz“[2127] als Maßgabe für die Behandlung des Vorlesungsstoffes hatte das Münsteraner Skript noch neutral und unkommentiert vorgestellt. Die Regensburger Vorlesungsmitschrift kommentiert die Entwicklung der Behandlung des Stoffes nach dem Konzil von Trient negativ, wie wir weiter unten sehen werden.[2128]

Dies darf aber nicht dazu verleiten, hier eine zu große Übereinstimmung zu sehen, so als habe sich der Text im Prinzip nicht geändert. Obige Bemerkungen sollen nur als grob verifizierbar gelten, so wie es eben genügt, um beide Texte prinzipiell in eine kontinuierliche Denkentwicklung desselben „Autors“ zu stellen. Wir kommen nun nach dem Aufweis eines grob-gleichen identischen Ductus der behandelten Materie zu den Unterschieden, die aufgrund der Gliederung auffallen.

Bereits zum Münsteraner Text von 1963 hatten wir festgehalten, daß dieser zwar im Prinzip noch scholastisch gegliedert ist, wobei sich aber einige Schwerpunkte im Sinne einer „Verheutigung“ des zu behandelnden Stoffes, wie sie damals in der Luft lag, verschoben haben. Auffallend ist, daß der erste Abschnitt der Münsteraner Vorlesung noch allgemein von der „Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus“[2129] spricht, um dann in einem Unterpunkt die Schriftzeugnisse zu behandeln, während die Regensburger Vorlesung die Schrift selbst zum Hauptpunkt der Frage macht.

Der Regensburger Text nun meidet scholastische Fachbegriffe in den Überschriften, auch dann, wenn sie im Text selbst noch vorkommen. Die klassische Terminologie von Materie und Form der Vorlesungsmitschrift von 1963[2130] etwa wird durch die augustinische Formulierung „Zeichen und Worte“[2131] ersetzt. Auch verschwinden die Worte „materia proxima und materia remota aus den Überschriften. Allerdings bleiben einige scholastische Termini im Text der Vorlesungsmitschrift durchaus präsent. Insgesamt sind die Überschriften des Regensburger Textes mehr an der Hl. Schrift orientiert.

2127 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 7.

2128 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2129 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, Inhaltsverzeichnis.

2130 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, Inhaltsverzeichnis.

2131 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 19.

Als grundlegende Literatur zur Vorlesung wird angegeben:

> „M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, V, (München 1979–1982 2. Aufl.)
> Th. Klausner [sic!], Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965)
> M. Thurian, Die Eucharistie (Mainz-Stuttgart 1963)
> J. A. Jungmann, Die Messe im Gottesvolk (Freiburg 1970)“[2132]

Problemstand[2133]

Die Einleitung der Münsteraner Vorlesung hat sich von der scholastischen Einordnung der Eucharistie in den Gesamtzusammenhang der Sakramente der Kirche entfernt und stattdessen ihren österlichen Ursprung dargestellt [2134]

Die Regensburger Mitschrift bezeugt einen völlig anderen Zugang zur Vorlesung, und zwar indem der theologiegeschichtliche Hintergrund des 19. und 20. Jahrhunderts in bezug auf die Eucharistielehre umrissen wird. Dabei erscheint die Wiederentdeckung der Bedeutung der Eucharistie verortet in jene Bewegung, die bei beiden großen Konfessionen in Reaktion auf die Aufklärung feststellbar ist.[2135] Katholischerseits fokussiert man eben neben dem päpstlichen Anspruch und der Stellung der Gottesmutter im kirchlichen Leben „die eucharistische Frömmigkeit konzentriert … auf eucharistische Anbetung“.[2136]

Interessant ist eine Nebenbemerkung zum Thema der eucharistischen Anbetung, die Teilhard de Chardins Ansatz in positiver Weise würdigt:

> „Eucharistie (Hostie) als Sinnlegung der verklärten Materie. Er meint, die Evolution des Kosmos vollziehe sich in Richtung des verklärten Kosmos, Zeichen des dynamischen Eschaton, Zeichen des Anbruchs einer neuen Welt, kosmische Verheißung.“[2137]

Der Text verweist nun auf eine andere Bewegung, die er mit dem Eucharistischen Weltkongreß in München ausmacht: „Nicht mehr triumphale Anbetung, sondern statio orbis heißt

---

2132 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69.1.

2133 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

2134 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 1f.

2135 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

2136 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

2137 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

das neue dynamische Konzept von Eucharistie.“[2138] Dies sei ein Erbe der kirchlichen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts.[2139]

Das Skript verweist auch auf den hl. Papst Pius X. und sein Werk der Überwindung „jansenistische[r] Forderungen“[2140] im Hinblick auf den Hinzutritt zum Kommunionempfang.

Der Text kehrt dann aber wieder zur Entstehung der kirchlichen Bewegungen im frühen 20. Jahrhundert zurück, um diesen Punkt zu vertiefen. Diese hätten in ihrer Grundtendenz wieder eine ursprüngliche Einfachheit gesucht.[2141] Dies richtete sich gegen „ei[n] Übermaß an Verordnungen und Rubriken (siehe Gesetzeskult im Spätjudentum!)“[2142] im kirchlichen Leben. Die Konsequenz war eine Hinwendung zum „Symbol“ als „einfaches Zeichen“ oder auch „Grundsymbol“[2143]. Hier liegt wohl eine Erklärung für den gewandelten Sprachgebrauch der Gliederung des Skriptes selbst.

In dieser Zeit habe man sich bemüht, „über die starre römische Messe hinaus neue einfache Formen zu finden.“[2144] In diesem Zusammenhang nennt der Text die Vorstellung von „Liturgie als Mysteriendrama“[2145] und erwähnt in einem Zug die ökumenische Öffnung jener Zeit.

In dieser geistigen Situation macht die Mitschrift der Vorlesung nun prinzipiell zwei verschiedene Strömungen aus, die er wie folgt charakterisiert:

> „a) einmal die archaisierende, historisierende Tendenz: das Ursprüngliche stecke im Uralten. Romantik des Alten. Renaissance Gregor des Gr. …: Choral, Latein. Das Meßbuch von Bonn [sc. gemeint Urbanus Bomm, Anm. S.C.] bildet ein Musterbeispiel dafür (Deutsch sei nur beigegeben, eine Hinführung zum Latein). Man meint, es genüge, den Bezugspunkt zurückzuverlegen.
>
> b) Hier geht es nicht um Rekonstruktion des Alten, sondern um die Herstellung einer neuen Lebendigkeit: Drama des Glaubenden, Gespräch der Gemeinde mit Gott. Betont wird nicht mehr die statische Anbetungsfrömmigkeit, sondern die dynamische Feier der Gemeinde. Hier liege der Schwerpunkt. Die lebendige Beziehung Gott–Mensch, Dialog sei entscheidend.“[2146]

2138 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

2139 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

2140 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1.

2141 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

2142 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

2143 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2. Das Skript verweist hierbei ohne präzise Angaben auf Romano Guardini, Von heiligen Zeichen.

2144 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

2145 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

2146 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

Diese beiden Linien hätten sich zur Zeit des Eucharistischen Kongresses von München angenähert in der Vorstellung vom „[a]nbetende[n] pilgernde[n] Gottesvolk in der Eucharistie“.[2147] Die Orthodoxie wandte sich dann mit Blick auf die Autokephalie ekklesiologisch „gegen dieses weltumfassende Denken“,[2148] wodurch man neu gefragt habe nach dem Verhältnis von Lokal- und Universalkirche.[2149]

Der Text kommt nun auf das Konzil zu sprechen. Zunächst kommt eine sehr kurze Skizzierung der Intention des II. Vaticanums in liturgicis:

> „Das Konzil sieht Eucharistie als lebendige Feier des Herrenmahles. Weg vom Uralten, hin zum Ursprünglichen, Echten, Lebendigen.“[2150]

Bis hierhin ist der Text gut nachvollziehbar. In den folgenden Zeilen wird in starker Kürze relativ viel zusammengefaßt, wodurch nicht immer wirklich ersichtlich ist, welche Meinung der Professor hier favorisiert. Es schließt sich unmittelbar an die Beschreibung der Konzilsintention an:

> „Einwand: das allein tut's nicht! Die Übersetzung der alten lateinischen Texte genügt nicht; denn gerade dadurch wird ihre Fremdheit spürbar. Ebenso ist die liturgische Form nicht restlos glücklich, denn das Wesentliche tritt noch zu wenig in den Vordergrund. Eine Umwandlung ist notwendig. Radikale Experimente oder traditionsloses Zerpflücken der Liturgie (Gefahr der Zerstörung) können kaum eine echte Lösung bringen.
>
> Bouyer, ein Vorkämpfer der Erneuerung, sagt resigniert: Früher war die Liturgie tot, heute ist sie zusätzlich auch noch zersetzt.“[2151]

Eucharistie als Zeichen der Einheit[2152]

Im diesem Abschnitt dürfte dann eine eindeutigere Bewertung durch den Professor vorliegen. Hier wird die liturgietheologische Position der nachtridentinischen Epoche skizziert. In diesen Zeilen äußert sich die Kritik, daß man mit Blick auf die Eucharistie, obwohl die „Zeichen der Einheit und Ganzheit“[2153] sei, den Blick auf das Ganze verloren hatte: „Die Eucharistielehre zerfiel in drei selbstständige Traktate: Opfer – Anbetung – Mahl (commu-

---

2147 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2148 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2149 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2150 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2151 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2152 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2153 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

nio)“, wobei nur letzteres „voll als Sakrament anerkannt“[2154] wurde. Hierin sieht der Text „ein Musterbeispiel eines liturgischen Zerfalls“.[2155] da die „innere Einheit“[2156] der drei Gegebenheiten nicht mehr erkannt wurde. Die Meßliturgie sei reiner Opferakt „ohne Kommunion“[2157] gewesen, und die eucharistische Anbetung nahm „eine große Eigenbedeutung“[2158] an.

In den folgenden kommentierenden Zeilen wird wieder die Einheit zwischen Ekklesiologie und Eucharistie greifbar, wie sie uns schon oft bei Ratzinger begegnet war:

> „Anbetung ohne Kommunikation zwischen Gott und Mensch verliert ihren eigentlichen Sinn. Kirche ohne communio zerfällt. denn [sic!] gerade in ihr soll und muß sie sich ja verwirklichen.“[2159]

Interessant ist aber die Schlußbemerkung dieser Einleitung, die das geschilderte Problem dann doch eher als ein liturgietheologisches erkennen läßt, wenn es sicher auch Auswirkungen auf die Praxis hatte, wie der genannte Verzicht auf die Kommunionspendung und den Kommunionempfang in der Messe:

> „Diese theoretischen Ausführungen klingen sehr düster; faktisch war die Situation doch etwas besser, d.h. irgendwo war in der Kirche doch noch ein richtiges Eucharistieverständnis wach.“[2160]

Das Skript gibt an dieser Stelle folgende kommentierte Literaturangaben:

> „Schmaus Der Glaube der Kirche ^{2}1970 München S. 299 - 391
>
> Auer: Kleine katholische Dogmatik VI (Leitfaden für Vorlesung und Examen!)
>
> zu § 1: exegetische Literatur:
>
> | | |
> |---|---|
> | Jeremias: | Die Abendmahlsworte Jesu Gö ^{3}1960 (untersucht die als ursprünglich angesehene Mk-Fassung auf ipsissima vox Jesu) |
> | Schürmann: | Der Paschamahlbericht Lk 22,15-18 M 1953 |
> | | Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20 M 1955 |
> | | beide wurden zusammen vorgelegt: ‚Ursprung und Gestalt‘ Dü 1970, S. 71-196 |
> | Neuenzeit: | Das Herrenmahl M 1960 (untersucht 1 Kor) |
> | J. Betz: | Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter I (die griech. Väter) 1955 II (Realpräsenz nach dem NT) 1961 |
> | | (er [sic!] versucht vom systematischen Frageort auf die Texte des NT zurückzufragen) |
> | Schürmann: | Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen B. u. L. 1970 S. 29-41; 73-78 |
>
> Concilium 1968,12: exeget. Heft für Eucharistiefragen

[2154] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

[2155] Ebd.

[2156] Ebd.

[2157] Ebd.

[2158] Ebd.

[2159] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 4.

[2160] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 4.

Boyuer: Eucharistie Verl. Desclée 1968 (untersucht jüdische Tischliturgien, Theologie und Spiritualität des Kanons, den Gesamtprozeß seines geschichtlichen Werdens. [sic!]

R. Feneberg: Christliche Paschafeier und Abendmahl M 1971
(versucht vom Ostergedanken einen neuen Zugang zum Abendmahl zu finden)“[2161]

§ 1: Die Eucharistie in den Einsetzungsberichten

1. Die Texte[2162]

Bei der Vorstellung der vier relevanten Überlieferungstexte der verba testamenti geht der Text ein wenig ausführlicher als der von 1963 auf das Fehlen des Einsetzungsberichtes im Johannesevangelium ein, wobei er mit Verweis auf Bultmann und Cullmann zwei gegensätzliche Meinungen über Sakramentalität bei Johannes darstellt. Die Meinung von Letzterem wird ein wenig ausführlicher skizziert, wobei in bezug auf die Liturgik von besonderer Bedeutung folgende von Cullmann vertretende Position ist:

> „Joh 17 (das Hohepriesterliche Gebet) verweise in seiner klassischen Form der ἐυλογία, die der Form eines Hochgebetes entspricht, zentral auf die christliche Eucharistie,“[2163]

Die exegetische Behandlung der verba testamenti ist nochmals ausführlicher und detaillierter als im bereits gegenüber dem Freisinger Skript ausführlicheren von Münster.

Dabei geht das Skript sehr detailliert auf die exegetische Problematik der Lukas-Version des Einsetzungsberichtes ein und referiert u.a., aber vom Umfang her bevorzugt, auch die Meinung von Benoit,[2164]die wir hier als weiteres Beispiel der exegetischen Fundierung des Skripts dokumentieren:

> „Benoit: auch bei Mk und Mt haben wir dieses eschatologische Verheißungswort, nur steht es bei beiden ohne diesen Kontext des Berichtes der Einsetzungsworte. Lk empfindet es als unlogisch, daß nach der Gewährung des neuen Kelches, des neuen Weines, die Absage Jesu an das Essen und Trinken steht, daß Jesus erst neu trinken wird im Eschaton.
>
> Lk zieht das Verheißungswort vor und schafft (oder: findet vor!) ein paralleles Verzichtwort im Bezug auf das Essen und gewinnt eine neue Konstruktion, ein Ditychon [sic!], wie Benoit sagt: ‚das Essen und Trinken mit der Absage‘. Essen mit der Zusage,‘
>
> Das Ditychon [sic!] entspricht sehr typisch der lukanischen Theologie. Diese läuft darauf hinaus, die zu akute Eschatologie zu dämpfen und die Zeit der Kirche als das kommende Eschaton anzusehen. Diese Konstruktion wird hier durch die Dopplung erreicht, denn diese Dopplung bedeutet, daß neues und altes Pascha als zwei Größen einander gegenübergestellt sind und es ist klar gesagt; dies war das letzte alte Pascha, nun beginnt das neue Pascha, das neue Mahl, das ich mit euch halte.

2161 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 4.

2162 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 5.

2163 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 5.

2164 Es wird keine Literaturangabe gemacht. Das Skript bezieht sich wohl auf: P. Benoit, Die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung, in: ders., Exegese und Theologie. (KBANT), Düsseldorf 1969, 86-109.

Die Verzichtworte beziehen sich auf das alte Pascha, verweisen auf die Eucharistie, auf die neue Zeit und Wirklichkeit, die mit Jesus beginnt, so daß die eucharistischen Gaben als die schon präsente Antwort auf diese eschatologische Verzicht- und Verheißungsrede erscheint.

Die Lk-Konstruktion verschärft nicht die Eschatologie, sondern dämpft sie und verwandelt sie kirchlich. Die Eucharistie ist das schon eingetretene Eschaton. Die Zeit, da die Kirche mit ihrem Herrn zu Tische sitzt, ist das schon neue Essen des Herrn.“[2165]

Diese Meinung wurde auch deswegen ausführlich dokumentiert, weil sich zu ihr ein Kommentar des Professors erhalten hat:

„Das scheint Prof. Ratzinger sehr einleuchtend zu sein.

Lukas schuf ein kunstvolles Ditychon [sic!], indem zwei Mähler einander gegenüberstehen:

Der alte Bund, der als abgeschlossen betrachtet wird, der – nicht mehr offen – ins freie Eschaton verweist.

Die Lukas-Fassung hat einen ganz deutlichen eschatologischen Sinn. Es ist eine Lukas-Interpretation des eschatologischen Wortes mit der eucharistischen Realität.“[2166]

2. Der Rahmen der Abendmahlsworte[2167]

Inhaltlich ist dieser Abschnitt gegenüber dem Vorgängerskript von 1963 in Münster vollkommen überarbeitet, wenngleich sich auch nach wie vor identische Aussagen finden. Herausgefallen sind die Andeutungen über das Mahl im Orient.[2168] Wurde in jenem Skript auch als einziges unterscheidendes Merkmal zu den sonstigen Mahlgemeinschaften Jesu der verstärkte Fokus auf das Eschaton hervorgehoben, so finden wir nun mehrere Unterschiede aufgeführt. Dabei stellt das Skript durchaus noch das Abendmahl in die Kontinuität zu Jesu Mahlhalten während seines öffentlichen Auftretens. Die Unterschiede sind aber doch bezeichnend. Zunächst ist der Verweis auf das Kreuz:

„Allerdings zeigt sich auch beim letzten Mahl Jesu, wie überall, die merkwürdige Kehre, die sein Leben bestimmt, nämlich mitten im Fest die Verbindung mit ‚der Stunde Jesu‘, d.h. mit Jesu Tod. Israel nimmt an der festlichen Zusage Jesu Anstoß, somit ein Hinweis auf das Kreuz. So steht Jesus in der Theologie des Kreuzes, denn Gott stößt immer auf den Widerspruch des Menschen.“[2169]

Dann sagt der Text noch sehr deutlich:

„Das Abendmahl verkörpert einen etwas anderen Mahltypus als den sonst im Leben Jesu üblichen: dieses Mahl ist nicht öffentlich, sondern exklusiv mit dem Kreis der Zwölf.

2165 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 8.

2166 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, ?5f. 8f.

2167 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 9.

2168 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 12.

2169 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 9.

> Das Abendmahl ist also keine ‚Sündermahlzeit', sondern etwas Neues. Denn die Zwölf sind geheiligt in der Wahrheit (wirkliche Reinigung, nicht nach äußeren Riten).“[2170]

Des weiteren interpretiert der Text das Letzte Abendmahl im Kontext des prophetischen Zeichens im Alten Testament.[2171]

Von daher faßt der Text das Letzte Abendmahl und zieht Schlußfolgerungen für den Sakramentenbegriff:

> „Es [sc. das Letzte Abendmahl, Anm. S.C.] ist letzte Heilszusage und Heilsgewährung, paradoxerweise gekoppelt mit Todesprophetie und Todesgabe. Das Sakrament hat hier seine Wurzel; es ist nicht nur prophet. Zeichen, sondern zugleich echtes eschatologisches Geschehen.“[2172]

Das Letzte Abendmahl charakterisiert der Text mit Verweis auf die Beschränkung der Teilnehmer, den Charakter des Abschieds und seine Festlichkeit.[2173] Bei der Frage, ob es sich um ein Paschamahl gehandelt habe, tendiert das Skript zu einer solchen Sichtweise.[2174] Nachdem einige Argumente dafür vorgetragen wurden, formuliert der Text vorsichtig: „Ein enger Konnex zum Passahmahl [sic!] ist auf jeden Fall da.“[2175]

Kurz faßt das Skript – auch im Unterschied zum Text von 1963 – die Theologie des Pascha zusammen, was wir hier dokumentieren:

> „Die theologische Linie des Passahmahles:
> Fest der Befreiung (Israels aus Ägypten), Fest der Vergegenwärtigung der Geschichte Gottes mit den Menschen, Fest der Einheit des Volkes, der Volkwerdung, Fest der noch offenen Geschichte, Gebärde der Bitte, der Erwartung auf immer neue Befreiung; denn Bedrückung wird es immer geben. Und das Passahlamm ist das konkrete Zeichen dieses Festes.
> Ein Paradoxon: das tote Lamm wird zum Zeichen des Lebens, aus Opfer kommt Leben.“[2176]

2170 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 10.

2171 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 10. .

2172 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 10.

2173 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 10.

2174 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 11. Angeführt wird hier als Literatur: H. Haag, Vom alten zum neuen Passah, Stuttgart 1971 und verwiesen wird auf A. Jaubert.

2175 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 11.

2176 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 11f.

3. Abendmahlshandlung und Abendmahlsworte[2177]

Im folgenden behandelt die Vorlesungsmitschrift die Bedeutung der verba testamenti. Während die Behandlung im Skript von 1963 unmittelbar am Wortsinn ansetzt, verweist der nun zu untersuchende Text zunächst auf die Parallele von Deuteworten im Judentum, die Passah-Aggada.[2178] In den Deuteworten sieht er zu ihr Ähnlichkeiten, aber auch neue Aussagen. Von daher interpretiert er den Rahmen von Jesu Mahl wie folgt:

> „Herstellung der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen untereinander;
> Festmahl Gottes mit den Menschen, Teilhabe an der ‚basileia tou theou'"[2179]

und dies im Zusammenhang einer „Todesankündigung", die „zugleich eine Heilszusage"[2180] ist.

Die beiden in der Hl. Schrift bezeugten Traditionen der verba testamenti selbst behandelt das Skript mit von jenem von 1963 verschiedenen Akzenten, wobei die Gegensätzlichkeit alttestamentlicher Theologie, die sich in der jeweiligen Textüberlieferung niedergeschlagen hat, an dieser Stelle nun stark herausgearbeitet wird. Das Vorgängerskript hatte hier eher eine einheitliche Interpretation auf der Linie der der kultischen Sprache,[2181] der Bundestheologie[2182] und des Gottesknechtsgedankens[2183] geboten.

Dabei ist aber nur neu, daß der Regensburger Text die sich in den beiden Varianten zeigende Gegensätzlichkeit von alttestamentarischer Kultbejahung und Kultkritik an dieser Stelle bringt.[2184]

Inhaltlich hatte das Skript von 1963 diese Gedanken, wie wir mehrfach bemerkt haben, auch ausgearbeitet,[2185] aber erst am Ende der Vorlesung, wo es um den Opferbegriff ging.

2177 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 12.

2178 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 12. Als Literatur wird dabei verwiesen auf R. Geis, Passah-Haggada, 1954.

2179 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 12.

2180 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 13.

2181 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 13.

2182 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 14-16.

2183 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 16.

2184 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 13.

2185 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 124-129.

Das Skript von Regensburg bezeugt die offensichtliche Bemühung, die zuvor beschworene Einheit von Opfer und Sakrament bereits in einer von Anfang an einheitlichen Interpretation der verba testamenti zu verankern.

Wir dokumentieren noch die Gegenüberstellung der Wortüberlieferung und deren Interpretation, wie der Text sie nun hier vornimmt[2186]:

„soma, Haima, täs diathäkäs [sic!] (Blut des Neuen Bundes) Theologischer Gehalt: In der Gegenüberstellung von σομα und αιμα steckt viel alttestamentliche Theologie, diese Begriffe stehen in der klassischen israelitischen Opfersprache. Von daher Betonung der alten Opfertheologie (haima täs diathäkäs Ex24) Bundesopfertypus vom Sinai wird somit ins NT aufgenommen; der Kern der atl. Kulttheologie wurde ins NT übernommen. Der neue Bundesschluß wird somit als ein Ereignis gleichen Ranges wie der Bundesschluß vom Sinai gesehen.“[2187]	„soma, kainä diathäkä en to haimati mon [sic!] (neuer Bund in meinem Blut) Hier ist ein anderer Akzent gesetzt. diathäkä kainä (Jer 31,31) spricht von einem neuen Bund, in dem Gott sein Gesetz direkt ins Herz des Menschen schreibt. Das AT, der Bund des Versagens, wird durch das NT abgelöst, etwas Neues beginnt. In dieser Formulierung hat die ganze prophet. Kult- und Gesetzeskritik des Ats Aufnahme gefunden (die Kritik am Ausweichen vor dem Bund ins Gesetz). Von dieser prophetischen Linie der Kultkritik her wird der Neue Bund als entscheidender neuer Ansatz verstanden.“[2188]

Im folgenden weist das Skript auf verbindende Punkte beider Überlieferungsvarianten hin, indem das Blut in beiden bezeugt sei, wodurch auch die Variante von Lukas/Paulus „über Jeremias hinaus[ginge]“.[2189] Die Propheten intendierten „auch ihrerseits den Kult nicht auf[zu]heben, sondern den entleerten Kult [zu] füllen.“[2190]

Schließlich sei in beiden Varianten durch das Wort ‚für‘ die Gottesknechtstheologie zugrundegelegt.[2191] Dies hatte bereits der Text von 1963 herausgestellt. Das neue Skript bietet aber wiederum eine einheitlichere Behandlung, insofern jene Punkte, die das alte Skript nur beim Opfer behandelte hatte,[2192] nun wieder vorgezogen werden.

2186 Die Gegenüberstellung findet sich so im Text. Zu ihrer besseren Darstellung haben wir darüber hinaus die Form einer Tabelle gewählt.

2187 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 13.

2188 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 13.

2189 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14.

2190 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14.

2191 Vgl. ebd.

2192 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

Inhaltlich verweist der Text der Vorlesungsmitschrift wie auch jener des Skriptes von 1963 auf die Zeit des babylonischen Exils, um den Gottesknechtsgedanken zu verorten. Das Resümee lautet:

> „Jesus tritt in diese Martyriumstheologie [sic!], er ist das neue Bundesopfer: die totale Selbsthingabe.
> Hier treffen sich Mt+Mk und Lk+Paulus.
> Jesus erfüllt das israelitische Opferdenken (Sinai) und das Gottesknechtdenken [sic!]. Das wahre Sinaiopfer ist der Gottesknecht, der sich hingibt.“[2193]

Auf die Interpretation des „hyper pollon“ geht der Text wiederum nur kurz ein. Die Interpretation lautet „für alle“.[2194]

Nebenbei sei bemerkt, daß das Regensburger Skript die Behandlung des Wiederholungsbefehls jener des eschatologischen Verzichtswortes vorzieht.[2195] Die inhaltliche Behandlung des Anamnesis Begriffes auf dem Kontext der durch Lietzmann aufgeworfenen Kontroverse[2196] erfolgt der Sache nach identisch wie im Skript von 1963.[2197]

Bei der Behandlung des eschatologischen Verzichtswortes verweist der Text der Vorlesungsmitschrift auf neue Literatur und darunter auf die Untersuchung von Lohse.[2198] Die Auseinandersetzung mit dessen Position fügt das Regensburger Skript dann auch dem Inhalt des Textes von 1963[2199] hinzu, der die Kontroverse zwischen Lietzmann und J. Jeremias skizziert hatte. Dabei bewegte sich das Ergebnis der kurzen Untersuchung auf der Bedeutung des eschatologischen Aspektes auch für die Eucharistiefeier und der Schärfung des Problembewußtseins, ob es sich bei ihr eher um „um die Memoria des Vergangenen“ oder um „Vorblick auf das Kommende“[2200] handele und welche Konsequenzen des auf existentieller Ebene für das Leben des Christen habe.

2193 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14.

2194 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14.

2195 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 15-17.

2196 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 15-17.

2197 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 19-22.

2198 B. Lohse, Das Paschafest der Quartadecimaner, Gütersloh 1953 und Huber, Passah und Ostern, Berlin 1969. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 17.

2199 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 17-19.

2200 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 19.

Die Interpretation von Lohse geht von den unterschiedlichen Osterzeitpunkten aus, die dann ja auch zum Osterfeststreit geführt haben. Dabei faßt unser Skript von 1971/72 Lohses Ergebnis wie folgt kommentierend zusammen:

> „Das Passah-Fasten ist nicht christologisch zu verstehen (also nicht Trauer über Jesu Tod), sondern im Hinblick auf Israel; man fastet stellvertretend für Israel.
>
> Ex 12 liest man mit Blick auf die endgültige Befreiung.
>
> Die Eucharistie ist folgerichtig kein christologisches, sakramentales, sondern ein rein eschatologisches Mahl.
>
> Von daher sei es konsequent, wenn die Kleinasiaten Ostern am jüdischen Festkalender orientieren und am 14. Nisan feiern (dem Tag des Passahfestes).
>
> Lohse meint mit seiner Deutung den ursprünglichen Oster- und Eucharistietyp gefunden zu haben.
>
> Manches an seiner These ist richtig gesehen, im Ganzen aber ist sie nicht haltbar.
>
> Eucharistiefeier ist nämlich wesentlich vom Wissen um die Präsenz des Herrn geprägt, also immer christologisch und sakramental.
>
> Allerdings ist es Lohses Verdienst verschiedene Akzentuierungen des Osterverständnisses ins Bewußtsein gehoben zu haben.
>
> Zum Herrenmahl gehören eben immer drei Gesichtspunkte:
>
> a) Rückbezug in die Heilsgeschichte, also Rückverweis auf das schon geschehene Heilswirken Gottes,
>
> b) Präsenz des Herrn,
>
> c) Hoffnung auf das Kommende, das Eschaton.
>
> Das Abendmahl darf kein geschlossener Kult sein, sondern muß die ganze Kirchen- und Lebensordnung bestimmen.“[2201]

Die kommentierende Deutung der Antiphon „O sacrum convivium“, die sich bislang in allen von uns behandelten Skripten der Eucharistievorlesungen Joseph Ratzingers fand[2202], wird 1971/72 nicht mehr erwähnt.

§ 2 ZEICHEN UND WORTE DES EUCHARISTISCHEN SAKRAMENTS:

1. ZEICHEN (eucharistische Elemente):[2203]

Die Mitschrift der Vorlesung gibt folgende Literatur an:

> „Diverse Lexikonartikel
>
> RAC, O. Michel [sic!, gemeint Michael, Anm. S.C.] Azyma, I, 1056-62 Brot und Brotbrechen, Jungmann, Missarum Sollemnia II.“[2204]

2201 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 18f.

2202 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23.

2203 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

2204 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

Wie die Vorlesungsmitschrift von 1963[2205] so beginnt auch der Regensburger Text mit einer kleinen Apologie des sakramentalen Zeichens. Beide Texte grenzen sich dabei von kasuistisch-rubrizistischem Denken ab. Erfolgte die Begründung der Notwendigkeit des sakramentalen Zeichens aber im früheren Text hauptsächlich über die Bedeutung des Konkreten im Glauben des Menschen und im kirchlichen Leben, so ist sie im Skript von 1971/72 interessanterweise rein inkarnationstheologisch, was kurz dokumentiert sein soll:

> „[A]ndererseits muß die Kirche, wenn sie die Inkarnation ernst nimmt, auch Äußerliches beachten. Bei uns ist seit Descartes eine Trennung von Materie und Geist vollzogen. Das Christentum aber lebt in der Einheit der Wirklichkeit. Der Glaube ist nicht allein Sache des Wortes, des Geistes. (Das Wort ist Fleisch geworden.) *Sakramente, besonders die Eucharistie, sind Zeichen dieser inneren Einheit.* Sie stehen darum im Zentrum christlicher Glaubensverwirklichung: Betonung der Gesamtheit der Wirklichkeit (Glaube an eine positive Schöpfung, also keine Materiefeindlichkeit – Inkarnation!)
>
> Von daher wird die Materie zum Ausdruck, zur Aussage einer geistigen Wirklichkeit. So sehr ein Wegrücken von engstirniger Kasuistik berechtigt ist, gilt doch ein Ernstnehmen der Materie.“[2206]

a) Brot als eucharistisches Element:[2207]

Den Symbolwert des Brotes und die damit verbundenen Fragen, ob gesäuertes oder ungesäuertes zu verwenden sei, behandelt unsere Vorlesungsmitschrift in ihrem theologiegeschichtlichen Teil im Rahmen der Darstellung jener von 1963. Insgesamt fällt aber die sehr viel straffere Darstellungsweise gegenüber der früheren Fassung auf.

Inhaltlich war beispielsweise im Skript von 1963 im Teil der lehrhaften Ausführungen, nicht jedoch in der Zusammenfassung, sehr der dynamische Aspekt der Liturgie aufgrund der Aussage des Zeichens Brot betont worden.[2208] Dieser fehlt nun nicht ganz, er ist präsent in der Aussage über die augustinische Eucharistielehre: „Eucharistie selbst ist ein Prozeß der Vereinigung.“[2209] Aber die eindeutige Stoßrichtung ist er nicht mehr. Vielleicht hängt dies zusammen mit der Charakterisierung der beiden gegensätzlichen Bewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der Situation nach dem Konzil. Es hat den Anschein, als sei letztere für Ratzinger zu dynamisch geworden.[2210]

2205 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 25.

2206 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

2207 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

2208 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 28f.

2209 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 20.

2210 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2f.

Auch wenn die Zusammenfassung im jüngeren Text wesentlich kürzer ist, so bewegt sie sich trotz unterschiedlicher Nuancen auf denselben Linien wie 1963, indem besonders „die innere Einheit von Schöpfung und Bund“[2211] betont wird. Zum Vergleich seien einzelne Sätze des (langen) zusammenfassenden Teils des früheren Skriptes der (kurzen, fast stichwortartigen) Zusammenfassung von 1971/72 gegenübergestellt:

Skript 72 SS 1963 (Münster)	Skript 88 WS 1971/72 (Regensburg)
„Diese Gaben sind zeichenhaft zusammenfassend e r Ausdruck der Schopfung [sic!] überhaupt, die in ihnen zu uns kommt, sich uns gibt; sie sind Ausdruck ihrer Mühsal wie ihrer Herrlichkeit. Über jedem Mahl liegt irgendwie die Einladung zur G em e i n s c h a f t, zur Freude und zum Frieden. Es bedeutet Kommunikation der Menschen miteinander, lädt sie zur Fröhlichkeit ein und gewährt zugleich die Anwesenheit des Schöpfergottes, der sich in seinen guten Gaben den Menschen gewährt.“[2212]	„1) Im Brot wird eine Schöpfungssymbolik sichtbar: das Miteinander von Menschen, menschliches Tun mit dem Schöpfer wird im Brot ausgedrückt.“[2213]
„Das, was an menschlicher Symbolik schon das [sic!, gemeint ‚da‘, Anm. S.C.] ist, führt in das Christusgeheimnis. Die Symbolik des Mahl e s wird zum Ausdruck des Friedens, der Christus für und [sic!] geworden ist“[2214].	„2) Durch die Christologie erfährt dieses Zeichen eine noch tiefere Füllung und wird so zu einer Symbolik der Kommunikation und des Friedens. Dieses Symbol gilt es in Kirchen- und Lebensordnungen zu realisieren.“[2215]
„Wir sahen, dass die Symbolik der Schöpfung hier zu einem Teil der Christussymbolik wird, und dürfen weiter sagen, dass die Eucharistie, die diese Einheit von Schöpfung und Christusgeheimnis realisiert, damit zugleich eine Aussage ist über die Einheit von Schöpfung und Bund. Der Gott, der, Mensch geworden. am Kreuz für uns sterben wollte, ist n i c h t die N e g a t i o n der Schöpfung, die uns zu düsterer Askese ruft, sondern der, der uns die kostbare Gabe der Schöpfung, der Hoffnung und der F r e u d e schenkt.“[2216]	„3) So birgt die Eucharistie die innere Einheit von Schöpfung und Bund, von natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Jesus bringt sein Ja zur Schöpfung. Schöpfer- und Erlösergott sind eine Einheit.“[2217]
„Wir müssen uns klar machen, was es heisst, daß hier das Geheimnis des Kreuzes v e r w a n d e l t ist	„4) In Christus ist uns die festliche Freude der neuen Schöpfung angeboten. Mit Christus ist aber

2211 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 23. neu Wörtlich auch in Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

2212 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 29f.

2213 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

2214 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

2215 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

2216 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

2217 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

in die festliche Mahlgemeinschaft mit dem Herrn, dass wir die Gegenwart des Kreuzes nicht in der Weise eines Totengedächtnisses oder einer Trauerfeier begehen, sondern in der Weise eines festlichen Mahles, das der Auferstandene mit uns hält. Die lype (Trauer) wird immer wieder in die chara (Freude) der Mahlgemeinschaft verwandelt.“[2218]	auch ein Maßstab gesetzt: das Ja zur Schöpfung ist nur durch die Krisis und die Kritik des Kreuzes möglich.“[2219]

Der Grundductus der Deutung der Brotsymbolik ist in beiden Texten gleich: Von der allgemein-menschlichen Symbolik von Brot und Mahl über Christus und seinen Frieden zu einer Aussage über das Zueinander von Schöpfung und Erlösung und zum Schluß der Blick auf die Hermeneutik des Kreuzes.

Im letzten Punkt unterscheiden sich die beiden Texte dann am meisten. Während der frühere Text das Kreuz in seiner verwandelten Realität sieht, wo sein Schrecken ersetzt ist durch die Freude der Mahlgemeinschaft mit Gott, ist es im jüngeren Text anders. Hier ist das Kreuz selbst zum Maßstab geworden, wie das „Ja zur Schöpfung“[2220] zu verstehen sei. An der prinzipiellen Zuordnung von Schöpfung und Bund im Christusgeheimnis ändert dies natürlich nichts, aber der Akzent liegt nicht mehr auf der in Freude aufgelösten Trauer, sondern rückt die Präsenz des Kreuzes als Maßstab der Lektüre der erlösten Schöpfung in den Mittelpunkt.

b) Wein – die festliche Gabe[2221]

Die Behandlung der Weinsymbolik ist im vorliegenden Text gegenüber jenem von 1963 überarbeitet und durch einige exegetische Bemerkungen bereichert worden. In der älteren Fassung war die Bewegung der Aquarier von der asketischen Seite gekennzeichnet worden als Ausdruck „einer extrem verstandenen theologia crucis“[2222], wobei die innere Zuordnung von Schöpfung und Bund zerrissen wurde. Nun verweist das Regensburger Skript auf zwei Gruppen von Texten im NT. Für die erste Gruppe wird auf zwei Stellen aus dem Hebräer-

[2218] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

[2219] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

[2220] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

[2221] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

[2222] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 31.

brief verwiesen (Heb 10,18ff und 13,9ff). Hier würde angespielt auf „die Abscheu der Juden gegen Blut“.[2223]

Für eine zweite Textgruppe stehen Joh 19,34ff (Verweis auf Zach 12,10) und 1 Joh 5,6-8. Erstere Stelle schildere „[d]as Kreuzesgeschehen als Einsetzung des neuen Sakramentes (Eucharistie, Taufe)“.[2224] Letztere sei gegen die Gnosis gerichtet. Der Text kommentiert wieder inkarnationstheologisch: „Die Inkarnation wird hier nicht ernst genommen.“[2225]

Die Deutung der Beimischung des Wassers ist kürzer als früher. Hatte das Skript von 1963 noch auf die diesen Brauch betreffende und christologisch begründete Entscheidung des Tridentinums verwiesen[2226], um dann auf die ekklesiologische Interpretation einzugehen, führt der Text von 1971/72 nur noch letztere an.

Hier findet sich ein weiterer kommentierter Buchhinweis: „J.J. von Allmen, Ökumene im Herrenmahl, Kassel 1968. Dieses Buch wurde von Prof. Ratzinger sehr empfohlen.“[2227]

Im Anschluß fügt die Vorlesungsmitschrift einen gegenüber dem Skript von 1963 neuen Punkt ein, den er mit „Freiheit und Bindung von Liturgie“[2228] charakterisiert und der sich mit der Verbindlichkeit von Brot und Wein als „typische[r] Gaben des Mittelmeerraumes“[2229] für die Messe beschäftigt. Dabei hat der Professor für die Verbindlichkeit argumentiert, wobei er in gegenteiligen Versuchen „neognostisch[e] Tendenzen“[2230] für möglich hält. Der Text vermerkt dabei wieder das inkarnationstheologische Argument: „Die Frage ist nur – so Ratzinger – ob dabei die Inkarnation noch ernst genommen wird.“[2231]

Als zweiten Punkt verweist der Text darauf, daß „[d]em Gastgeber“, also Christus, „die Bestimmung der Gaben zu[komme].“[2232]

2223 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

2224 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

2225 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

2226 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 31.

2227 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

2228 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25.

2229 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25.

2230 Ebd.

2231 Ebd.

2232 Ebd.

Im letzten Argument verbinden sich nun inkarnationstheologischer und ekklesiologischer Ansatz. Diese längeren Gedanken seien zur Gänze dokumentiert:

> „In diesen schlichten Gaben kommt Geschichtlichkeit und Universalität zum Ausdruck. Geschichtlichkeit meint Bindung an bestimmte partielle Gegebenheiten.
>
> Ist das nicht ein Widerspruch zu Universalität?
>
> Wie ist eine Verbindung dieser beiden Begriffe möglich?
>
> Zunächst zu Geschichtlichkeit:
>
> Jesus war ein Jude (Skandalum der Bevorzugung Israels). Jesus war natürlich vom Judentum, von seiner Zeit, seiner Umwelt geprägt und beeinflußt. Diese Geschichtlichkeit steht im Gegensatz zu einer rein theoretischen Universalität. Die Inkarnation ist ernst zu nehmen. Reine Pneumatologie ist zu wenig, geht am Spezifischen des Christentums vorbei. Hinwendung zu Christus ist Hinwendung zum Juden Jesus.
>
> Aber gerade dieser Jude wird Zeichen des Universalismus; denn er ist für alle, die sich ihm zuwenden ein Skandalum. Den Juden, weil er ihrer Privilegierung ein Ende macht, den anderen, weil er die Nachfolge für sich, den Juden, fordert. Von allen verlangt er eine Ent-Eignung, ein Herausgehen aus sich selbst und ein Hineingehen in diesen Jesus.
>
> Darum ist Eucharistie überall die gleiche Feier des Herrenmahles, der gemeinsame Tisch des Herrn. Von hierher ist die rechte Einschätzung der eucharistischen Zeichen möglich. Sie sollen Zeichen der Einheit sein. Dieser konkrete Tisch ist universal, der gleiche auf der ganzen Welt, der gleiche, der er vor zweitausend Jahren war.
>
> Von hier aus ein kurzer Rückblick auf die Aussagen unter Punkt a), die besage, daß eine dogmatische Regelung der eucharistischen Zeichen nicht vorliege. Diese Zeichen sind eine alte Gewohnheit der Christenheit, die Zentrales zum Ausdruck bringen: das Eingeladensein der ganzen Menschheit zu dem einen Tisch, dem einen Mahl des Herrn. Zerstörung dieser Einheit bewirkt Zerstörung der gesamten kirchlichen Kommunikation. Demnach könnten diese Zeichen nur von der gesamten Christenheit geändert werden (nicht von Rom allein).“[2233]

II. Die Gestalt der Eucharistiefeier[2234]

Während das Skript von 1963 fast direkt in medias res geht und feststellt, daß man traditionellerweise bei der Eucharistie „k e i n e m a t e r i a p r o x i m a“[2235] kenne, schaltet die Mitschrift von 1971/72 einen Gedanken davor, den wir im Gesamtzusammenhang zitieren wollen:

> „Die Gestaltung der Eucharistiefeier ist nicht Sache der traditionellen Dogmatik. Diese Dogmatik war zudem erschreckend aliturgisch [sic!]. Sie war statisch ontologisch, nicht lebendig dynamisch geprägt. Die aus dem Hellenismus übernommenen Begriffe versuchte sie unbesehen der Eucharistie überzustülpen. Diese Begriffe wurden dem Gottesdienst nur sehr wenig gerecht, denn Gottesdienst meint Gedächtnisfeier voll innerer Dynamik (Zeichen und Wort), Man hatte mit den alten Begriffen nur Bruchstücke in der Hand.“[2236]

[2233] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25f.

[2234] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 27.

[2235] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

[2236] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 27.

Erst nach dieser prinzipiellen Kritik kommt die Frage nach dem im klassischen Konzept fehlenden Element.[2237] Dabei vermittelt das ältere Skript von 1963 didaktisch besser, um welche Frage es bei dem fehlenden Element, der materia proxima, geht. Es spricht von „die Elemente ergänzende und das Sakrament gestaltende actio“ und von „Feierzusammenhang“.[2238] Im Regensburger Skript hingegen ist nur von „innere[r] actio“ und „lebendige[m] Geschehen“[2239] die Rede.

Bei den Folgen dieser Festlegung von Seiten der traditionellen systematischen Theologie nennt das ältere Skript, die Betrachtung habe „sich hier einseitig auf die ontologische Seite verlagert.“[2240] Der neuere Text spricht von einer Blickverengung „auf die statischen Elemente“ und „einer ausgeprägten Anbetungslehre.“[2241]

Nun schildert der Text die Grundzüge der Kontroverse um die Grundgestalt der Messe, wobei die Positionen eigentlich nur skizziert werden. Zu Guardini finden wir statt einer präzisen Fassung seiner These nur: „Das Abendmahl der Urkirche wurde zum Maßstab genommen.“[2242]

Neu ist allerdings, wie ausführlich in einer so zur Kürze neigenden Mitschrift die Position Jungmanns dargestellt wird, was hier vollständig festgehalten werden soll:

> „Die entscheidende Anregung kam von J. A. Jungmann. Er wandte sich gegen die Einseitigkeit der ahistorischen [sic!] liturgischen Entwicklung.
>
> Jungmann ging von den ältesten Liturgien aus und stellte dabei fest: Anfangs gab es ein deutliches Übergewicht des Wortes gegenüber der Mahlhandlung. Dies kommt schon im Namen ‚eucharistia‘ zum Ausdruck, d.h. in der Betonung der Dank-Sagung [sic!]. Sie gewann gleich zu Anfang ein Übergewicht, das Tischgebet war länger als das eigentliche Mahl. Die Anamnese war so prägend, daß das Ganze vom Wort, nicht von den Gaben und der Mahlhandlung her benannt wurde. Die Gaben werden irgendwie sekundär, vom Wort der Danksagung her geprägt, ja geradezu logisiert.
>
> Wie sieht dann die Relation Wort – Mahl aus?
>
> Das Wort ist eine Weise des Opfers, in ihm wird die Welt vor Gott getragen. Zum Wort gehört das Opfer, die Vertikale zum Mahl die Gemeinschaft, sprich Horizontale. Aber beides gehört zusammen.“[2243]

2237 Vgl. ebd.

2238 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

2239 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 27.

2240 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 32.

2241 Ebd. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 27.

2242 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 28.

2243 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 28.

Nun stellt sich das Skript auch erstmals einem Einwand, ob in dieser sehr frühen Abwendung vom Mahl „von Anfang an ein Abfall“[2244] vorläge und Lietzmann recht habe, „wenn er sagt, bei Jesus war es ein Mahl, in der Kirche ist es die Messe“.[2245]

Als Antwort folgt die Erwiderung Schürmanns auf Lietzmann, die auch der Text von 1963 als Weiterentwicklung der Fragestellung präsentiert. Einige Details werden dabei ergänzt bzw. präzisiert:

Zum letzten Abendmahl hatte bereits der Text von 1963 bemerkt, daß dessen Gestalt noch so verwoben war mit der Liturgie des Alten Bundes, daß sie allein noch nicht christlich normierend sein konnte.[2246] Das neuere Skript ergänzt, daß dies spezifisch Christliche von Tod- und Auferstehung her bestimmt werden müsse:

> „Allerdings war dies [sc. das Abendmahl selbst, Anm. S.C.] die Form noch vor Kreuz und Auferstehung, vor der Trennung vom Judentum. So konnte diese Form also nicht endgültig, normierend sein. In diesem ursprünglichen Mahl wird zwar der Grund für die Kirche gelegt. Ihre Ausprägung fehlte aber noch. Die spätere liturgische Form kann also nicht streng vom Abendmahl her geprägt sein, sie muß Kreuz und Auferstehung erst noch aufnehmen.“[2247]

Zur Frage der apostolischen Eucharistie hatte der Text von 1963 einfach die Meinung Schürmanns referiert, diese sei„ die F o r t s e t z u n g der alltäglichen T i s c h g e m e i n s c h a f t mit seinen Jüngern“[2248] unter Hinzufügung der beiden eucharistischen Handlungen,[2249] wodurch sich eine „Verselbständigung [sic!] gegenüber dem Abendmahl“[2250] ergeben hätte.

Der neuere Text wird hier differenzierter, indem er sich mit Schürmanns These auseinandersetzt. Wir dokumentieren den Textabschnitt, weil hier wieder ausdrücklich auf Ratzinger verwiesen wird:

> „Es besteht aber doch wohl ein Unterschied zwischen dem alltäglichen Essen mit Jesus und dem Abendmahl.
>
> Man kann also die Eucharistie weder direkt vom letzten Abendmahl noch vom täglichen Essen mit Jesus herleiten. Wo soll man es [sic!] aber sonst ableiten?

2244 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 29.

2245 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 29.

2246 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 35.

2247 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 29.

2248 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 36.

2249 Vgl. ebd.

2250 Ebd.

> Als Ansatzpunkt nennt Professor Ratzinger den christlichen Sonntag. Dieser erste Tag der Woche ist im christlichen Verständnis der Tag der Auferstehung, der Tag der neuen Schöpfung, des Anbruchs der Eschatologie – aber als 1. [sic!] Tag auch ein Tag der Schöpfung.
>
> Von hier her wird das Verständnis der Eucharistiefeier mitgeprägt. Das neue Essen ist ein Dankopfer an den Schöpfergott, aber auch Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, Teilhabe an der neuen Schöpfung, am Festmahl Gottes.“[2251]

Die Beschreibung der nachapostolischen Eucharistie verläuft auf derselben Linie wie im Text von 1963: Loslösung der Agape wegen Mißbräuchen, Wortliturgie als stärkeres Element, Stilisierung des Mahles, die Bedeutung von Joh 17 für die frühkirchliche Eucharistieauffassung.[2252]

Das Skript fügt der Darstellung über die Entwicklung der Eucharistiegestalt zwei Zusatzbemerkungen bei. Die erste behandelt nochmals den Vorwurf, aus der Eucharistie sei entgegen der ursprünglichen Absicht Jesu „eine verkultete (AT!) Veranstaltung geworden“.[2253] Dieser Einwand wird im wesentlichen mit Blick auf die schon zuvor genannte Notwendigkeit beantwortet, „Tod und Auferstehung des Herrn in die Eucharistiefeier ein[zubeziehen)“.[2254] Dabei wird auf die Warnung von J.J. von Allmens vor der „Gefahr der Romantisierung der Mahlfeier“[2255] verwiesen, und es werden kurze Überlegungen zu einer Erneuerung der Agape angestellt. Bisherige Versuche seien dabei nicht überzeugend gewesen.[2256]

Die zweite Ergänzung ist eine kontroverstheologische. Übrigens hatte auch das Skript von 1963 diesen Punkt mit Blick auf die evangelische Konfession beschlossen, allerdings mehr unter dem Aspekt möglicher Zugänge zum Opferbegriff: „Die Eucharistie ist Opfer in der Weise der eucharistia.“[2257]

Nun aber ergibt sich ein anderer Schwerpunkt. Das Skript bemerkt, daß „[d]ie Reformation trennte Tag des Herrn und Mahl des Herrn“[2258] und zwar als Reaktion auf die im katholi-

---

2251 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 30.

2252 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 36-40 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 31f.

2253 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 32.

2254 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 33.

2255 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 33.

2256 Vgl. ebd.

2257 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 39.

2258 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 33.

schen Bereich üblichen Messen ohne Kommunionempfang. Wir dokumentieren den Gedankengang, weil der Text sich hier am Ende ausdrücklich wieder auf Ratzinger bezieht:

„Will die Messe als Eucharistie gefeiert sein, müssen alle zur Kommunion gehen. Aber aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen können das nicht alle. Was nun?

Um des Prinzips willen ist man bereit, Meßfeier und Sonntag zu trennen, das heißt, wenn nicht alle jeden Sonntag zur Kommunion gehen können, dürfen eben nicht jeden Sonntag Eucharistiefeiern stattfinden. Die totale Abschaffung der Meßfeier war aber aus pastoralen Gesichtspunkten nicht möglich, denn die Messe war ja neu als eigentlicher gemeindebildender Faktor erkannt worden. Man versuchte nun eine Erziehung auf den Kommunionempfang hin zu betreiben. Dieser Versuch scheiterte. Folge: tatsächliche Trennug von Sonntag und Eucharistiefeier. Die Eucharistiefeier, als Zentrum der Gemeinde erkannt, wurde eine Seltenheit.

Folge: Zerfall der Kirche. Das Zentrale der Kriche [sic!]wird nicht mehr realisierbar.

Heute zieht die Reformation Bilanz, man bemüht sich neu um die Verbindung von Sonntag und Eucharistiefeier.

Der Sonntag ist also – so Ratzinger – kein Tag für pastorale Experimente, sondern eine Vorgegebenheit, Tag der Auferstehung, des Freudenmahles. Denn der Tisch der Einheit wird von Gott gedeckt. Die Einladung ist da, gesetzt. Von daher sind die heutigen Experimente pastoraler Art zur Gestaltung des Sonntags (z. B. Wortgottesdienst) mit größter Vorsicht zu genießen. Denn hier liegt ein wesentlicher Ort der Realisierung des Christentums.“[2259]

II. [sic!][2260] Die sakramentale Form oder das Eucharistische Hochgebet[2261]

Als zum Teil kommentierte Literaturangaben führt die Vorlesungsmitschrift an:

„Artikel aus dem RAC (Stuiber, Eulogia; Laager, Epikäsis [sic!, gemeint: Epiklese, Anm. S.C.])

Luis [sic!] Bouyer, Ökumene im Herrenmahl

O Casel, Das christliche Opfermysterium (Hochgebet)

Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. II, Graz 1968

Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965 (sehr knapp und gut)

Jungmann, Messe im Gottesvolk, Freiburg 1971

Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebetes, Rgbg 1969“[2262]

1. Die kirchliche Lehre und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund:[2263]

Der Text der Vorlesungsmitschrift verweist auf die Festlegungen des Konzils von Florenz und kommentiert:

„Diese Betonung der Herrenworte war einerseits eine gute Tradition (Gedenken Jesu und seines Mahles), barg aber die Gefahr, diese Worte aus ihrer Umgebung herauszulösen und zur Formel werden zu lassen. Der Kontext ist sehr wesentlich und durchaus nicht entbehrlich. … Im Lateinischen [sic!] Raum war diese Einheit zunächst da. Das Hochgebet, d.h. seine Mitte war durch das einleitende ‚qui‘ [sc. gemeint das Qui pridie der Wandlungsstrophe des Canon Missae, Anm. S.C.] an die Präfation rückgebunden; durch das ‚per quem‘ [kann sich auf das Ende der Präfation beziehen oder auf das Ende

2259 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 34f.

2260 Müßte III sein.

2261 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

2262 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

2263 Ebd.

> des Canon Missae oder auf beides, Anm. S.C.] im anschließenden [möglicherweise muß es heißen ‚abschließenden', Anm. S.C.] Teil weitergeführt. So war die ‚Wandlungsformel' schon rein sprachlich keine verselbstständigte Formel, sondern Teil eines großen Ganzen."[2264]

Auf das ‚Qui' kommt der Text auch nochmals später zurück. Auch, wenn es nun nicht mehr übersetzt würde, sei

> „sachlich … der Anschluß auch heute gegeben. Die ganze Welt wird ins Dankgebet geholt und auf Tod und Auferstehung des Herrn hin konzentriert."[2265]

Mit diesem Einstieg jedenfalls widmet sich der Text selbst direkt dem Römischen Kanon, während das Vorgängerskript von 1963 zunächst noch einige allgemeine historische Fakten zum Hochgebet brachte, um dann auf die Ergänzungen einzugehen, die die verba testamenti in der Fassung des Canon Missae erhalten hatten.[2266] Letzteres kommt im aktuellen Text ein wenig später.[2267]

Das Skript geht weiter auf den zuvor behaupteten Zerfallsprozeß der ursprünglichen Einheit des Kanontextes ein, wobei er einige Details nennt. Durch die Hinzufügung des Sanctus sei im westlichen Liturgiebereich der Charakter der Präfation, ursprünglich Eulogie, zum bloßen Vorwort mutiert.[2268]

Die Fixierung auf die Frage nach dem unbedingt Notwendigen im Canon sei „eine notwendige Konsequenz dieser Zerfallstendenz".[2269]

Im folgenden vermischen sich Bemerkungen über die im Mittelalter „neue indikativische Sakramentsformel"[2270] mit deren „Verengung auf den Vollmachtsakt hin (‚automatisch' wirksam)"[2271] und dem davon verschiedenen pneumatologischen Konzept der Ostkirche (Einheit durch den Hl. Geist) mit Äußerungen zu der oben geschilderten Zerfallstheorie.

Dokumentiert werden soll an dieser Stelle eine im Text bezeugte Stellungnahme Ratzingers:

2264 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35f.

2265 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

2266 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 40-42.

2267 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 38f.

2268 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

2269 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

2270 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

2271 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

> „Der innere Zerfall des für die Kirche so zentralen Hochgebets, sein Abwesendsein in der Theologie wurde de facto zu einer Gefahr für die Einheit der Kirche. Von hier aus müsse – so Ratzinger – jeder Zerfall der Kirche gesehen werden.“[2272]

Was dies bedeutet, führt der Text im Folgenden aus, nämlich eine Steigerung der westlichen Tendenz sogar im Denken der Reformation:

> „Im Westen reagierte Luther sehr heftig auf diese Vereinseitigung, auf das Vollmachtsdenken. Er sprach in puncto Messe schlicht und einfach von Götzendienst. Der römische Kanon (Opferidee) sei Menschenwerk und stehe im Widerspruch zum Herrn. Trotzdem blieb auch Luther ganz im westlichen Denken stecken. Bei ihm ging der alte innere Zusammenhang des Hochgebets ganz verloren. Er brachte eine weitere Radikalisierung der westlichen Tendenz; auch der Rest des Hochgebets wurde noch von der zugehörigen Umgebung gespalten (Kommunion nach den Wandlungsworten über das Brot, erst dann Wandlungsworte über den Kelch).[2273]

Der Text führt sodann die Definitionen des Konzils von Trient an.[2274] Kontroverstheologisch seien im Folgenden die Konfessionen „ängstlich auf Absicherung ihres liturgischen Bestandes bedacht.“[2275]

Sowohl beim letzten Konzil als auch im zeitgenössischen Protestantismus sei aber „auf beiden Seiten ein neues Erkennen und ein Wiederherstellen der Eucharistie“[2276] ersichtlich, an das der Text große ökumenische Hoffnungen knüpft,[2277] ähnlich wie an anderer Stelle das Vorgängerskript.[2278]

2. Die Stellung der Einsetzungsworte im römischen Kanon und der Eucharistie überhaupt:[2279]

An dieser Stelle wird nochmals die Zerfallstheorie angeführt, wobei nun auch der positive Kern westlicher Theologie zur Sprache kommt: „Richtig gesehen war im Westen, daß zur Eucharistie Vollmacht gehört … Eucharistie muß im Ganzen der Kirche stehen.“[2280]

2272 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

2273 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2274 D=DH 1745, 1756 und 1746-1748.

2275 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2276 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2277 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2278 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 39f.

2279 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2280 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

Der Text betont: „Der unmittelbare Kontext der Wandlungsworte ist der Einsetzungsbericht“.[2281] Auf das Fehlen desselben im heutigen Textbestand alter Liturgien geht der er dabei im Gegensatz zu früher[2282] nur sehr marginal ein.

Der Sache nach schildert das Skript die Entwicklungsstufen des Canon Missae wie zuvor schon 1963. Ein weiterer Vergleich sei angeführt, um von einzelnen Ausdrücken abgesehen, doch die wesentliche Identität der Darstellung aufzuweisen:

Skript 72 SS 1963 (Münster)	Skript 88 WS 1971/72 (Regensburg)
„So wie er jetzt vorliegt, ist er vielfältig überarbeitet worden (durch Angleichung and [sic!] die Schrift; durch Parallelbildung von Brot- und Weinwort; indem man versuchte, das Bild plastischer und die Theologie schärfer zu fassen).“[2283]	„Beim römischen Kanon sind drei Entwicklungsstufen erkennbar: 1. Rebiblisierung, d.h. der liturgisch gewachsene Text wird von der Bibel her aufgefüllt. 2. Parallelsierung [sic!] 3. Tendenz zur Ausschmückung.“[2284]

Die Deutung der Ausschmückungen des Textes variiert gegenüber dem Skript von 1963. So wird mehr Augenmerk auf die biblische Symbolik der Hand gelegt[2285] und beim Ausdruck „praeclarus calix“ wird auf die Notwendigkeit kultischer Ästhetik verwiesen: „Dem Kult gehört Schönheit zu“[2286]. Das Erheben der Augen gen Himmel wird nun als Gegenstück zu der sich schenkenden Hand gesehen. Dabei bezeugt der Text eine Aussage des Professors:

> „Während in den Händen die Horizontale Ausdruck findet, kommt in den zum Himmel erhobenen Augen die Vertikale zum Tragen – so Ratzinger.“[2287]

Bei der Deutung der Worte Mysterium fidei führt der Text wie auch jener von 1963 Odo Casel an, der hierhin das Unterscheidende zu den Mysterienkulten erblickte.[2288] Hatte der äl-

---

2281 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 38.

2282 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 40.

2283 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 40f.

2284 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 38.

2285 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 38.

2286 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 38.

2287 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 38.

2288 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 39 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 41.

tere Text sich noch gegen die Interpretation als diakonalen Ruf gewandt, so führt er nun Jungmann wie folgt an:

> „J. A. Jungmann verweist auf 1 Tim 3,9 (Diakonenspiegel). Der Kelch (enge Verbindung von festlichem Kelch und Agape) habe zum spezifischen Aufgabenbereich der Diakone gehört. Hier werde der diakonale Hintergrund der Eucharistie sichtbar.“[2289]

Dabei ist auffallend, daß Jungmann 1963 noch mit der Meinung angeführt wurde, es handele sich hierbei um einen Einschub gegen die Manichäer.[2290]

Als innere Richtung des Kanons selbst wird nun das beschrieben, was das Skript von 1963 noch als Richtung der Wandlungsworte[2291] gefaßt hatte. Hierbei wird die Reihenfolge leicht verändert präsentiert, aber die erste Richtung, hin auf den Vater, ist weiterhin betont, allerdings dann doch wieder etwas unpräziser formuliert mit „auf Gott hin“.[2292] Die beiden anderen Richtungen sind Gemeinde und Gaben.[2293]

Bei der Behandlung der Gesten des Canon Missae war im Skript von 1963 noch die Rede vom „dramatische[n] N e u v o l l z u g dessen, was sich im Abendmahlssaal abgespielt hat“,[2294] worin man eine Reminiszenz von Paschers Kultdrama erblicken kann. Demgegenüber ist die Darstellung des Themas im neueren Skript weitaus flacher – es ist nur noch von „dramatisiert“ die Rede – wobei sie aber eine direkte Kritik an aktuellen Entwicklungen enthält. Wir zitieren den ganzen Abschnitt:

> „Das Sprechen der ‚eucharistia‘ wird durch Gesten dramatisiert. Hier wird nicht nur etwas erzählt, sondern dasselbe auch getan. Erinnerung wird Wirklichkeit. Der ganze Mensch, nicht nur sein Intellekt wird einbezogen. Die Kirche ist nicht nur eine redende, sondern aucheine [sic!] handelnde. Heute Gefahr bloßer Redeliturgie!“[2295]

2289 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

2290 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 41.

2291 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

2292 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

2293 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

2294 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

2295 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

3. Einzelne Bauelemente des Kanons:[2296]

Im Skript von 1963 lag der eindeutige Schwerpunkt auf der Epiklese, als es um die Besprechung der Elemente des Canon Missae ging.[2297] Nun werden Epiklese und Anamnese als die „[z]wei Grundelemente“[2298] betrachtet und das Sanctus noch in die Beschreibung miteinbezogen. Bei der Skizzierung des letzteren, diesmal hauptsächlich seiner positiven Seite, wird wieder ausdrücklich auf Ratzinger verwiesen, auch tauchen Motive auf, die man in seinen späteren Schriften findet:

> „Dieser prophetische Lobpreis der Gemeinde zeigt die ganze Weite dieses Lobgesangs (Heilige im Himmel, Propheten, Gemeinde), birgt also eine universale Dimension in sich. Die Verbindung aller Verherrlichenden wird gesucht.
>
> Zum anderen ist das Sanctus Zeichen des Anteils der Gemeinde am Kanon. Die ‚Priesterliturgie‘ (So [sic!] Ratzinger) wird in die Gemeindeliturgie integriert. Die Akklamation der Gemeinde zur Präfation wird in dem ‚Ja, heilig bist Du...‘ im Hochgebet dann fortgeführt.“[2299]

Die Anamnese wird sowohl christologisch als auch mit Blick auf die ganze Heilsgeschichte interpretiert. Wiederum begegnet uns hier der gerade soeben genannte Gedanke der Universalität:

> „Der Gedächtnischarakter der Liturgie schließt Universalität ein. Erinnerung an Jesus ist auch Erinnerung an alle, die zu ihm gehören, an Lebende, Tote, Heilige, an den Bischof, an den Papst, an das ganze Volk GOTTES: Von daher ist auch eine gewisse Einordnung der lokalen Eucharistiefeier ins Ganze der Anbetung Gottes notwendig.“[2300]

Dennoch wird die „Wildwucherung der Gedächtnisgebete“[2301] bemängelt, wobei der Text sich hier die Kritik am römischen Kanon der damaligen Liturgiewissenschaft zu eigen macht.

Bei der Behandlung der Epiklese und möglicher heidnischer Vorbilder verweist das Skript auf von Allmen, die in ihr den „schärfsten Gegensatz zur Magie“[2302] sieht. Bereits das Skript von 1963 hatte bemerkt, allerdings zunächst unter historischer Bezugnahme:

2296 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 40.

2297 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 45-49.

2298 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 40.

2299 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 40.

2300 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 40f.

2301 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 41.

2302 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 41.

„Mit Epiklese war im Anfang noch k e i n s p e z i e l l e s Gebet gemeint. Sie ist eine Benennung des gesamten Kanons, der im G a n z e n den Charakter des bittenden Herbeirufens der göttlichen Nähe hat.“[2303]

So sagt nun das jüngere Skript: „Der ganze Kanon ist Epiklese, pneumatisches Gebet.“[2304] Mit der Betonung des grundlegenden Unterschiedes zur Magie und dem epikletischen Charakter des Kanons selbst bleibt der Text auf der liturgietheologischen Gesamtaussage der Behandlung der Epiklese im Vorgängerskript, „dass der Kult wirklich christlich werde, dass er en pneumati, im Geiste geschehe.“[2305]

Der Text äußert sich abschließend zu dem in der damaligen Theologie wieder modern gewordenen Fragenkomplex, wann und wie genau die Wandlung erfolge. Dabei weicht er einer direkten Antwort aus, indem er diese Probleme als „sekundär“[2306] bezeichnet. Wichtig sei, daß „die Grundgestalt … stimm[e]“[2307], ferner der ekklesiale Ort der Eucharistie, sodaß man sich „[i]n und mit“ der Kirche „in den Rahmen der Heilsgeschichte“[2308] stelle.

Anhang: <u>Grundkategorien der Eucharistiefeier</u>[2309]

Unter diesem Punkt behandelt der Text damals aktuelle Fragen, die im Zusammenhang mit der Liturgiereform stehen. wobei der ekklesiale Kontext der Liturgie selbst betont wird. Wir dokumentieren den längeren Abschnitt:

„Kein Element ist schlechthin unvertauschbar, Selbst der Einsetzungsbericht ist nicht tabu (siehe Urkirche!). Er muß allerdings in irgendeiner Form da sein.

Das erstaunlichste Phänomen der Liturgiereform ist, daß durch sie das Unbehagen an der Liturgie nicht aufgehoben werden konnte, ja zum Teil sogar noch verstärkt wurde. Heute gibt es zwei Entwicklungen:

1. Forderung nach radikaler Aktualisierung; Übersetzen und Reinigen allen [sic!, gemeint; allein, Anm. S.C.] genügt nicht, fördert erst die Fremdheit der Liturgie zu Tage. Diese Welt der Liturgie ist uns kaum noch zugänglich, etwas Unwirkliches. Der Ruf nach einer menschlichen Liturgie wird laut (Zusammensein). Im Bereich des Wortes und der Zeichen seien radikale Änderungen geboten. Purer Realismus wird gefordert.
2. Die Erneuerung werde mit unzulässigen Mitteln versucht. Zurück zum alten, klassischen Kanon. Die lange Tradition des römischen Kanons habe mehr Ehrfurcht verdient; hier gehe wirklich etwas verloren.

2303 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 45.

2304 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 41.

2305 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 46.

2306 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2307 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2308 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2309 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

Gibt es eine Identität der Eucharistie im Christlichen?

Grundlagen der christlichen Liturgie: Beachtung der Geschichtlichkeit und der Universalität, sowie der weltweiten Kommunikabilität.

Geschichtlichkeit ist im Grunde nur ein Aspekt der Universalität, ist Verpflichtung zum Ursprung (Synagoge, Abendmahl, Eucharistia). Feier der Treue Gottes zu Israel und zu den Menschen. Die Bibel der Juden wurde von den Christen übernommen: ein Symbol der fortdauernden Treue Gottes. Allerdings wurde das Alte Testament jetzt neu verstanden, vom Neuen Testament her gelesen. Ebenso ist es bei der Liturgie: man [sic!] behält die alte (Synagogale [sic!] Form), versteht sie aber neu.

Ebenso gibt es diese Rückbindung in der Kirche unserer Zeit. Die Kirche glaubt und betet in unverfügbarer Einheit mit den Christen vor und nach unserer Zeit.

Eucharistie ist in ihrem Kern (Hochgebet) der Verfügung des einzelnen Liturgen entzogen, ebenso der einzelnen Gemeinde. Im Grundwesen (nicht in einzelnen Formulierungen) ist sie eine Sache der Gesamtkirche. Das muß immer mit gesehen werden. Universalität ist der wahre Schutz der Gläubigen. Die Rückkopplung an den Ursprung bindet Papst und Gemeinde.“[2310]

Der Text fügt einige „Bemerkungen zu den Lesetexten der Liturgie“[2311] an, die sich mit aktuellen Fragen im Kontext der Liturgiereform befassen. Im ersten Punkt betont das Skript die liturgische Wurzel der biblischen Kanonbildung. Die Konsequenz für die kontemporäre Diskussion lautet:

„Will man hinter dieses Ringen um die Texte [sc. der Kanonbildung, Anm. S.C.], etwa durch Hereinnahme anderer, evtl. apokrypher Texte, zurückgehen, bedeutet dies einen Rückschritt. Wird dieser Maßstab aufgegeben, besteht die Gefahr der ‚Einwegtheologie‘“[2312]

Der zweite Punkt behandelt das „Ineinander von Freiheit und Bindung“[2313] in der Liturgie. Dabei wird die Freiheit dem Bereich der „Antwort der Gemeinde“[2314] zugewiesen. Der Text formuliert: „Nicht das Wort, sondern die Antwort ist der Ort der Freiheit“.[2315] Dabei betrachtet er kritisch die Kreativität. Diese sei „immer in Gefahr, sich tot zu laufen“,[2316] könne aber „gerade im Raum von Gemeindegebet und -lied sehr belebend wirken.“[2317] Konkreten Spielraum für die Freiheit sieht der Text an präzisen Stellen liturgischer Antwort, wie etwa

2310 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 42f.

2311 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

2312 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

2313 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

2314 Ebd.

2315 Ebd.

2316 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2317 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

den Fürbitten[2318] oder den Kirchenliedern.[2319] Diese Freiheit sieht er positiv. Weil in diesem Kontext Ratzinger direkt zitiert wird, sei die folgende Passage hier dokumentiert:

> „Einführung, Auslegung des Wortes (Grenzen der eigenen Kreativität werden hier oft sehr bald spürbar), Fürbitten, Motivmessen.
> Und also sprach daselbst Prof. Ratzinger: ‚Man soll eben auch hier das Kind beim Dorf lassen!' Sehr richtig!!"[2320]

In einem weiteren Punkt wird die Wichtigkeit von „Rede, Gebärde und Schweigen"[2321] für die Liturgie hervorgehoben, weil der Mensch als Ganzer in das Geschehen involviert sei, was im „2. Jahrtausend in der Kirche zu wenig berücksichtigt"[2322] worden sei. Zudem „fiel" durch das Latein „das Moment der Rede aus."[2323]

In diesem Kontext wird auch eine inkarnationstheologische Äußerung Ratzingers in bezug auf die darstellende Kunst bezeugt: „Rückzug zur Bildlosigkeit wäre – laut Ratzinger – ein judaisierender Rückschritt hinter die Inkarnation."[2324]

Der Text wendet sich insgesamt gegen „Purismus nach jeder Seite".[2325]

Interessanterweise kommt das Skript ausführlicher auf die Frage der Zelebrationsrichtung zu sprechen, indem es eine Funktionsgemäßheit der Stellung des Zelebranten fordert[2326] und dann folgert:

> „So könnte man neu überdenken, ob es sinnvoll ist, die ganze Messe adversus [sic!] populum zu feiern. Steht nicht z. B. beim gemeinsamen Gebet der Priester mit der ganzen Gemeinde vor Gott, also in einer Zielrichtung mit ihr. Gemeinsames Hinschauen auf den, der kommt. Allerdings müßte dann der Altar näher zum Volk. Die ständige Dialogposition des Priesters ist evtl. nicht immer angemessen."[2327]

2318 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

2319 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2320 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2321 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2322 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2323 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2324 Ebd. Hier gibt der Text eine weitere Literaturangabe: Paul Evdokimov, L'art de l'icone, 1970.

2325 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2326 Vgl. Ebd.

2327 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 44f. Der Text gibt als Literaturangabe: Otto Nußbaum, Der Standort des Liturgen vor dem Jahre 1000, II Bonn 1965.

Ein letzter Punkt ist der actuosa participatio der Gläubigen gewidmet. Dabei betont der Text als Prinzip klar die Stellung des Gottesvolkes in der Liturgie: „Die ganze Gemeinde ist Subjekt der Liturgie. Reine Vorsteherliturgie ist verfehlte Liturgie.“[2328] Gewissen Fehlhaltungen aber begegnet das Skript hier mit dem Verweis auf den allgemeinen kulturellen Hintergrund der Leistungsgesellschaft, von dem sich der Gottesdienst der Kirche abheben müsse. Da die Kritik hier sehr differenziert ist und Rückschlüsse für Ratzingers damaliges Denken zuläßt, sei der ganze Abschnitt dokumentiert:

> „Ein Aspekt kam allerdings in letzter Zeit etwas zu kurz, nämlich der innere Aspekt der Liturgie. Einem äußeren Miteinander muß das innere gemeinsame Sich-Erinnern entsprechen. Wo man Aktualität durch Abwechslung zu retten sucht, geht sie verloren. Das Eigentliche muß immer neu und aktuell erlebbar und erlebt werden. Es ist ähnlich wie bei der Liebe. Sie wird nicht durch Neuigkeiten aktueller.
>
> Nur wo das Eigentliche geschieht, ereignet sich Aktuelles. Liturgie muß ein Raum des Stillwerdens, des Verweilens, der Selbstfindung werden.
>
> Der Priester muß seinen persönlichen Leistungsdrang auf diesem Gebiet zugunsten der Gemeinschaft zügeln. Allmählich macht sich nämlich auch im Raum der Liturgie Leistungsdenken breit, ein Trend, den wir heute überall bemerken können, der aber eine Verkürzung des Menschen zur Folge hat. Z. B. Eros und Sprache: sexuelle Techniken werden wichtiger als Liebe, Information wichtiger als Gespräch.
>
> Der heutige Mensch ist auf der Flucht vor diesem ständigen, vor der Intimsphäre nicht haltmachenden Leistungsdruck. Die Liturgie muß sich vor diesem Leistungsdenken hüten: Als Leistung ist sie nicht interessant, als Abwechslung nicht konkurrenzfähig.
>
> Ihre Aufgabe: Schaffung eines leistungsfreien Ortes, eines Ortes der Beschenkung und des Beglücktwerdens von einem anderen her. Das Vorgegebene, Geschenkte, nicht das Machbare muß im Vordergrund stehen. Das allein ist attraktiv: die Fähigkeit der Er-innerung. [sic!]“[2329]

2. TEIL: DIE REALE GEGENWART CHRISTI IN DER EUCHARISTIE

§ 3 Die biblische Basis[2330]

Das Skript führt die folgenden Literaturangaben an:

> „E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre. Exeget. Versuche und Besinnungen, Göttingen 1961,
>
> Schlier, Joh 6 und das eucharistische Mahl, Ende der Zeit, Freiburg 1971, 102-223
>
> Konzil, Heft 12 1968
>
> E. Schweitzer, soma VII Theol. Wörterbuch zum NT.“[2331]

[2328] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 45.

[2329] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 45f.

[2330] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

[2331] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

Das Skript von 1963 verortete die nun zu untersuchende Frage in die scholastische Einteilung der sogenannten partes sacramenti.[2332] Der neuere Text hingegen stellt die Frage, was Wirklichkeit überhaupt bedeute[2333] und bemerkt:

> „Wie sich hier zeigte ist eine Klärung der Begriffe Voraussetzung, um sinnvoll weitersprechen zu können. Ratzinger erhofft sich eine solche Klärung aus den Biblischen [sic!] Texten und ihrem Verständnis.“[2334]

1. Realpräsenz bei Paulus[2335]

Das Skript setzt also zunächst nicht wie der Vorgängertext[2336] bei der eucharistischen Rede von Joh 6 an, sondern widmet sich dem Corpus Paulinum, näherhin dem Ersten Korintherbrief (1Kor 10,14-22 und 11,27).[2337]

Traditionellerweise sei man bei der Behandlung dieser Frage auf das Wort ‚estin‘ fixiert gewesen. Der Text sieht hierin aber keine Lösung, sondern eine „Überforderung dieses Wortes“.[2338] Diese Aussagen stehen laut unserem Text im Zusammenhang der Frage nach der Freiheit des Christen, d.h. was ihm diese Freiheit gestatte und was nicht. Die für die Eucharistielehre relevante Interpretation faßt der Text wie folgt:

> „Entweder man steht bei Christus oder bei den Gegenmächten. Christi Leib und Blut ist nicht irgendetwas neben anderem. Es ereignet sich Vereinigung mit Christus. Eucharistie wird interpretiert durch die Begriffe ‚koinonia‘ und ‚metechein‘: Teilhabe ist immer Anteilhaben an Christus, einswerden mit ihm. Das ‚estin‘ wird von da her interpretiert.“[2339]

2332 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 49.

2333 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

2334 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

2335 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

2336 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 50-59.

2337 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

2338 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 46.

2339 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 47.

II. Die Entfaltung der Lehre in der Dogmengeschichte

1. Die griechischen Väter

a) Der Kampf gegen die gnostischen Irrlehrer[2340]

Die Abschnitte von a) bis c) sind zum allergrößten Teil wörtlich identisch mit jenen aus dem Vorgängerskript von 1963. Die Menge der gleichen Wörter überrascht in diesem Fall, auch wenn wir zuvor ja oft wörtliche Übereinstimmungen zwischen zwei Skripten nachgewiesen haben. Dabei kam aber nie der Zweifel daran auf, daß hier zweimal mehr oder weniger dasselbe gesagt worden war. Im vorliegenden Fall finden sich aber diese sehr langen Passagen in einem Skript, das an und für sich häufig zu gedanklichen Abkürzungen und Kommentierungen von Ratzingers Aussagen neigt. Der Text dieses Abschnittes könnte also nun entweder vom Schreiber aus einem zirkulierenden Vorgängerskript übernommen sein, oder es liegt tatsächlich in beiden Fällen eine wörtliche Mitschrift vor. Gegen die Übernahme eines Vorgängerskriptes spricht, daß trotz wörtlicher Identität allerdings jeweils eine zum Teil erheblich differierende Nummerierung vorliegt. Auch sind manche Wörter in identischen Textpassagen plötzlich verschieden. Im jüngeren Text fehlen die Hervorhebungen einzelner Begriffspaare des älteren.

Es scheint sich vor allem wegen der inhaltlichen Identität bei unterschiedlichen Formulierungen gegen Ende des Textes doch um zwei eigenständige Arbeiten zu handeln. Die Frage können wir jedenfalls nicht mehr definitiv klären. Aber selbst, wenn der Regensburger Text vom Münsteraner Vorgängerskript übernommen wäre, würde dies zumindest bedeuten, daß die Studenten damals wußten, daß sie hier Ratzingers Lehre vorfinden.

Zum Beleg für die Identität führen wir nicht den ganzen Text an, sondern aus Platzgründen zu a), b) und c) jeweils nur ein Beispiele:

Skript 72 SS 1963 (Münster)	Skript 88 WS 1971/72 (Regensburg)
1. Der Kampf gegen die gnostischen Irrlehren. Für die ganze Frage wichtig ist das Ringen der Väter um die Realität der Inkarnation gegenüber den Gnostikern. Der gnostischen Verflüchtigung gegenüber stellen die Väter mit grossem Nachdruck die wirkliche Fleischwerdung, das wirkliche Menschsein des Herrn heraus. Diese Tendenz macht sich auch in der Eucharistielehre bemerkbar. Das Ringen um die Eucharistie, um	a) Der Kampf gegen die gnostischen Irrlehrer 1. Für die ganze Frage ist das Ringen der Väter um Realität der ‚Inkarnation' gegenüber den Gnostikern wichtig. Der gnostischen Verflüchtigung gegenüber stellen die Väter mit großem Nachdruck die wirkliche Fleischwerdung, das wirkliche Menschsein des Herrn heraus. 2. Diese Tendenz macht sich auch in der Eucharistielehre bemerkbar. Das Ringen um die Euchari-

[2340] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 47.

den eucharistischen Kult, ist der konkrete Ort, wo sich immer wieder die Frage nach der Dichte der Inkarnation stellt. Die Eucharistie ist in den Inkarnationsrealismus einbezogen. Aus dem Ringen um den realistischen Inkarnationsglauben erhält die Eucharistie diesen realistischen und konkreten Zug, Fleisch des Herrn zu sein. Gregor von Nyssa (schon bei Justin dem Martyrer finden sich ähnliche Gedanken): ...“[2341]	stie, um den christlichen Kult, ist der konkrete Ort, wo sich immer wieder die Frage nach der Dichte der Inkarnation stellt. Die Eucharistie ist in den ‚Inkarnations-Realismus‘ einbezogen. Aus diesem Ringen erhält die Eucharistie diesen realistischen und konkreten Zug, Fleisch des Herrn zu sein. 3. Als Beispiel diene Gregor von Nyssa ...“[2342]

b) Die Kritik der Eucharistielehre durch Heiden und Gnostiker[2343]

Auch hier seien Passagen beider Skripten nebeneinander präsentiert:

Skript 72 SS 1963 Münster	Skript 88 WS 1971/72 Regensburg
2. Die Kritik an der Eucharistielehre durch Heiden und Gnostiker. Noch deutlicher finden wir den Tatbestand im Negativ-Spiegel, also in der Kritik der Aussenstehenden. Denn die innerchristlichen Zeugnisse gehen ja durch die Brechung der Arkandisziplin und bleiben mithin beim blossen Andeuten des Gemeinten.“[2344]	b) Die Kritik der Eucharistielehre durch Heiden und Gnostiker Noch deutlicher finden wir den Tatbestand im Negativspiegel, also in der Kritik der Aussenstehenden.“[2345]

c) ‚Symbolismus‘ bei den griechischen Vätern[2346]

Die folgende Gegenüberstellung zeigt, daß die beiden Texte zwar der Sache nach, aber nicht mehr in der Identität fast aller Wörter, übereinstimmen:

Skript 72 SS 1963 (Münster)	Skript 88 WS 1971/72 (Regensburg)
3. Symbolistische Äusserungen bei den griechischen Vätern Mit dem bisher Gesagten scheinen die Dinge verhältnismässig klar zu sein: Von Anfang an gab es Äusserungen eines eucharistischen Realismus (vgl. Perre Batifoll, L'Eucharistie, Paris 1913). Die	c) ‚Symbolismus‘ bei den griechischen Vätern 1. Eucharistischen Realismus gab es von Anfang an, aber auch symbolistische Äußerungen liegen in großer Zahl vor.

2341 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 68f.

2342 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 47.

2343 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 48.

2344 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 69.

2345 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 48.

2346 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 49.

Schwierigkeit besteht nun darin, dass diese Texte nicht allein stehen. In ebenso grosser Zahl finden sich bei den Vätern symbolischen Äusserungen [sic!]: Brot und Wein sind Symbole, typoi, homoiomata, eikones für Leib und Blut Christi. …	
Im Gegensatz zu unserem Symbolverständnis ist für das platonische Denken, wie es sich bei den Vätern findet, das Symbol wirklich das, was es bedeutet, es ist die verhüllte irdische Form der Präsentsetzung des Himmlischen. …	2. Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die nicht ist, was sie bedeutet. Damals verstand man unter Symbol eine Sache, die in irgendeiner Weise wirklich ist, was sie bedeutet, obwohl das Eigentliche doch immer noch dahinter liegt.
Darum ist unsere Gegenüberstellung von Symbolismus und Realismus für die Patristik falsch. In der Patristik decken sich Symbolismus und Realismus. Realismus gibt es nur als Symbolismus, und Symbolismus gibt es nur als Realismus, weil das Symbol die Anwesenheitsform des Unsichtbaren im Sichtbaren ist. …	3. Symbol ist verhüllte irdische Form der Präsentsetzung des Himmlischen (Platonisch). Daher ist unsere Gegenüberstellung von ‚Symbolismus' und ‚Realismus' für die Patristik falsch.
Der Symbolismus der Väter ist objektiver Symbolismus, der den Realismus nicht ausschliesst, sondern einschliesst."[2347]	4. Der Symbolismus der Väter schließt Realismus nicht aus, sondern ein."[2348]

2. Der eucharistische Symbolismus AUGUSTINS[2349]

1.[2350]

Die Erklärung des Verständnisses des hl. Augustinus in bezug auf die eucharistische Präsenz des Herrn verläuft ebenfalls in denselben Bahnen wie im Skript von 1963,[2351] nur sehr viel kürzer und ohne die Erklärung der Bedeutungsverschiebung von corpus verum und corpus mysticum.[2352]

Hervorgehoben werden die leichte Veränderung des Symbolbegriffes bei Augustinus, seine „Betonung des ekklesialen Charakters der Euch."[2353] und sein dynamischer Realismus, wobei der Begriff der Dynamis das Neue der Gaben bezeichnet.[2354] Es fehlt hier aber der inter-

[2347] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 70f.

[2348] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 49.

[2349] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 49.

[2350] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 49. Nicht näher spezifiziert.

[2351] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 72-77.

[2352] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 74.

[2353] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 49.

[2354] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 50.

essante erklärende Verweis aus beiden Vorgängerskripten über die Eucharistie,[2355] wie die Franziskanerschule fruchtbar mit diesen Gedanken umging, auch ein Indiz für eine gewisse Distanzierung von der Scholastik.

2. Das Mittelalter[2356]

Die Darstellung der Eucharistielehre im Mittelalter verläuft prinzipiell in den Bahnen der Vorlesung von 1963[2357], ist aber auch in diesem Teil sehr stark verkürzt. Dabei unterscheidet die neuere Version nicht mehr gliederungstechnisch das Frühmittelalter vom Hochmittelalter, wie es die ältere tut.

Der Text skizziert die Entwicklung der Lehre über den Abendmahlsstreit und die hochscholastische Begrifflichkeit hin zu einer liturgietheologischen Verschiebung:

> „Eucharistische Frömmigkeit verliert ihren Mysteriumsinn [sic!] (dynamis), wird Reliquienfrömmigkeit. So bildete sich als neue Achse in der Meßfeier, als neues Zentrum die Wandlung heraus. Eine Wandlungselivation [sic!] vollzog sich.“[2358]

Der stichwortartige Text des Kommentars dieser Verschiebung läßt zumindest erahnen, daß der Professor die im Skript von 1963[2359] gegenüber dem Freisinger Skript[2360] eingeführte differenzierte Bewertung des Mittelalters beibehalten hat, wenn es heißt:

> „Ein recht zwiespältiger Vorgang:
> a) naturalistische, b) echte religiöse Vertiefung
> Die neue Frömmigkeit war immer in Gefahr, das Eigentliche der Eucharistie zu übersehen oder zu überdecken.“[2361]

2355 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 192f. und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 77f.

2356 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 50.

2357 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 78-87.

2358 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 51f.

2359 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 83-86.

2360 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203f.

2361 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 52.

III. Die Reformatoren

a) Luther[2362]

Bei der Behandlung der Reformatoren beginnt der Text nicht wie das Münsteraner Skript mit Calvin[2363], um dann auf Luther zu kommen[2364], sondern umgekehrt. Die Darstellung der Lehre beider Reformatoren ist dabei sehr stark gekürzt und beschränkt sich auf eine reine Skizzierung. In bezug auf Calvin beschränkt sie sich sogar auf drei Zeilen.

Gegenüber dem Skript von 1963 setzt der Text bei der Behandlung Luthers keine neuen Akzente. Genannt werden Luthers Abneigung, die Philosophie für die Bestimmung des Sakramentes zu befragen, seine Fixierung auf den „usus“ des Sakramentes und der „Ansatzpunkt“ in der „Ubiquitätslehre“[2365] zur Erklärung der Eucharistie. Interessanterweise übergeht dieses Skript die – in der Ökumene vermittelnde – Darstellung der früheren Version, derzufolge Luther selbst eine adoratio während des Vollzugs der Eucharistie für möglich erachtet habe.[2366]

Es fällt auf, daß die Begriffe wie etwa Konsubstantiation im neueren Text nicht mehr erklärt werden.[2367]

b) Calvin[2368]

Hierzu bietet der Text nur drei Zeilen, die nur verständlich sind, wenn man die Ausführungen des Skriptes von 1963 kennt. Diese drei Zeilen seien festgehalten:

> „In ihm kommt dynamisches, pneumatisch orientiertes Denken zum Durchbruch, das allerdings Gefahr läuft, die Inkarnation nicht ernst zu nehmen.“[2369]

2362 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 52.

2363 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 87-91.

2364 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 91-97.

2365 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 52.

2366 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 92.

2367 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 52.

2368 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

2369 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

IV. Trient[2370]

Die Mitschrift der Vorlesung führt zunächst nochmals einige Definitionen des Tridentinum an und qualifiziert diese als „bedeutsame Texte“.[2371] Im Anschluß behandelt das Skript den ersten Text.

Die Deutung des Trienter Textes bewegt sich wiederum in denselben Bahnen wie 1963[2372], nur erscheint sie im neuen Skript eher bruchstückhaft. In bezug auf die Form bemerkt das Skript den dynamischen Charakter der Trienter Lehre, indem der „progressus in der ekklesia gegen Luthers institutio-Begriff“[2373] verteidigt werde. Zudem handele es sich um eine „konservative Verteidigung des Gewachsenen“.[2374]

In bezug auf den Inhalt wird die Zielrichtung des „sumere“ bei diesem Sakrament hervorgehoben. Dieses „sumere“ habe mit „memoria … als Zielrichtung die Einheit.“[2375]

Weiters wird die bleibende Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestalten betont:

> „Die Materie sei so tief in das Geschehen einbezogen, daß ihr auch nachher Bedeutung bleibe.
> Der Herr ist vere, realiter und substantialiter anwesend.“[2376]

Schließlich werden die Transsubstantiation aufgrund der realen conversio der Gaben und die Gegenwart des ganzen Christus unter jeder Gestalt hervorgehoben.[2377]

Der Text unterscheidet mit Blick auf den letztgenannten Punkt ferner die „Zeichenebene“[2378] von der „Gegenwart des Herrn selbst“[2379] und verweist stichwortartig auf die zeichenhafte Bedeutung der getrennten Gaben: „In der sakramentalen Ebene Trennung der Gaben: Opfer-

---

2370 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

2371 Vgl. D=DH 1635-61, 1725-34 und 1735-59 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

2372 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 98f.

2373 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

2374 Ebd.

2375 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

2376 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53.

2377 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 53f.

2378 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2379 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

charakter.“[2380] Er sieht aber in der Lehre von der Gegenwart des ganzen Herrn unter jeder Gestalt den Auferstehungsglauben bezeugt, denn direkt an den soeben angeführten Opfercharakter wird die Bemerkung angefügt:

> „Andererseits Auferstehungsglaube: der Auferstandene kann nicht mehr getrennt werden.
> Die getrennten Gestalten symbolisieren die Todesdarstellung. Andererseits kommt in der Ganzheit des Opfers der Auferstandene ins Bild, der ganze, nicht mehr zu tötende herr [sic!].“[2381]

Aus diesem Inhalt werden nun schon einmal einige erste Konsequenzen abgeleitet,[2382] auch wenn das Skript im nächsten Paragraphen nochmals ausführlich auf solche zurückkommen wird.[2383] Nun also angeführt werden die Anbetung, die communio sub una specie und der hier theologisch wohl entscheidendste Punkt: die Abweisung der „Reduktion der Eucharistiefeier auf Rechtfertigung allein“[2384], wobei der Charakter des „eucharistische[n] Sakrament[es]“ als „ein Sakrament der Konstituierten, nicht der zu Konstituierenden“[2385] beschrieben wird. Das Skript bewertet abschließend:

> „Eine Lücke zeigt sich: Eine Auseinandersetzung mit Einseitigkeiten im Inneren fehlt. Darum bleiben sie bestehen.“[2386]

§ 5 Der heutige Stand der Frage

1. Das philosophische Problem[2387]

Die Darstellung dieses Teiles erfolgte im Skript von 1963 erst am Ende der Behandlung der eucharistischen Realpräsenz.[2388] Nun wird sie vorgezogen. Auch ist der Zugang zur Problematik nun eine andere geworden. Hatte der Vorgängertext, wie wir gesehen hatten,

---

2380 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2381 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2382 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2383 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57-61.

2384 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2385 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2386 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2387 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

2388 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113-119.

sich noch auf Joseph Ternus SJ[2389] und Carlo Colombo[2390] bezogen, um den Unterschied des Interesses der Naturwissenschaft und jenes der Theologie an den verwandelten Gaben aufzuzeigen, so stellt der neuere Text nun prinzipiell die Frage nach ‚Wirklichkeit' als solcher. Dabei verweist er auf den phänomenologischen und anthropologischen Ansatz von J. de Bachioci, der, wie wir kurz gesehen hatten, zum ersten Mal den Ausdruck der Transfinalisation für die Wandlung gebraucht.[2391] Das Skript bemerkt:

> „‚Das Anthropologische ist die Substanz der Dinge,'
> Anthropologie ist der eigentliche Zugang zum Wirklichen. Welchen Realitätswert hat die Anthropologie? Heute werten holländische Theologen das Anthropologische als vordergründig ab, nach Ratzinger sehr zu Unrecht."[2392]

Letztere Aussage ließe sich in ihrer Allgemeinheit auch mit Blick auf die Bedeutung der Anthropologie in den Mitschriften der Christologievorlesungen Ratzingers verifizieren.

In einem spezifisch anthropologischen Sinn präsentiert der Text nun zwei Zugänge zur Frage der Wandlung der Gaben, die in dieser Form gegenüber der Fassung von 1963 neu sind, die er ja ganz von der Zeichenebene her argumentiert hatte.[2393]

Als ersten Zugang dient der Gedanke einer anthropologischen Sicht, d.h. auf den Menschen bezogene Bedeutung der Dinge, im Gegensatz zu dem, was sie naturwissenschaftlich-chemisch sind. Auf die Wandlung angewandt heißt es:

> „Brot ist auf den Menschen bezogen. Brot ist also wesentsich [sic!] eine Beziehungsqualität anthropologischer Art. Als Brot ist es Substanz für den Menschen, von der er lebt. …
> Was geschieht bei der Eucharistie?
> Das Brot der Eucharistie wird von der Gemeinde der Glaubenden genommen als das Brot der letzten Nacht, wird damit identifiziert. Brot ist – wie schon gesagt – eine Beziehungsqualität. Damit ist das Brot der Eucharistie fundamental verändert. Im Glauben fungiert es jetzt als Nahrung des Glaubens. Eine ganz neue Beziehung zeigt sich hier. Darin liegt die Substanzveränderung. Der Glaube der Gemeinde hat ihm eine neue Beziehung gegeben. Somit ist es umsubstanziiert. Soweit kann ein Nichtgläubiger auch mitgehen."[2394]

2389 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113.

2390 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115.

2391 Vgl. Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180. Das Werk heißt: J. de Bachioci, Présence réelle et transsubstantiation, in Irenikon 32 (1959), 139-161. Angaben aus: Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180^{8}.

2392 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 55.

2393 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115f.

2394 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 55.

Das Skript bemerkt, daß dies zu wenig ist und stellt die Frage, wie weit der Gemeindeglaube real sei. Die Änderung durch die Wandlung sei mehr als die Änderung der Relation des Menschen vom Tuch zur Flagge des Vaterlandes.[2395] Der Text will den Eindruck vermeiden, es handele sich um reine „Umfunktionierung“[2396]. Ansatzpunkt dazu ist der Verweis auf die ganze Tiefe des Glaubens, die eben dann doch das rein Phänomenologische übersteigt und den der nun als eigenen Erkenntniszugang dem Anthropologischen gemäß obigen Zitat gegenüberstellt. Im Glauben wird dann der Herr gemeinsam mit den Seinen zum Handelnden:

> „Den letzten Schritt in das Geheimnis der Eucharistie kann nur der tiefe Glaube tun. Die dahinterliegende Wirklichkeit wird so erst real gesehen. Diese Ebene liegt allerdings etwas höher als die banale Sicht des Feststellbaren. NUR IM GLAUBEN WIRD DIE ‚WAHRE SUBSTANTIA DER DINGE‘ gesehen. Im Gebet des Glaubens spricht Er [sic!]. Er identifiziert sich mit der Gemeinde wie sich die Gemeinde mit ihm identifiziert. So wandelt er die Gemeinde zutiefst um, ändert ihre substantia.“[2397]

Nun folgt ein Blick auf den zweiten Zugang. Hier fließen dann Gedanken des Vorgängerskriptes ein. Hatte es dort geheißen: „Die Gaben haben ihre natürliche Selbständigkeit verloren“,[2398] so sagt der Regensburger Text: „Umsubstanziierung bedeutet dann, dem Brot wird das absolute Ansichsein, sein Selbstsein entzogen.“[2399] Nun kommt wieder der Glaube ins Spiel: „Wird dieses Sein im Glauben gesehen, steht es als Substanz für das Brot des letzten Abendmahls.“[2400]

Der Text fügt einen weiteren Gedanken an, der den Charakter allen Seins als „Relationalität“[2401] betont, die ziele „auf die höchste geschaffene Einheit, den Menschen hin“.[2402] Dabei gelte für das Brot in der Eucharistie: „Es wird über die ursprüngliche Beziehung zum Menschen hin zum Brot des Lebens.“[2403]

2395 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 55f.

2396 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 56.

2397 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 56.

2398 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 115.

2399 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 56.

2400 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 56.

2401 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 56.

2402 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

2403 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

Nochmals faßt der Text Substanz als wesentlich „in Beziehung stehend“. Übertragen auf die Eucharistie bedeute dies:

> „So wird auch das Brot durch den Glauben Eigentum einer neuen Gesamtwirklichkeit. Es bleibt zwar materiell gleich, wird aber durch die neue Relation zu einer ganz neuen Wirklichkeit.“[2404]

Abschließend wendet sich der Text nochmals kommentierend den entsprechenden Fachbegriffen zu:

> „Transsubstantiation bringt keine materielle Änderung. Die kreatürliche Eigenständigkeit wird aber total verändert: eine dynamische Verwandlung, Vorwegnahme des eschatologischen Vorganges. Konsubstantiation dagegen entspricht einem statischen Denken.“[2405]

2. Konsequenzen auf religiöser Ebene[2406]

a) Gegenwart des ganzen Christus als Ausgangspunkt[2407]

Der Text knüpft nun nochmals an den Konsequenzen an, die er zum Teil schon in den Blick genommen hatte. Dabei geht es zunächst um die Konkomitanzlehre, die im älteren Skript mit allen aus ihr resultierenden Konsequenzen direkt im Anschluß an die Aussagen des Tridentinums[2408] behandelt worden war. Der biblische Begriff von Leib wird in seiner Beziehung zum Geist geklärt:

> „‚soma‘ meint nie eine Trennung von Körper und Geist, sondern immer das ganze Personsein. ‚Dies ist mein Leib‘ meint also nicht ‚Dies ist mein Körper‘, sondern ‚dies ist mein Selbst‘.“[2409]

Dabei wird das Selbst des Herrn näher bestimmt als ‚für euch‘.[2410] Dies bewegt sich mehr oder weniger in denselben Bahnen wie das Skript von 1963, das diesen Gedanken auch kennt,[2411] aber ausdrücklich, abgeleitet von den Ausdrücken „soma und haima“[2412] auf den

---

2404 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

2405 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

2406 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

2407 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

2408 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 99-106.

2409 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 57.

2410 Vgl. ebd.

2411 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 102.

2412 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101.

Gottesknechtsgedanken verwiesen hat.[2413] Der Charakter des ‚Für euch' beschreibt freilich schlußendlich denselben Sachverhalt.

Wie das Vorgängerskript, so interpretiert auch der Text von 1971/72 die ganze Begrifflichkeit im Sinne einer Ent-Dinglichung des Opferbegriffes selbst und seiner personalen Fassung in der Hingabe für uns.[2414]

Von daher wird der Kommunionempfang als „engste personale Relation"[2415] beschrieben. Der Text von 1963 hatte – wohl präziser differenzierend – die getrennten species ausdrücklich als Zeichen dafür gesehen, daß wir mit der konkreten Geschichtlichkeit des Herrn in Beziehung treten. Die Zielrichtung der Aussage bleibt freilich gleich, Anteil an der Geschichtlichkeit des Herrn, an ihm, an dem, der gestorben und auferstanden ist; deswegen stellen wir beide Fassungen wieder einmal nebeneinander:

Skript 72 SS 1963 (Münster)	Skript 88 WS 1971/72 (Regensburg)
„Dabei hat die Trennung der Gaben einen spezifischen Sinn. Sie macht uns deutlich, dass Anteil an der Wirklichkeit des … Herrn nicht Anteil ist an einem geschichtslosen Ich, sondern an der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi, die im Auferstandenen Gegenwart bleibt. Teilhabe an ihm ist Teilhabe an seiner Todeshingabe, durch die hindurch er erst der zu Empfangende geworden ist."[2416]	„Kommunizieren heißt Anteilgewinnen am Kraftfeld der neuen Wirklichkeit des Herrn, meint also engste personale Relation. Wir bekommen nicht Anteil an einem geschichtslosen Ich, sondern mit dem, der in der Geschichte und dessen Geschichte anwesend ist. So können wir Anteil gewinnen an seinem Leiden und seiner Auferstehung."[2417]

Hatte der Text von 1963 an dieser Stelle (!) die Kommunion hauptsächlich als „Ö f fn u n g unseres Ichs in dieses Du [sc. des Herrn, Anm] hinein"[2418] gedeutet, so tritt im neuen Skript hier das ekklesiale Element hinzu. Dieses war dem früheren Text natürlich nicht unbekannt, sondern, wie wir gesehen hatten, sehr bedeutsam. Es wurde aber vorwiegend unter der Eucharistielehre des hl. Augustinus behandelt, wo es unter anderem heißt: „Eucharistie ist Vereinigung der Christen aus ihrer Getrenntheit in die Einheit des einen Brotes und des einen Leibes. Eucharistie ist also vollkommen d y n a m i s c h - e k k l e s i o l o g i s c h ver-

[2413] Vgl. ebd.

[2414] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

[2415] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

[2416] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 102.

[2417] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

[2418] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101.

standen. Sie ist das lebendige Geschehen, durch das sich immer wieder die Kirche-Werdung der Kirche zuträgt.“[2419] In diesem Sinne heißt es im neuen Text:

> „Bei gewöhnlicher Speise: der Mensch verwandelt sie in sich, weil er der stärkere ist.
> Bei der Kommunion: Der Mensch wird in den Leib Christi umsubstanziiert (Augustinus).
> Aber nicht nur ich werde so umsubstanziiert, die Mitchristen werden es auch, also auch ineinander. Kommunion ist immer Annahme des ganzen Leibes Christi, also aller Mitchristen (Theologie der Gemeinschaft).“[2420]

b) Die liturgische Konsequenz: communio sub una.[2421]

Unter diesem Punkt kommt der Text auf die Kommunion unter einer Gestalt zu sprechen, wiederum gegenüber dem Vorgängerskript fast nur in stichwortartiger Form, wobei die dort ausgeführten Gedanken[2422] hier nur angedeutet werden: Historische Entstehung dieser Kommunionform, Frage der durch sie möglicherweise verursachten Klerikerprivilegierung, mögliche eingestaltige Eucharistie der Urkirche, überzogen historisches Denken der Utraquisten.[2423]

c) Die Entwicklung der außerliturgischen Anbetung[2424]

Die Mitschrift der Vorlesung stellt die Frage der Legitimität der Anbetung gegenüber dem Protest der Reformatoren. Hatte das Vorgängerskript hier noch zwei dogmatische Entscheidungen des Tridentinums angeführt, nämlich die bleibende Gegenwart und die geschuldete latreutische Verehrung[2425], so werden stattdessen zwei positive Gründe für die Anbetung angeführt, von denen der erste sich inhaltlich mit der ersten eben erwähnten Entscheidung Trients deckt. Der Text formuliert:

> „Gibt es einen Kern, auf den sich die neuere Entwicklung stützen kann? Hier sind zwei Dinge zu nennen:
> 1. Die Gegenwart des Herrn ist nicht an die euchar. Feier gebunden. Der Herr bleibt.
> 2. Die Anbetungsfrömmigkeit ist schon uralt.“[2426]

[2419] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 76.

[2420] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

[2421] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

[2422] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 103-106.

[2423] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

[2424] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 59.

[2425] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 106.

[2426] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 59.

Der erste Punkt wird mit einem Blick in Lehre und Praxis der Väterzeit belegt.[2427] Auch der zweite Punkt wird zunächst mit Belegen aus den Kirchenvätern aufgearbeitet, aber auch eine gewisse neue Entwicklung des Mittelalters in „d[er] reiche[n] Auf- und Ausfaltung“ der Anbetung beschrieben.[2428]

Gegenüber dem Protest Luthers wird mit ausdrücklichem Bezug auf Professor Ratzinger folgendes festgehalten:

> „Eucharistische Anbetung steht – so Ratzinger – legitim im Raum der Einsetzung, wo und solange sie auf ‚sumptio‘ hin gesehen wird.
> Nach Ratzinger mußte die Entwicklung so laufen, wie sie verlaufen war. Kommunion ist die tiefste Form der Kommunikation mit dem Herrn, ist also mehr als ‚sumptio oralis‘, ist ein tiefer interpersonaler Akt (mandikatio [sic!, gemeint: manducatio, Anm. S.C.] spiritualis).
> Tritt man mit Christus (Mensch und Gott) in Kommunikation, so muß die Liebe zu ihm notwendig Anbetung einschließen, denn sie ist ein Zug vorbehaltloser, radikaler Liebe.
> Anbetung muß also innerlich zu diesem Akt gehören. Anbetung kann aber nicht ausschließlich in diesen Akt gepreßt werden, auf ihn beschränkt bleiben, sondern ist Anspruch an unser ganzes Leben, muß also in die Breite gehen.“[2429]

Wie im Text von 1963 wird also der notwendige Bezug der adoratio zur sumptio[2430] mit Nachdruck betont.[2431] Dabei wendet er sich gegen eine mögliche „Gefahr monophysistische[r] Christologie“[2432]

als Geisteshintergrund der Anbetung, auch im Zusammenhang mit dem Tabernakel als Wohnung Gottes. Doch würdigt er den wahren Kern, wenn es heißt:

> „Allerdings wird der Tabernakel zum Wahrzeichen der Inkarnation: Gott nimmt uns hier in seine Geschichte, sein Leiden, seine Ganzhingabe mit hinein.“[2433]

Dies hat Folgen für das Verständnis des Kirchenbesuches und damit zumindest implizit für das Verständnis des Kirchengebäudes:

> „Vom bloßen, geschichtslosen Gottesbegriff her läßt sich Kirchenbesuch nicht rechtfertigen. Ein Kirchenbesuch ist etwas sehr Verbindliches, verlangt er von uns doch ein Ja zur menschheitsbezogenen

---

2427 Vgl. ebd.

2428 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

2429 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

2430 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 108f.

2431 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60 und nochmals 61.

2432 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

2433 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

Geschichte Gottes. Dieser Kirchenbesuch ist also verbindlicher als z. B. das allgemeine Suchen Gottes in der Natur.“[2434]

Eucharistie als Opfer und Mahl

§ 6 Der Opfercharakter[2435]

Als Literatur für diesen Paragraphen wird angegeben:

„Sammelwerk: B. Neunheuser, Opfer Christi und Opfer der Kirche, Düsseldorf 1960
W. Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahles in der neueren evangel. Liturgie, Paderborn 1966
M. Seemann, Heilsgeschehen und Gottesdienst, Paderb. 1966
G. Sönghen [sic!], Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München-Salzburg 1967
Th. Filthaut, Kontoverse [sic!] über die Mysterienlehre, Warendorf 1947
H. Urs von Balthasar, Messe ein Opfer der Kirche, Aufsätze III, Spiritus Creator
Ratzinger, Ist die Messe ein Opfer? Concilium Jahrgang 3, Rgbg 1967“[2436]

I. Luther[2437]

Die Mitschrift der Vorlesung beginnt diesen Punkt mit der Darstellung der Meinung Martin Luthers, die ähnlich beschrieben wird wie im Münsteraner Skript von 1963.[2438] Hinter dem katholischen Opferbegriff sieht Luther den Rückfall ins Gesetz. Das ansonsten zur Kürze und zur Abkürzung neigende Skript ist hier relativ ausführlich und stellt Gesetz und Evangelium anschaulich auch im Bild nebeneinander dar. Es genügt, in bezug auf die Behandlung der der aufsteigenden Opferlinie des AT das, was der Text über das Evangelium sagt, hier anzuführen:

„Absteigende Bewegung Gottes in Jesus Christus. Der Rechtsstreit zw. Gott und Mensch ist zu Ende, indem Gott dem Menschen die Rechtfertigung schenkt. Das Verhältnis zwischen beiden wird heil. Der Mensch braucht sich nur beschenken zu lassen.

Das Opfer findet hier keinen Platz mehr; Gottesdienst kann also legitimerweise nur noch das Mahl der Danksagung sein.

Luther sieht das bei der Kirche ins Gegenteil verkehrt. Die Kirche hat das Mahl wieder zum Opfer gemacht, wieder dem Gesetzesdenken Raum gegeben und ist damit Jesu Auftrag untreu geworden, ja sie hat Jesus annulliert.“[2439]

2434 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61.

2435 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61.

2436 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61.

2437 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61.

2438 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 92.

2439 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61f.

Kurz angeführt sei noch der Aufweis der Verwandtschaft zur Darstellung im Skript von 1963, wo es u.a. heißt:

> „Christlicher Kult ist in der Sicht Luthers und Melanchthons Empfangen, nicht Geben. Der christliche Kult ist seinem Wesen nach D a n k s a g e n: das sich Beschenkenlassen durch die ein für alle mal genügende Heilstat des Herrn. Der christliche Kult ist folglich seinem Wesen nach entstellt und in sein G e g e n t e i l verkehrt, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung, das O p f e r tritt. Wenn aus der Eucharistie wieder oblatio und sacrificium wird, dann ist unter der Hand an die Stelle der Gnade wieder das Gesetz getreten.“[2440]

Den Versuch Melanchthons, einen Kompromiß herzustellen, erwähnt das neuere Skript nur kurz, um festzuhalten, daß sich das Tridentinum mit Konzept des sacrificium propitiatorium gegen das sacrificium eucharisticum der Protestanten entschieden habe.[2441] Der Text von 1963 war hier ein wenig ausführlicher.[2442] Sah letzterer in diesem Versuch Melanchthons eine Grundlage für das ökumenische Gespräch, so betont der neuere Text, daß dieses Gespräch begonnen habe:

> „Allgenügsamkeit und Einzigkeit des Opfers Christi ist [sic!] richtig verstanden (immerwährende Anwesenheit) auch für Katholiken annehmbar.
> Die Protestanten nehmen ihrerseits den Gedanken der notwendigen Gegenwart auf.“[2443]

Das Skript verweist hier auf von Allmen[2444], ohne deren Position näher zu konkretisieren. Die Position Thurians und Brunners wird kurz skizziert:

> „M. Thurian: Eucharistie ist sakramentale Gegenwart bis zur Selbstdarbringung der der Kirche
> Peter Brunner: Die Opfertat Christi ist in der Euch. da, nicht nur die Frucht des Opfers. Von daher Realität des Opfers.“[2445]

Dokumentieren wollen wir auch den Schluß dieses Abschnitts, der die Position von Hans Urs von Balthasar stichwortartig skizziert. Die jeweils eingefügten Kommentare könnten eine für dieses Skript durchaus zu vermutende Kurzform für eine eventuelle, in der Vorlesung geäußerte Anfrage des Professors Ratzinger an diese Lösung sein, sie könnten aber schlicht auch den Zweifel des Schreibers zum Ausdruck bringen und haben deswegen kaum Aussagewert:

2440 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121.

2441 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 62.

2442 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 123.

2443 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63.

2444 Die Angaben sind unvollständig und fehlerhaft. Korrekt müßten sie lauten: Jean-Jacques von Allmen, Ökumene im Herrenmahl. Aus dem Französischen übersetzt von Herbert Goltzen, Kassel 1968.

2445 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63.

„Hans Urs von Balthasar: zwei Paradoxien:

1. Opfer ist einmalig, einzig und doch immer gegenwärtig. Einmaligkeit schließt Vergegenwärtigung nicht aus.

Die Messe ist nicht eine Wiederholung, eine Zutat zum Opfer Christi, sondern identisch mit ihm.

Problem gelöst?!

2. Christus ist der einzig Opfernde, er allein kann die alles überschreitende Liebe vollziehen, die Gottes würdig ist. Andererseits ‚Mitsubjekthaftigkeit der Kirche' (ohne Verdopplung?!) Hier ist mit der evangelischen Kirche noch kein Kompromiß gefunden."[2446]

II. Überlieferungsbefund[2447]

Hl. Schrift[2448]

Der Schriftbefund wird in diesem Abschnitt so kurz und in Stichworten skizziert, daß diese in sich kaum verständlich sind, wenn man nicht den Hintergrund der Vorlesung selbst gut präsent hätte oder eben das ältere Skript kennte. Nur mit dieser Vorbemerkung können wir festhalten, daß anhand des exegetischen Befundes der verba testamenti einerseits eine Kultbejahung und andererseits einen a-kultischen alttestamentlichen Hintergrund für diese Worte ausmachen können. Beide Ansätze werden aber durch den Gottesknechtsgedanken miteinander verbunden und im Gottesknecht Jesus harmonisiert.[2449]

Das Gleiche gilt für den zweiten Punkt des Schriftbefundes, Verkündigung und Anamnesis (im Blick auf 1 Kor 11,26). Während das ältere Skript diesen als eigenen Unterpunkt sehr ausführlich behandelt,[2450] bleiben im neuen Skript nur sechs, kaum verständliche Zeilen. Zumindest wird bezeugt, daß in der Vorlesung vermittelt wurde, daß liturgisches Gedächtnis „mehr [sei] als bloße Erinnerung", es sei nämlich „Vergegenwärtigung, Gegenwart."[2451] Der Verweis des älteren Textes auf die Apokalypse des hl. Johannes[2452] und deren kulttheologische Interpretation in diesem Zusammenhang (Apk 5) fehlen im neuen völlig.

Der Väterbefund[2453]

[2446] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63.

[2447] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63.

[2448] Dieser Unterpunkt ist nicht eigens betitelt, Benennung vom Autor dieser Arbeit.

[2449] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63. Verständlich nur über: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 124-127.

[2450] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127f.

[2451] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 64.

[2452] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 128f.

[2453] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 64.

Prinzipiell erfolgt die Darstellung des Väterbefundes wieder ausführlicher und in den Bahnen des Münsteraner Skriptes. Bei der Behandlung der Didache fügt das neue Skript dem Gedankengang des alten in bezug auf den Verweis auf Mal 1,11 eine Kommentierung hinzu:

> „Mal 1,11: Diese Stelle als Vorankündigung der Eucharistie zu bezeichnen ist unsinnig und anachronistisch. Eucharistie könnte sonst von dieser Stelle her leicht mißverstanden werden. Ja eine verkehrte Exegese brächte so den Umschlag vom Neuen Testament zum Gesetzesdenken zurück.“[2454]

Aber dies ist, wie wir sehen werden, gewissermaßen nur die eine Seite der Medaille. Zusätzlich wird Maleachi nämlich kulttheologisch interpretiert, um den eigentlichen Sinn herauszuarbeiten, den die Übernahme dieses Textes durch die christliche Gemeinde für die Eucharistie hatte. Der Prophet reiht sich ein in die Linie der Kultkritik. Dabei „richtet [er] sich … nicht gegen Gesetz und Kult an sich, sondern gegen seine Perversion und steht im Kontext des Heilsuniversalismus.[2455] Der Text kommentiert abschließend die wahre Bedeutung dieser Stelle in bezug auf die Eucharistie wie folgt:

> „Nun übernimmt die ntl. Gemeinde diese Mal-Stelle und bezieht sie auf sich. In ihr sei ja nun der neue Tempel, in den Herzen der Menschen, die neue Gottesverehrung, die Gott in Jesus selbst geschenkt hat, die Fülle der Gerechtigkeit (Universalität).
>
> Die Einheit der Testamente läßt sich nicht konstruieren: Mal hat nichts von der Eucharistie gesagt, die neutestamentliche Gemeinde liest aber das Alte Testament mit neuem Verständnis. So paßt dieser Text sehr wohl in den Rahmen der Eucharistie.“[2456]

Hatte der Vorgängertext allerdings noch den Rückbezug des Ersten Klemensbriefes auf alttestamentliche kultische Gegebenheiten kritisch gesehen, weil „auf diese Weise … das NT … zurückinterpretiert [würde] in das Alte hinein“[2457], was die Entwicklung hin zum Mittelalter zur Folge gehabt hätte, so findet dieser Brief im neuen Skript überhaupt keine Erwähnung.

Das Vorgängerskript von 1963 hatte relativ ausführlich den hellenistischen, aus der Kultkritik erwachsenen, Begriff der logike thysia als „Anknüpfungspunkt“ für das Verständnis

---

[2454] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 64.

[2455] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, ?34. neu

[2456] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 65.

[2457] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 131.

der „Eucharistia“[2458] dargestellt.[2459] Der neuere Text faßt dies alles knapp, allerdings auch sehr verständlich zusammen, wenn er sagt:

> „Noch ein paar fragmentarische Bemerkungen zu einem anderen Entwicklungsstrang: thysia logikä
> Hier finden wir in der Väterzeit eine Anknüpfung an griechisches Denken.
> In der Urgemeinde gab es parallel zu Israel auch im Hellenismus eine starke Kultkritik. Das eigentliche Opfer wird tiefer, im Selbstüberschreiten des Menschen im Wort auf Gott hin gesehen.
> Im Christentum sind die Gaben in die Danksagung des logos [sic!] eingegangen, ja sie sind der Logos selbst geworden: thysia logikä. Eucharistie ist so Opfer in der Gestalt des Wortes, ja in dem Wort, das Gott und Mensch zugleich ist, in Jesus Christus.
> Hier geschieht echte Epiklese, die sich nicht auf die Verwandlung der Gaben beschränkt, sondern die Gemeinde mit einbezieht (Logisierung der Gemeinde). Das höchste Ziel der Eucharistie liegt nicht außerhalb der Gemeinde, etwa bei den Gaben allein, sondern wandelt die Gemeinde vom sarx zum logos.“[2460]

Der Text verweist auf Röm 12,1 und auf Ignatius von Antiochien.[2461] Aus diesem historischen Befund ergeben sich dann folgenden liturgietheologische Schlußfolgerungen allgemeiner Art, deren Gedanken uns auch in der späteren Kultidee Ratzingers an zentraler Stelle begegnen:

> „1. Die Eucharistie steht nicht nur christologisch der Kirche gegenüber, sondern bezieht die Kirche mit ein. Sie muß zur Danksagung, muß zu Christus werden (Mitsubjekthaftigkeit).
> 2. Die christliche Umwandlung des AT's scheint zunächst eine reine Spiritualisierung zu sein, ist aber zugleich eine neue Inkarnierung; denn es geht hier nicht um Spiritualisierung in eine geistige Idee hinein, sondern um Spiritualisierung auf Christus hin, der das fleischegewordene [sic!] Wort ist.“[2462]

Der Text vermerkt eine Äußerung des Professors: „Nebenbemerkung: Ratzinger: Bloße theologische Reflexion kann nicht schöpferisch werden!“[2463]

III. Versuch einer Neuaneignung des Problems

1. Odo Casel (1886–1948). Altphilologe:[2464]

Das Skript verweist auf den platonischen Ansatz Odo Casels, um die Gegenwärtigsetzung des einen Opfers zu erklären:

2458 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132.

2459 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132-134.

2460 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 65f.

2461 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

2462 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

2463 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

2464 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

> „Das Abbild ist eine Gegenwartsweise des Urbildes. Im pneumatischen Nachvollzug gewinnt das ursprüngliche Geschehen selbst Wirklichkeit, schafft so Gegenwart (Form der alten Mysterien).“[2465]

Dazu komme bei Casel die „Entfaltung der Leib-Christi-Idee“,[2466] insofern die Kirche mit Christus gekreuzigt sei. „Christus ist eben nicht isolierte Einzelperson, er nimmt die Gläubigen auf (Mitsubjekthaftigkeit der Kirche).“[2467]

Gegen Casels Konzept bringt das Skript dann mehrere Kritikpunkte vor: Zuerst genannt wird sein Versuch der „[a]uschließliche[n] Anknüfung am hellenistischen Modell“,[2468] weil dieser Ansatz das Alte Testament verkenne. Zudem seien die Mysterienreligionen bestimmt von einem zyklischen Bild, des kosmischen Vorgangs „von Tod und Werde [sic!]“ [2469] Das bedeutet:

> „Vergegenwärtigt wird das, was immer geschieht, das ständige [sic!] des Kosmos. Der Mensch tritt aus der Zufälligkeit heraus ins Immerwährende.“[2470]

Tod und Auferstehung Christi jedoch seien facta historica und einmalig. Der Text stellt hier die grundsätzliche Frage: „Kann ein einmaliges Ereignis überhaupt vergegenwärtigt werden?“[2471] Schließlich wird noch auf von Balthasar verwiesen, der in der hier geschilderten Vorstellung von Leib Christi im Opfer „das Gegenüber Kirche – Christus“[2472] zu sehr vermisse.

Bouyer:[2473]

Louis Boyer betone sehr das Alte Testament. Verbindend zwischen AT und NT sei die Berakah, die Danksagung, in der man sich Gott übereigne. Hierin sieht er die „untrennbare

---

2465 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2466 Ebd.

2467 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2468 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2469 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2470 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2471 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2472 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2473 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

Einheit“[2474] von „Abendmahl und Kreuz“[2475]. Die Berakah des AT erhalte im NT eine neue Bedeutung. Der Text präzisiert:

> „Berakah ist nie ein Soloakt eines Einzelnen, sie nimmt die anderen mit auf: Öffnung des Kreuzes auf die Glaubenden hin, sie werden so Mitdankende.“[2476]

Der Text kommentiert, daß in diesem Entwurf eine bessere Beziehung der beiden Testamente geglückt, der Hellenismus aber auch noch präsent sei. Schließlich „bleibt aber offen, wie hier von Gegenwart gesprochen werden kann.“[2477]

2. Die Einheit des Paradoxen[2478]

Dieser Abschnitt wollte ursprünglich eine Aufarbeitung der Problematik sein, aber aus Zeitgründen fällt der Text hier, wie er selbst vermerkt, stichwortartig aus. Wir können in diesen Stichworten wohl Leitlinien Ratzingers sehen in Richtung auf eine mögliche Beantwortung des Problems, wenngleich ihr skizzenhafter Charakter keine große Interpretation zuläßt. Allerdings finden wir in den Stichworten Punkte, die wir mit solchen anderer Provenienz in Beziehung setzen können. Aus diesem Grund und auch wegen des vermehrten Bezugs auf den Professor, sei der Abschnitt zur Gänze hier festgehalten, auf einige Punkte der Interpretation desselben werden wir in der abschließenden Würdigung eingehen:

> „Ratzinger: das Hauptproblem ist das Verhältnis Mensch – Zeit.
>
> A) Das christliche Mysterium bezieht sich auf das Einmalige und Unwiederholbare. Memoria schafft Gegenwart dieses Einmaligen. Wie schafft sie das bloß, die Gegenwart des an sich Vergangenen? Der Mensch lebt immer, nicht nur vor 2000 Jahren, vom Opfer (ein Grundzug menschlichen Seins, behauptet Ratzinger). So kann zwar einer zufällig unterm Kreuz gestanden sein, aber viel weiter vom Kreuz entfernt sein als beispielsweise ein heutiger, gläubiger Mensch, der sich dieser Wirklichkeit auftut.
>
> Die Zeitdimension darf nicht eindimensional verstanden werden (Relativitätstheorie).
>
> Die Existenzebene des Menschen kann man nicht mit einem physikalischen Maß (z.B. der Zeit) adäquat erfassen. So ist beispielsweise die Liebe von Mensch zu Gott diesem Maß unzugägnlich [sic!].
>
> NB: Diese Ausführungen können nur noch stichwortartig ausfallen, da Ratzinger in der heutigen Vorlesung zu einem gewissen Abschluß kommen wollte.
>
> Was ist das [sic!] Parameter der anthropologischen Zeit?
>
> Augustinus: ‚memoria-Zeit‘ [sic!]; sie allein wird dem Menschen gerechnet, denn er ist nur im Bezugsfeld der memoria erreichbar.

[2474] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

[2475] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

[2476] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2477] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2478] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

B) Verhältnis Mensch – Ereignis:

Sind der jeweilige Mensch und das Ereignis, das Akt dieser Person wurde, noch völlig zu trennen?

Der eigentliche Akt des Kreuzes, sein Kern liegt im ‚hyper'. Dieser Akt gehört ganz zu Christus. Er ist real an ihm selbst und ist so gegenwärtig. Jesus ist der aus dem Tode Kommende; sein hyper bleibt.

C) Zur Frage der Mitsubjektivität der Kirche:

Empfangen ist kein rein passives Geschehen, muß echtes Mitsein sein, gelingt nicht, solange es rein passiv bleibt. Erkenntnis z. B. geschieht nur, wo der Empfänger sie aktiv annimmt. Wenn diese Erkenntnis auch von einem früheren Menschen stammt, so wird sie doch jedem, der sie annimmt, gegenwärtig, ohne deswegen multipliziert zu werden. So kann der Akt des Empfangens generell nie rein passiv sein (anthropologisch gesehen). Analogie zum Kreuzesopfer."[2479]

b Würdigung des Textes

Die Besprechung der Mitschrift zur Regensburger Eucharistievorlesung ist weitgehend ein Vergleich zur Münsteraner Vorlesung von 1963 geworden, die gegenwärtig durch Fehlen bzw. die Unzugänglichkeit einer Mitschrift der Vorlesung des 1965/66[2480] der uns zugängliche unmittelbare Vorgängertext ist.

Formaliter konnten wir festhalten, daß der frühere Text den Charakter einer wörtlichen Mitschrift hat, während der Regensburger Text von 1971/72 ganz offensichtlich über weite Teile nicht den Eindruck gibt, ganze Sätze des Professors festzuhalten oder auch nur festhalten zu wollen. Er bietet sehr oft eine straffere Darstellung des Lehrstoffes als der Vorgängertext.[2481] Manchmal sind unpräzise Wiedergaben recht offensichtlich.[2482]

Ausnahmen von der gerafften Darstellungsweise bilden die Charakterisierung der Liturgischen Bewegung zu Beginn des Textes,[2483] die Darstellung der Position Jungmanns zur Fra-

[2479] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68f.

[2480] Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 403.

[2481] Immer wieder wurde darauf bei der Behandlung selbst hingewiesen. Nochmals angeführt sei zum Beleg die Darstellung der Symbolik des Brotes. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19-23 und im Vorgängerskript: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 25-31.

[2482] Vgl. etwa die Stelle wo gesagt wird, der Kanon der Messe ziele „auf Gott hin". Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 39. Das Vorgängerskript erwähnt, auch der Zelebrant „spreche mit dem Du des ewigen Gottes", präzisiert dann aber, „dass er (sc. der Priester, Anm. S.C.) vor allem und zuerst die Richtung zum Vater hat." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 49. Auf die Ungenauigkeit bezüglich des Meßbuchs von Urbanus Bomm hatten wir schon hingewiesen. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

[2483] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 1-3.

ge der Grundgestalt der Messe,[2484] die Beschreibung der Ablehnung des Meßopfers durch Martin Luther[2485] und einige exegetische Befunde.

Unter den ausführlichen Stellen ragt die Darstellung der Lehre von der Realpräsenz in der Dogmengeschichte heraus, da es sich hier um einen Text handelt, der zum größten Teil wörtlich identisch mit der Vorgängerversion der Vorlesung von 1963 ist. Wir haben in diesem Zusammenhang das Für und Wider, ob es sich hierbei um eine tatsächliche Mitschrift von 1971/72 oder eine Übernahme aus dem Vorgängerskript erwogen. Es scheinen wichtigere Gründe dafür zu sprechen, daß es sich um eine neue Mitschrift der identisch vorgetragenen Lehre handelt, aber letztlich muß man eine Entscheidung darüber offen lassen.

Inhaltlich kommt dem Skript aber eine solide Glaubwürdigkeit zu, die Lehre des Professors in der Rezeption seiner Studenten wiederzugeben. Einige Vergleiche konnten doch eine große inhaltliche Übereinstimmung zum Vorgängerskript aufweisen. Dies gilt vor allem auch trotz der unterschiedlichen Nuancen für die grobe Gliederung: Einleitung, Einsetzung der Eucharistie, Materie und Form der Eucharistie, Die Gestalt der Eucharistiefeier, Die Realpräsenz (Biblische Grundlage, die Dogmengeschichte mit Mittelalter und Reformation), Eucharistie als Opfer und Mahl und schließlich eine aktuelle Anwendung. Die Feingliederung hingegen differiert, wie wir immer wieder kenntlich gemacht haben, an nicht wenigen Stellen. Manchmal reicht aber die Übereinstimmung bis hin zur Identität einzelner Sätze und Formulierungen.[2486]

Was die Form betrifft, so sei auch noch festgehalten, daß das Skript im Gegensatz zur Eucharistielehre von 1963 nicht mehr sogenannten ‚Sätze', d.h. lehramtliche Entscheidungen in Satzform, dem jeweiligen Abschnitt voranstellt. Hierin rückt das Skript der Form nach weiter von der neuscholastischen Fassung ab, wie sie noch ganz die Freisinger Skripten und zum Teil noch das Eucharistieskript von 1963 geprägt hatte.

Allerdings wird das vormals Schultheologische nicht generell und immer durch völlig neue Zugänge ersetzt. Inhaltlich beginnen nämlich einige wichtigere Abschnitte durchaus noch mit einem Blick ins Lehramt, jedoch eben nicht mehr in der Satzform.[2487]

2484 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 28.

2485 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61f.

2486 Vgl. etwa die Darstellung der Eucharistielehre der Väterzeit: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 68f. und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 47.

Insgesamt läßt sich die Tendenz erkennen, das Skript möglichst wenig scholastisch zu färben, wobei dies zum Teil auch vom Schreiber verursacht ist. Dieser hat offensichtlich Probleme, lateinische termini technici korrekt wiederzugeben.[2488]

Auf Ratzinger selbst geht wohl zurück – wenn wir dem Skript den oben genannten Einschränkungen Authentizität zuerkennen – daß z. B. die in allen Vorgängerfassungen zur Eucharistielehre nachweisbare Zitation und Interpretation der Antiphon „O sacrum convivium“[2489] oder die kurze Erklärung der wesentlichen Teile eines Sakramentes[2490] nicht mehr vorkommt. Dennoch werden nicht alle lateinischen Fachbegriffe aufgegeben.[2491]

Die Begrifflichkeit ändert sich aber auch in deutschen Formulierungen. Zu Beginn des zweiten Teils ist gegenüber dem Münsteraner Skript von 1963 etwa die Akzentverschiebung in der Benennung des ersten Abschnitts auffallend. Dort war die Rede von der „reale[n] Gegenwart von Leib und Blut Christi“,[2492] nun spricht der Text nur noch von „reale[r] Gegenwart Christi“.[2493]

In bezug auf die Eucharistielehre des hl. Augustinus und seinen Begriff der neuen dynamis findet die bislang in allen Skripten präsente Ergänzung der Deutung dieses Begriffes von der franziskanischen Schultheologie her[2494] keine Erwähnung mehr.

Das Skript spricht im Zusammenhang von Eucharistie und Rechtfertigung von ersterer als „ein Sakrament der Konstituierten, nicht der zu Konstituierenden“[2495] statt die scholastische Formulierung zu gebrauchen „Sakrament der Lebenden – Sakrament der Toten“. Dabei bleibt der Kontext dessen bestehen, was die alte Begrifflichkeit aussagen wollte, nämlich

---

2487 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35 oder 53.

2488 Auch ist statt Zelebrant die Rede vom „Zölibranten“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2489 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23.

2490 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 49.

2491 Als Beispiel sei angeführt die „commnio sub una“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

2492 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 49.

2493 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 46. Im Original alles in Großbuchstaben.

2494 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 193 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 78.

2495 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

daß der Eucharistieempfang die Reinigung von Sünden voraussetzt: „die Busse [sic!] muß vorausgehen.“[2496]

Der Sache nach wird aber mit der Begrifflichkeit des Konstituierens der Schwerpunkt etwas hin zur Gemeinschaft der Glaubenden verschoben, die als feiernde Gemeinde konstituiert ist.

Statt des, wie wir gesehen hatten, von Karl Rahner angestoßenen Schlußpunktes der Vorlesung von 1963, der im Kontext der scholastischen Meßopfertheorien stand, werden mit Casel und Bouyer andere Theologen zur Vertiefung angeführt, die keinen neoscholastischen Ansatz mehr erkennen lassen.

Insgesamt also stellen wir fest, daß sich die Vorlesungsmitschrift von der Scholastik stark wegbewegt hat.[2497]

Für das Skript von 1963 hatten wir ja bereits eine immer stärkere Hinwendung Ratzingers zur Exegese konstatiert. Auch wenn das vorliegende Skript über weite Teile den Inhalt der Vorlesung in sehr knapper Form präsentiert, so fallen doch einige detailliertere Beschreibungen exegetischer Erkenntnisse auf, wie z. B. die Meinung von Benoit über das Diptychon von Verheißungs- und Verzichtswort bei Lukas und die damit verbundene kirchliche Verwandlung der Eschatologie.[2498]

Kommen wir damit näher zu inhaltlichen Punkten. Das Skript zur Ekklesiologie von 1965 hatte bereits eine geistesgeschichtliche Verortung der kirchlichen Bewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts versucht, wobei diese Bewegungen alle auf dem geistigen Boden der Romantik gesehen wurden.[2499] Eine darüber hinausgehende genauere Charakterisierung der Liturgischen Bewegung erfolgte jedoch nicht. Erstmals geht nun das Skript von 1971/72 etwas detaillierter auf diese Bewegung ein. Beseelt war sie von der Suche „nach dem Ursprünglichen, Einfachen“,[2500] woraus sich eine Freude am Symbol als „einfache[m] Zeichen“[2501] ergab. Zwei verschiedene Grundoptionen rangen miteinander, eine restaurative

[2496] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 54.

[2497] Vgl. auch die Bemerkung, die „traditionell(e) Dogmatik“ sei „erschreckend aliturgisch [sic!]“ gewesen. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 27.

[2498] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 8f.

[2499] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 47, 2.

[2500] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 2.

[2501] Ebd.

und eine innovative, wobei es letzterer um den dynamischen Aspekt der Liturgie ging.[2502] Beide Linien trafen sich dann im Eucharistischen Weltkongreß zu München im Jahr 1960.[2503]

Das Skript enthält mehr noch als die Texte vorher sehr kritische Bemerkungen zur zeitgeschichtlichen und zur innerkirchlichen Situation, auch zur nachkonziliaren Entwicklung. Deswegen erstellt er eine eigene Themengruppe „Grundkategorien der Eucharistiefeier“[2504] Dabei stellt er prinzipiell eine Reformmöglichkeit fest: „Kein Element ist schlechthin unvertauschbar.“[2505]

Zeitgeschichtlich sieht der Text eine Leistungsgesellschaft.[2506] Bei der nachkonziliaren Entwicklung rückt naturgemäß die Liturgie besonders in den Blick, schon ganz zu Beginn: „Radikale Experimente oder traditionsloses Zerpflücken der Liturgie (Gefahr der Zerstörung) können kaum eine echte Lösung bringen.“[2507] In diesem Kontext fällt das bekannte Zitat von Bouyer.

Mehrmals kommt die Vorlesung dem Zeugnis der Mitschrift gemäß auf das Verhältnis von Freiheit und Liturgie zu sprechen. Einmal geht es dabei um die Verbindlichkeit der Gaben von Brot und Wein.[2508] Dies gehört insofern auch in den Kontext der nachkonziliaren liturgischen Krise, da zum Teil andere Materie als Brot und Wein Verwendung fanden. Ein andermal hinterfragt das Skript eine Art, offensichtlich zu frei die Liturgie zu gestalten. Dennoch erkennt es die folgenden Freiräume der Liturgie als legitim: „Einführung, Auslegung des Wortes …, Fürbitten, Motivmessen“.[2509]

Der Text nimmt vorsichtige Distanz zu „Experimente[n] pastoraler Art zur Gestaltung des Sonntags (z. B. Wortgottesdienst).“[2510] Er spricht von der aktuellen „Gefahr bloßer Redeli-

---

2502 Ebd.

2503 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2504 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2505 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2506 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 45.

2507 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

2508 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25f.

2509 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2510 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

turgie“[2511] und erwähnt, durch die Liturgiereform sei „das Unbehagen an der Liturgie nicht aufgehoben“ und „zum Teil sogar noch verstärkt“[2512] worden. Gläubige und der Zelebrant selbst dürften, im Kontext der actuosa participatio in der Liturgie, nicht vom Gedanken der Leistung bestimmt sein:

> „Die Liturgie muß sich vor diesem Leistungsdenken hüten: Als Leistung ist sie nicht interessant, als Abwechslung nicht konkurrenzfähig.“[2513]

Vorsichtiges Hinterfragen der nachkonziliaren Praxis des Volksaltars durch den Professor ist in diesem Skript bezeugt. Die Feierrichtung wird „funktionsgemäß“[2514] bestimmt. Der klassische Altar sollte aber nicht weit von den Gläubigen abgerückt sein.[2515]

Das Skript wendet sich gegen die Hineinnahme nichtbiblischer Lesungen in den Gottesdienst und plädiert[2516] für eine ganzheitliche Sicht der Liturgie, auch mit Blick auf liturgisches Bild.[2517]

Bei der Kritik an der nachkonziliaren Situation betont der Text den ekklesialen Kontext der Eucharistie, wo manche Formulierungen an Thematiken erinnern, denen sich Ratzinger in seinen gedruckten Werken widmet,[2518] wenn er sagt:

> „Die Kirche glaubt und betet in unverfügbarer Einheit mit den Christen vor und nach unserer Zeit.
> Eucharistie ist in ihrem Kern (Hochgebet) der Verfügung des einzelnen Liturgen entzogen, ebenso der einzelnen Gemeinde. Im Grundwesen (nicht in einzelnen Formulierungen) ist sie eine Sache der Gesamtkirche. Das muß immer mit gesehen werden. Universalität ist der wahre Schutz der Gläubigen. Die Rückkopplung an den Ursprung bindet Papst und Gemeinde.“[2519]

2511 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

2512 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2513 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 45.

2514 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2515 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 45.

2516 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

2517 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

2518 Vgl. beispielsweise: Wir alle müssen uns wieder neu darüber klar werden, dass die Eucharistie nicht in der Verfügung des Priesters und nicht in der Verfügung einer einzelnen Gemeinde steht, sondern dass sie das Geschenk Jesu Christi an die ganze Kirche ist und dass sie in ihrer Größe nur bleibt, wenn wir sie in dieser Unbeliebigkeit annehmen.“ Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: JRGS 1, 335f.

2519 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

Bemerkenswert ist daran nicht nur die Einbindung der lokalen Gemeinde in die Ecclesia universalis, sondern auch die Rückbindung beider, letztere im Papst verkörpert, an die Stiftung des Herrn.

Der Tendenz nach scheint der Text gegenüber der Geschichte ein ausgleichenderes Urteil haben zu wollen. Dies gilt mit Blick auf die Zeit vor der Liturgischen Bewegung, wo es nach der Schilderung der für die Liturgie schädlichen Geisteshaltung dann doch noch versöhnlich heißt:

> „Diese theoretischen Ausführungen klingen sehr düster; faktisch war die Situation doch etwas besser, d.h. irgendwo war in der Kirche doch noch ein richtiges Eucharistieverständnis wach."[2520]

Die Intention einer ausgewogenen Sicht gilt aber auch für die grundsätzliche Beurteilung der mittelalterlichen Veränderungen. Noch im Skript von 1963 war diesbezüglich von „Revolution"[2521] die Rede. Nun ist zwar immer noch von „große[r] Verengung mit schlimmen Folgen"[2522] des Mittelalters die Rede, aber die angestossene positive Entwicklung wird mit mehr Nachdruck beschrieben als zuvor.

In diesen Zusammenhang gehören noch die folgenden Beobachtungen:

- Interessanterweise fehlt beim Väterbefund über die Lehre von der Eucharistie als Opfer die Behandlung des Ersten Klemensbriefes mit seiner alttestamentarischen Typologie, wie er noch im Skript von 1963 vorgestellt wurde.[2523]

- Eine positivere Tendenz zeichnet sich auch bei der Behandlung der eucharistischen Anbetung ab. Im Freisinger Skript war die Formulierung noch sehr dezidiert:

  > „Dies führt uns so weit [sic!], daß man das Essen der Eucharistie zugunsten des Schauens leider unterließ. – Man muß aber sagen, daß die Eucharistie uns nur dann nützt, wenn wir sie essen, nicht aber, wenn wir sie anschauen."[2524]

  Auch in der Folge wurde immer wieder der notwendige Zusammenhang zum „sumere" des Sakraments betont.[2525] Diesen theologischen Rahmen behält der Text bei,

---

2520 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 4.

2521 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81.

2522 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

2523 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 131f.

2524 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203.

2525 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

aber die Auswüchse im Mittelalter werden nicht mehr so detailliert geschildert, und es gibt verstärkt sehr positive Bemerkungen. So heißt es nun ganz ausdrücklich:

> „Nach Ratzinger mußte die Entwicklung so laufen, wie sie verlaufen war. ...
> Tritt man mit Christus (Mensch und Gott) in Kommunikation, so muß die Liebe zu ihm notwendig Anbetung einschließen, denn sie ist ein Zug vorbehaltloser, radikaler Liebe.
> Anbetung muß also innerlich zu diesem Akt gehören. Anbetung kann aber nicht ausschließlich in diesen Akt gepreßt werden, auf ihn beschränkt bleiben, sondern ist Anspruch an unser ganzes Leben, muß also in die Breite gehen.“[2526]

Damit spannt der Text den Bogen zugleich zur einer Liturgie des Lebens, und zwar aus beidem, aus Eucharistiefeier und eucharistischer Anbetung heraus. Auch wird eine gewisse Frömmigkeit gegenüber dem Tabernakel wieder positiver gesehen, wenngleich weiter vor damit möglicherweise verbundenem monophysitischen Denken gewarnt wird.[2527] Hier bewegt man sich fast auf der vom Münsteraner Skript abgesteckten Linie,[2528] wobei im neueren stichwortartigen Skript Anbetung und Tabernakel, auch von Inkarnation und Geschichtlichkeit begründet, positiver vermittelt werden.

- Dazu müssen wir noch eine Bemerkung anfügen. Das Vorgängerskript kannte nicht mehr wie noch dessen Vorgänger von Freising einen eigenen Abschnitt zur Theologie des Kirchengebäudes.[2529] Es nannte lediglich einige Punkte dazu in anderem Zusammenhang.[2530] Die Ekklesiologievorlesung von Münster lag auf der theologischen Linie der ekklesialen Interpretation des Kirchengebäudes, wenn es sagt: Es „ist hingeordnet auf den Selbstvollzug der Gemeinde als lebendiger Leib Christi“ und „hat die Funktion beständig das Phänomen der Gemeinde Gottes zu repräsentieren“.[2531] Auch der Regensburger Text entwirft schon wegen seiner allgemeinem Kürze keinen eigenen Unterpunkt zu dieser Frage. Es ist aber nun der Versuch greifbar, den Kirchenbesuch („die Besuchung“) wieder positiver zu fassen.[2532] Waren die Darstellungen bislang relativierend, insofern sie das althergebrachte Frömmigkeitsbewußt-

[2526] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

[2527] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

[2528] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

[2529] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 211f.

[2530] Vgl. „Man sagte dann: In der Kirche ist Gott gegenwärtig, wohnt Gott, und man vergass, dass auch das sakramental ist, dass das corpus verum ein corpus mysticum (=sacramentale) bleibt.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 7.

[2531] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

> sein mit theologischen Prinzipien kritisch hinter-fragten, so wird nun über den griff der Geschichtlichkeit des Herrn und damit inkarnationstheologisch der Kirchenbesuch auch außerhalb der Liturgie wieder positiv erschlossen.

Dies alles – vom Fehlen der Erwähnung des Ersten Klemensbriefes bis hin zu neuen Zugängen einer Frömmigkeit des Tabernakels – deutet darauf hin, daß Ratzinger in der nachkonziliaren Situation auch hier Abschaffungen und Bildersturm gegensteuern wollte, um nicht auf der Ebene der Theologie Munition zu liefern für Dinge, die er in der Praxis nicht gutheißen konnte.

Anbetung wird im Text, wie gerade gesagt, auch von der Inkarnation her begründet.[2533] Dies weist uns zu einem weiteren Punkt, der diesem Skript eigen ist. Noch der Text von 1963 war bemüht, hervorzuheben, wo man zuvor die Eucharistie zu sehr mit Inkarnation in Zusammenhang gebracht hatte, obwohl auch in ihm die Theologie der Inkarnation nicht fehlte. Im Text von 1971/72 treffen wir nun häufig, und vor allem ohne relativierende Bemerkungen, auf inkarnationstheologische Begründungen.[2534]

Eine inkarnationstheologische Begründung wird auch gegen die Gnosis angeführt.[2535] Im fast zeitgleichen Christologieskript hatten wir gesehen, daß Ratzinger in einigen kontemporären theologischen Ideen eine gnostische Gefahr erkennt.[2536] Neognostizismus wird auch im vorliegenden Skript als Gefahr erkannt und dabei auf die Inkarnation verwiesen.[2537] Wahrscheinlich ist dieser Kontext zeitgenössischer Theologie der Grund dafür, daß die Relativierung der Bedeutung der Inkarnationstheologie für die Eucharistielehre in dieser Vorlesung ganz unterbleibt.

In diesem Zusammenhang steht auch eine konstante Rückbindung *geistiger* Wirklichkeiten an die Inkarnation, die diese Vorlesung bestimmt. Jene zur Ekklesiologie 1968/69 hatte einen starken Akzent auf die Pneumatologie gesetzt.[2538] Im vorliegenden letzten Eucharistieskript heißt es nun:

2532 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60f.

2533 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

2534 So z. B. die Begründung des sakramentalen Zeichens. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

2535 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

2536 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 5f.

2537 Vgl. auch: „Die Lust, die üblichen Gaben zu ersetzen, kann ein Zeichen neognostischer Tendenzen zeigen. … Die Frage ist nur – so Ratzinger – ob dabei die Inkarnation noch ernst genommen wird.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25.

„Die Inkarnation ist ernst zu nehmen. Reine Pneumatologie ist zu wenig, geht am Spezifischen des Christentums vorbei. Hinwendung zu Christus ist Hinwendung zum Juden Jesus.“[2539]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung, es ginge bei der

„christliche[n] Umwandlung des AT´s … nicht um Spiritualisierung in eine geistige Idee hienein [sic!], sondern um Spiritualisierung auf Christus hin, der das fleischgewordene Wort ist.“[2540]

Christliche Lesart des Alten Testamentes ist also eine relecture desselben auf den ganzen Christus hin.

Der Text legt sich nicht eindeutig fest, ob es sich beim Letzten Abendmahl um ein Paschamahl im eigentlichen Sinne gehandelt habe und relativiert damit etwas die Position von 1963.[2541] Er stellt aber weiterhin eine große Nähe zu ihm fest[2542] und skizziert nun auch erstmals die alttestamentliche Paschatheologie.[2543]

Das Skript von 1963 hatte die Eucharistie zwar strikt von Ostern hergeleitet, aber damit eigentlich direkt beim neutestamentlichen Pascha angesetzt, näherhin beim Transitus des Herrn vom Tod zum neuen Leben der Auferstehung.[2544] Damit ist ein Aspekt alttestamentlicher Paschatheologie impliziert, der neutestamentarisch transformiert wird, der Begriff des Transitus.[2545]

Nun aber kommen im Regensburger Skript andere theologische Motive des alttestamentarischen Pascha erstmals hinzu, die freilich nur stichwortartig genannt werden. Diese Stich-

---

2538 Vgl. z. B. zum Verhältnis von Christologie und Pneumatologie: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 72.

2539 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 26.

2540 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

2541 Vgl.: „Es wäre hinzuzunehmen, dass es sich wohl auch um ein Paschamahl gehandelt hat“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 12.

2542 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 11.

2543 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 11f.

2544 Vgl.: „Um den Z u s a m m e n h a n g des Ostergeheimnisses mit der Eucharistie in den Blick zu bekommen, fragen wir noch einma [sic!] präziser: Was ist eigentlich Ostern? Die Antwort lautet: Es ist die Zeieinheit (sic!, gemeint: Zweieinheit, Anm. S.C.) von Kreuz und Auferstehung. … Beides zusammen ist das eine Geschehen des Hinübergehens aus dieser Welt zum Vater.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 2.

2545 Vgl.: „Der T r a n s i t u s, der einst der Inhalt des Pascha-Geschehens war, wird nun umgedeutet in den neuen Transitus, dem Herausgehen aus sich selbst und dem sich Hingeben an Gott.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3.

worte kreisen alle um die Begriffe Befreiung, Geschichtlichkeit und Volk.[2546] Damit ist der sich vom Alten Bund und seinem Zentral Pascha herleitende christliche Liturgiebegriff vollends in heilsgeschichtlicher Kontinuität erschlossen. Dies steht auch im Zusammenhang, die beiden Testamente mehr in ihrer inneren Entsprechung zueinander aufzuweisen.

Wichtig sind in dem Text weiterhin die mit dem Gottesknechtsgedanken verbundenen kulttheologischen Aussagen,[2547] die uns ja bereits oft begegnet sind sowie der Begriff der logike thysia, der hier allerdings kürzer hergeleitet wird als 1963.[2548]

Die Vorlesung betont, daß Eucharistie offen sein müsse in Richtung Leben. Auch dies ist letztlich eine Konsequenz der Theologie vom Gottesknecht und des martyrologischen Charakters der Eucharistie selbst.[2549]

Dies bedeutet für den Charakter der Feier, sie dürfe „kein geschlossener Kult sein“[2550], sondern müsse „die ganze Kirchen- und Lebensordnung bestimmen.“[2551] Dies gilt ja auch beim Begriff der Anbetung, die, wie wir eben noch wiederholt hatten, das Leben selbst erfassen müsse.[2552]

Schöpfungs- und Erlösungstheologie werden wie im Text der Mitschrift von 1963 wieder eng aneinandergeführt. Es geht um die „Einheit von Schöpfung und Bund, von natürlicher und übernatürlicher Ordnung.“[2553] Eine neue Nuancierung bringt das Regensburger Skript hierbei durch die Hermeneutik des Kreuzes. Einerseits ist dieses Kreuz „die Ernstnahme der Schöpfung von Gott her“,[2554] wodurch deren Wert zum Ausdruck kommt. Andererseits gilt

---

2546 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 11f.

2547 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14, 63, 69.

2548 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 65f.

2549 Vgl. etwa: „Jesus tritt in diese Martyriumstheologie, er sit (sic!, gemeint: ist, Anm. S.C.) das neue Bundesopfer, die totale Selbsthingabe …
Das wahre Sinaiopfer ist der Gottesknecht, der sich hingibt.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14.

2550 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

2551 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

2552 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

2553 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 23 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 30.

2554 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

auch: „das Ja zur Schöpfung ist nur durch die Krisis und die Kritik des Kreuzes möglich.“[2555] Vielleicht ist der Blick des Professors nach der zweiten Hälfte der 1960er Jahre auch hier ernster, zurückhaltender geworden.

Weiterhin setzt dieses Skript – wie bereits das Eucharistieskript von 1963 – wichtige ökumenische Akzente, wobei sich die Nuancen zum Teil verschoben haben. Auffallend ist, daß die Position der Reformatoren mit Ausnahme der Ablehnung des Opferbegriffs bei Luther, sehr knapp skizziert werden, während der Text von 1963 noch sehr ausführlich darauf eingegangen war.

Festgehalten werden soll auch, daß diese Position Luthers, also die Ablehnung des Opfers, wieder rechtfertigungstheologisch begründet wird. Ähnlich hatte es ja bereits die Eucharistievorlesung von Münster gesehen.[2556] Letztere dachte aufgrund positiver Ansätze bei Luther[2557] weiter in Richtung, die Eucharistie als „Teilhabe an der einen Opferwirklichkeit“[2558] zu sehen.

Der ältere Text sah in der Wiedergewinnung der Eucharistia einen Anknüpfungspunkt für das kontroverstheologische Gespräch[2559]. Dieser Aspekt ist so genau im neueren Skript nicht mehr vorhanden. Der neuere Text sieht aber eine Wiedergewinnung des Verständnisses vom Zusammenhang von Sonntag und Feier der Eucharistie im kontemporären Protestantismus positiv und bewertet auch von daher die oben genannten Experimente auf katholischer Seite kritisch.[2560]

Theologiehistorisch wird in der Westkirche das mittelalterliche „Vollmachtsdenken (potestas)“[2561] als „Vereinseitigung“[2562] gewertet, die Luthers Protest provozierte. Dieser Aspekt scheint gegenüber den Vorgängerskripten hier erstmals Erwähnung zu finden. Es ist kennzeichnend für Ratzingers Denken, hinter jeder Übertreibung auch wieder den richtigen und

---

2555 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 23.

2556 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121.

2557 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121-123.

2558 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

2559 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 39f.

2560 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

2561 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

2562 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

wahren Kern der Sache zu sehen und diesen ins Ganze zu re-integrieren. So auch hier, wenn er sagt: „Richtig gesehen war im Westen, daß zur Eucharistie Vollmacht gehört (hier geschieht eine Wirklichkeit); Eucharistie muß im Ganzen der Kirche stehen.“[2563]

Der Text würdigt mit Blick auf die Gegenwart auch, daß die Begriffe wie „Allgenügsamkeit und Einzigartigkeit des Opfers Christi“[2564] katholischerseits im rechten Verständnis durchaus akzeptabel wären und daß andererseits protestantische Theologen „den Gedanken der Gegenwart“[2565] rezipieren. Der Text hegt „eine große Hoffnung“ für die Einheit der beiden Konfessionen durch ein „neues gemeinsames Eucharistieverständnis“,[2566] weil mit dem Zerbrechen dieses Verständnisses einst die Einheit zerbrach.[2567]

An dieser Stelle und an anderen wird deutlich, wie eng Ratzinger gemäß unserem Skript das Verhältnis von Eucharistie und Einheit der Kirche sieht. Dazu wiederholen wir nochmals ein Zitat:

> „Der innere Zerfall des für die Kirche so zentralen Hochgebets, sein Abwesendsein in der Theologie wurde de facto zu einer Gefahr für die Einheit der Kirche. Von hier aus müsse – so Ratzinger – jeder Zerfall der Kirche gesehen werden.“[2568]

Die gerade zitierten Zeilen stehen auch im Zusammenhang mit Strukturfragen des Canon Missae, wo der Text über die ältere Vorlesung inhaltlich hinausgeht. Dabei kann man erkennen, daß die damalige Hochgebetsforschung berücksichtigt wurde, der Regensburger Liturgiewissenschaftler Kleinheyer, Experte in diesem Gebiet, wird ja in den Literaturangaben genannt.[2569] Diese Hochgebetsforschung war u.a. durch die Annahme gekennzeichnet, der römische Kanon zeige aktuell den Zerfall einer ursprünglichen Einheit.[2570]

Hatte bereits das Skript von 1963 eine gedankliche Nähe zur Transfinalisations- oder der Transsignifikationslehre, so bezieht sich der neuere Text sogar auf den Theologen, der zum

---

2563 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2564 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63.

2565 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 63.

2566 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2567 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 37.

2568 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 36.

2569 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

2570 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35f.

ersten Mal den Ausdruck der Transfinalisation für die Wandlung gebraucht, J. de Bachioci.[2571] Allerdings verwendet der Text auch diesmal diesen terminus technicus nicht, sondern interpretiert von anthropologischen Zugängen her die Transsubstantiation.

Mehrfach verwendet wird der Ausdruck „umsubstanziieren“[2572], aber auch in bezug auf das, was am Gläubigen durch den Kommunionempfang geschieht.[2573] Wir haben hier also eine sehr starke Leib-Christi-Theologie bezeugt. Die Kirche selbst gerät bei der Kommunion stärker ins Blickfeld als im Vorgängerskript. Es wird auf eine auf der Kommunion gründende „Theologie der Gemeinschaft“[2574] verwiesen.

Der Text weicht, wie wir gesehen hatten, der Beantwortung der Frage nach dem Wandlungszeitpunkt aus.[2575]

Weiterhin wichtig ist der ent-dinglichte und personal gefaßte Opferbegriff.[2576]Die neueren Positionen zum Opferbegriff werden leider nur sehr fragmentarisch präsentiert, sodaß man nur ansatzweise die Haltung des Professors zu ihnen ausmachen kann. Er scheint sich keiner der Hypothesen anschließen zu können. Alle scheinen interessante Gedanken zu äußern, ohne daß sie letztlich schlüssig wären. Auch Casel wird kritisiert.

Den Fragmenten zufolge erinnert zumindest die Deutung des ‚hyper‘ als „Akt des Kreuzes, sein Kern“[2577] sehr an die Opfertheologie, die auch in der Eucharistievorlesung von 1963 präsentiert worden war. Hier scheint die Position gleich geblieben zu sein. Einige Kernsätze seien an dieser Stelle wiederholt:

> „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater …

2571 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 55.
Vgl. dazu: Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180. Das Werk heißt: J. de Bachioci, Présence réelle et transsubstantiation, in Irenikon 32 (1959), 139-161. Angaben aus: Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 180[8].

2572 Oder ähnlich: Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 56, 58.

2573 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

2574 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

2575 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

2576 Vgl. etwa Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 58.

2577 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69.

> Was ist der Kern, das Entscheidende des Kreuzesgeschehens, die Substanz dieses Aktes, den wir Opfer heissen? Die Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens drückt die Bibel aus inden Worten hyper und didomenon, in dem Für und dem Sich-Ausliefern. Wir können deshalb sagen: Die Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens besteht in dem völligen Sichausliefern in das Für hinein, das sich im geschichtlichen Tod radikalisiert und zugleich zur bleibenden Wirklichkeit im Aufestandenen [sic!] wird, der als der Auferstandene zugleich der Getötete ist und dessen Durchgang die Bedingung für dieses Auferstandensein ist. ...
>
> Wenn dieser Opferbegriff den eigentlichen Kern des Kreuzesgeschehens ausdrückt, dann wird mit der Gegenwart Jesu nicht einfach eine Substanz, sondern der so sich vollziehende Herr gegenwärtig.“[2578]

Weiter können wir zum Opferbegriff dieser Vorlesungsmitschrift sagen, daß er stark von der Notwendigkeit der „Mitsubjekthaftigkeit der Kirche“[2579] geprägt ist. Dabei wird allerdings auch der Einwand von Balthasars nicht verschwiegen, daß hierbei „das Gegenüber Kirche – Christus“[2580] zu wenig berücksichtigt würde. Geklärt werden müßte, wie die Vorlesungsmitschrift an anderer Stelle schreibt, weiters die Frage, inwieweit Empfangen nur passiv sei.[2581] Diese fragende Darstellungsweise in nicht nur einem Detail spricht dafür, daß in der Vorlesung eher der gesamte Kontext der zu klärenden Fragen skizziert worden war, als daß eine eindeutige Lösung angeboten wurde.

Bemerkenswert ist, daß die Bemerkungen zur Mitsubjekthaftigkeit der Kirche beim Opferbegriff zum Abschluß jenes Passus fallen, der mit der Behandlung der reformatorischen Positionen begonnen hatte, wo ähnlich wie im zeitgleichen Christologieskript katholische und protestantische Position anhand der Begriffe aufsteigend und absteigend (katabatisch und anabatisch) festgemacht werden.[2582]

Die Formulierung in diesem Zusammenhang: „[D]ie Kirche ... muß zu Christus werden“[2583] erinnert dabei an eine, auch von Casel zentral zitierte, Schriftstelle von Augustinus.[2584]

Der Text skizziert nur die Frage der Möglichkeit der Gegenwart des Opfers Christi, die früher klassischerweise Teil der Meßopfertheorien war. Es läßt sich aus diesen Stichworten

---

2578 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

2579 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66 und 69.

2580 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

2581 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

2582 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105.

2583 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

2584 Vgl. „Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos“ (In Iohannis evangelium tractatus 21,8). Dies zitiert Casel in deutscher Übersetzung. Vgl. Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 29.

nur ein gewisser Grundductus herauslesen, wo genau Ratzinger wohl die Antwort auf diese Frage vermutet. Zu diesem Grundductus gehört, daß es sich um „Gegenwart des Einmaligen“[2585] handelt, also des einmal auf Golgotha vollzogenen Opfers Christi. Es geht um die Frage, wie der „Kern“[2586] des Kreuzesopfers, das „‚hyper‘"[2587] gegenwärtig werden könne.

Die Richtung der Antwort liegt dabei in Richtung der Hinterfragung von Zeit. Wie sich Mensch und Zeit zueinander verhalten wird dabei als „[d]as Hauptproblem“[2588] ausgemacht. Die Vorlesung löst dieses Problem nicht, sondern gibt nur stichwortartige Hinweise in Richtung einer Lösung. Diese bewegen sich einerseits auf der Ebene des Zeitbegriffes selbst und andererseits auf der Ebene des menschlichen Geistes und seines Erinnerungsvermögens.

Zeit dürfe man nicht eindimensional sehen, wie die Relativitätstheorie zeige. Zudem sei „[d]ie Existenzebene des Menschen … nicht mit einem physikalischen Maß [zu] erfassen.“[2589] Schließlich wird die Frage nach dem „Parameter der anthropologischen Zeit“[2590] gestellt.

Hier nun geht die Vorlesung in die andere angesprochene Ebene über, indem sie eine Verbindung zum memoria-Begriff des hl. Augustinus herstellt. Hier wird dabei von der „‚memoria-Zeit‘" gesprochen, die „allein dem Menschen gerecht“[2591] wird, „denn er ist nur im Bezugsfeld der memoria erreichbar.“[2592]

Wegen ihres skizzenhaften Charakters sind diese Ausführungen nicht leicht nachzuvollziehen. Der Begriff memoria ist erstmals bereits in der Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 als ein zentraler kulttheologischer Terminus behandelt worden. Hierbei handelt es sich allerdings um einen Terminus technicus, den die Vorlesung von 1971/72 nicht direkt anspricht. Aber da wir nicht ausschließen können, daß auch dieser terminus technicus in einem Skript zu Eucharistietheologie zumindest unausgesprochen mitgedacht wird, ist es

[2585] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2586] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69.

[2587] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69.

[2588] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2589] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2590] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2591] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

[2592] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

notwendig, kurz auch auf denselben zu verweisen. Die Münsteraner Vorlesung sah in ihm einen „gedenkendem Nachvollzug“, durch den „[d]as Gewesene“ nun „wieder in die Gegenwart hineingeführt“[2593] werde.

Wichtiger ist allerdings eine Beobachtung mit Blick auf das zur Eucharistielehre von 1971/72 fast zeitgleichen Skript zur Christologie (1979/71). In dieser Christologievorlesung beschäftigte sich Ratzinger ebenso mit dem memoria-Konzept, und zwar sowohl allgemein als auch im speziell kulttheologischen Kontext. Der Kult des Alten Bundes sei wesentlich „Erinnerung, das Gedächtnis“[2594]. Auch hier erscheint die memoria als Vergegenwärtigung, wobei, und dies ist neu, ausdrücklich nicht nur das Gewesene, sondern auch die Zukunft von ihr ergriffen wird.[2595] Auch ist der ausdrückliche Akzent neu, daß durch die memoria die „Geschichtsbezogenheit“[2596] des alttestamentlichen Kultes hervorgehoben wird. Dies wird wird dann in der Christologievorlesung ausdrücklich in Bezug zum augustinischen memoria-Begriff gesetzt, der das Biblische mit dem Seinsbegriff der Antike verbinde.[2597] Die Grundaussage der Vorlesung war dabei, daß memoria selbst auch Sein schaffe. In bezug auf Gott müsse man sich dabei eine Umgreifung der von ihm gesetzten Heilsgeschichte vorstellen. Diese Gedanken erhalten dann eine christologische Zuspitzung in der Person des Gottmenschen. Er ist „geschichtliches Handeln Gottes an uns.“[2598] Er ist Gedenken Gottes und deswegen auch Gegenwart Gottes in der Geschichte.

Jedenfalls können wir zu diesem Punkt abschließend sagen, daß er Ratzinger Anfang der 1970er Jahre wohl sehr beschäftigt hat, wenn auch keine ausgefeilte Lösung des Problems Mensch – Zeit gegeben wird. Die Lösung müsse wohl einerseits über die Fähigkeit des Menschen in der memoria und andererseits in der eben genannten christologischen Zuspitzung gesucht werden.

Ganz abgesehen vom Inhalt ist die Präsens des Themas in beiden Vorlesungen auch wieder ein Hinweis darauf, daß es sich hier jeweils um eine zumindest in der groben Linie authentische Wiedergabe der Gedanken von Joseph Ratzinger handelt.

2593 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

2594 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2595 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2596 Ebd.

2597 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

2598 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 93.

Als abschließende Details seien noch die folgenden genannt:

Die Vorlesungsmitschrift von 1971/72 unterscheidet in recht traditioneller Weise die wirklichen Wandlungsworte vom Einsetzungsbericht.[2599]

Für die Bedeutung der Überlieferung im Denken des Professors spricht der Verweis auf das Alter bei der Begründung der Anbetungsfrömmigkeit.[2600]

Manche Ausdrücke des römischen Einsetzungsberichtes werden leicht anders interpretiert als zuvor.

Zum Mysterium fidei des Kanons wird von Jungmann eine abweichende Meinung von jener im Vorgängerskript angeführt. Dies zeigt u.a., daß Ratzinger ganz offensichtlich am fachtheologischen Diskurs regen Anteil nahm.

2.5.3 Regensburg WS 1973/74, Christologie

a Darstellung des Textes

Im „Institut Papst Benedikt XVI." ist dieser Text unter „Skripten von Franz Meiler" mit dem Titel „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten" archiviert.[2601]

Das Deckblatt vermerkt:

„DOGMATIK Prof. Dr. Joseph Ratzinger Christologie WS 1973/74 Franz Meiler

Das Skriptum ist eine persönliche Mitschrift, die keinerlei Anspruch auf Fehlerlosigkeit erhebt oder die Vorlesung ersetzen möchte. Es bemüht [sic!] sich aber, die Vorlesungsthematik möglichst lückenlos und wortgetreu wiederzugeben."[2602]

Am Ende des Skriptes ist vermerkt:

2599 „Der unmittelbare Kontext der Wandlungsworte ist der Einsetzungsbericht." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten,

2600 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 59.

2601 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten. Als „Christologie" erscheint der Titel auch bei Pfnür. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 406.

2602 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, Deckblatt.

„An dieser Stelle möchte ich mich verabschieden und Ihnen viel Erfolg beim Studium aber auch erholsame Semesterferien wünschen. … F.M.“[2603]

Das Skript hinterläßt den Eindruck einer wörtlichen Mitschrift der durch den Professor vorgetragenen Lehre. Normalerweise berichtet die Vorlesungsmitschrift aus der Perspektive des dozierenden Professors. Auffällig ist folgende Ausnahme, wenn es heißt: „Bis hierher ist Prof. Ratzinger mit Cullmann einig, würde aber gegen ihn sagen ...“[2604]

Folgender Randbemerkung entnehmen wir etwas mehr über die Entstehung des Skriptes und auch die Zuverlässigkeit des Skribenten. Demnach ist das Skript sukzessive entstanden und weitergegeben worden, sonst müßte er sich nicht gewissermaßen mittendrin für die Länge entschuldigen. Zudem erfahren wir aus diesen Zeilen, wie die Vorlesung bei den Studenten ankam:

> „An dieser Stelle möchte ich mich für das Kalenderjahr 1973 verabschieden und Ihnen gleich ein gesegnetes Weihnachtsfest und Gottes Segen für das kommende Jahr wünschen. Das Scriptum ist offensichtlich etwas lange geraten, aber ich meine, der Preis – er war schon zu Beginn festgelegt, – rechtfertigt die Länge, nicht umgekehrt. Der Hauptgrund ist aber doch die fundamentale Bedeutung der Thematik und die beachtliche Akzentuierung des Autors. Ich hoffe, Ihnen damit einen guten Dienst erweisen zu können.“[2605]

Am Ende verabschiedet sich der Skribent persönlich von seinen Lesern.[2606]

Im Freisinger Skript über die Eucharistielehre war mit Verweis auf die Kulttheologie als wichtig erachtet worden, den § 17 der Christologievorlesung zu berücksichtigen.[2607] Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst, wie wir bereits an den relevanten Stellen jeweils bemerkt hatten, im WS 1958/59 gelesen, sodaß wir ein völlig überarbeitetes Skript untersuchen mußten. Dabei hatten wir die folgenden Paragraphen in die Untersuchung einbezogen: „§ 8 Das göttliche Selbstbewußtsein nach den Synoptikern, § 18 Die Anbetungswürdigkeit Christi, § 19 Christus der Mittler, § 20 Jesus Chr., der Hohepriester des NB, § 21 Die Doppelentfaltung der theologia crucis in der Theologiegeschichte“.[2608]

2603 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 203.

2604 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 110.

2605 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 70.

2606 „An dieser Stelle möchte ich mich verabschieden und Ihnen viel Erfolg beim Studium aber auch erholsame Semesterferien wünschen. F.M.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 203.

2607 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

2608 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, Inhaltsverzeichnis und die Darstellung des betreffenden Abschnitts.

Die Tübinger Vorlesung von 1966/67 unterschied sich bereits sehr stark von jenem der Freisinger Zeit. Wir haben schon bei der Besprechung dieses Skriptes darauf hingewiesen, daß nachweislich einige für den Kontext unserer Arbeit wichtige Paragraphen aus Zeitgründen entfallen waren,[2609] sodaß uns nur der exegetische Befund zur Untersuchung übrigblieb.

Auch bei dieser Vorlesung betrachten wir nur die für den Kontext unserer Arbeit bedeutsamen Abschnitte. Dies sind zunächst einige Aspekte der Evangelienüberlieferung.

1. Kapitel: HAUPTZÜGE DER GESTALT JESU IM SPIEGEL DER EVANGELIEN-ÜBERLIEFERUNG

§ 2 Das Kreuz als hermeneutischer Schlüssel zur Jesusüberlieferung[2610]

Die Vorlesungsmitschrift bezeugt hier die Intention des Professors,

> „mit dem Wissen um die Grenzen der bloß historischen Methode … doch den Versuch zu machen, Fixpunkte der Überlieferung zu erfragen und von ihnen johanneisch gesprochen die sarx Jesu, das Fleisch Jesu zu ertasten, das nun einmal untrennbar zu Jesus dem Wort gehört, der Wort und Fleisch ist, denn wo eines wegfällt, ist eben nicht mehr von dem die Rede, den es damals in Palestina [sic!] gab und der Geschichte gemacht hat und von dem der Glaube überzeugt ist, daß es ihn auch heute gibt.“[2611]

Dazu möchte er vom Sichersten ausgehen, was wir über Jesus wissen, nämlich, „daß er gestorben ist“. Von daher leitet er nun einige andere Grunddaten ab, die aber nicht alle unseren Kontext betreffen. Bedeutsam ist die Feststellung, daß Jesu „Prozeß sakralrechtlich jüdischen Hintergrund hatte.“[2612]

Die Vorlesungsmitschrift leitet nun wiederum Konsequenzen aus dem Prozeß Jesu ab, vor allem, wie die unterschiedlichen Gruppen in Israel zu ihm standen. Dabei wird bemerkt, daß die religiösen ihn wegen Lästerei ablehnten. Entscheidend war „die Szene der Tempelreinigung und das damit verbundene prophetische Deutewort“.[2613] Dies konnte interpretiert werden „als Angriff auf das Heiligste“.[2614]

2609 Es handelt sich um die Paragraphen: §16 Soteriologische Theorien, §17 Christus der Mittler, §18 Die Ämter Christi. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., IV.

2610 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 39.

2611 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 39.

2612 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 41.

2613 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 43.

2614 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 43.

Für die weitere Behandlung des Schriftbefundes formuliert die Vorlesungsmitschrift eine hermeneutische Grundregel aus dem Kreuzesgeschehen:

> „Als authentisch sind solche Texte und Begebenheiten anzusehen, die das Ereignis des Kreuzes verständlich machen können.“[2615]

Die Vorlesungsmitschrift beschäftigt sich demgegenüber mit

> „de[m] herkömmlichen Entwicklungsschem[a], wie man es in der klassischen Jesusforschung von Harnack bis Bultmann finden kann.“[2616]

Deren Prinzip der Entwicklung, nämlich „Analogie plus Evolution“[2617] stellt der Text einige – nun unseren Kontext übersteigende – Argumente dafür gegenüber, „[d]aß die explosiven Dinge … nicht das Produkt der Entwicklungsind [sic!], sondern am Anfang stehen“,[2618] wobei als Beispiel wiederum die Episode von der Tempelreinigung dient. Deren Textüberlieferung deutet die Vorlesungsmitschrift, auf der Linie der Vorgängerskripten zu Christologie, wie folgt:

> „Die synoptischen Evangelien wagen nicht, dieses Tempelreinigungsprophetie direkt als Wort Jesu wiederzugeben. Das ist im Augenblick der Formulierung offensichtlich noch zu gefährlich. Die Synoptiker bringen das indirekt im Zerrspiegel der falschen Zeugen. Sie sagen nicht, was falsch ist. Erst nachdem diese Rücksicht nicht mehr bestand (Jo-Ev), kommt dann das Wort direkt als Jesuswort.“[2619]

Anmerkung:

Das Problem des politischen Jesus[2620]

Als kommentierende Literaturangaben finden wir hier:

> „Oskar Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, Tübingen 1970
> Martin Hengel, War Jesus Revolutionär? Stuttgart 1970
> (Hengel ist von seinem Meister Otto Michel her in Iudaistik spezialisiert und ist der Mann, der das Hintergrundmaterial kennt)
> Gewalt und Gewaltlosigkeit, Zur politischen Theologie neutestamentlicher Zeit, Stuttgart 1971“[2621]

2615 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 46.

2616 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 46.

2617 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 46.

2618 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 47.

2619 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 47.

2620 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 48.

2621 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 48.

Das Skript thematisiert die Frage nach dem politischen Jesus, auf die wir hier wiederum nur eingehen können, soweit es mit unserem Thema zu tun hat, nämlich bei dem Versuch, Jesus unter die Zeloten einzureihen.[2622] In dieser Hermeneutik werden u. a. sowohl der Einzug in Jerusalem als auch die Tempelreinigung politisch interpretiert.[2623] Wir haben diese Versuche zuvor als eine eigene Hermeneutik bezeichnet, was auch der Text der Mitschrift dann selbst tut, wenn er von den Einzelbeispielen auf die Grundentscheidung verweist, die dahintersteht:

> „Das müßte man sich bei diesen Fragen vor Augen halten, daß Interpretationen an Einzeltexten weitgehend ein Produkt hermeneutischer Gesamteinstellungen sind. … Das heißt für uns, daß die Frage …, nur durch ein umfassendes kritisches Gespräch mit dem gesamten Denkzusammenhang, durch einen Grundlagenstreit mit einer rein politischen Optik des Wirklichen ausgetragen werden kann. … Aber wenn nun also auch gilt, daß ohne ein umfassendes Gespräch über die Hermeneutik des Wirklichen überhaupt die Details nicht nützen können, so bleibt doch wahr, daß die Details nicht völlig, nicht nur Projektion von Gesamtheitsentscheidungen sind. Sie können als Verifikations- und Falsifikationselemente durchaus Bedeutung haben.“[2624]

Nun wendet sich die Vorlesungsmitschrift Einzelfragen zu und arbeitet zunächst die Entstehung des Zelotismus heraus. Dessen Grundhaltung faßt er kultisch:

> „Jeder, der das Blut eines Gottlosen vergießt, ist wie einer, der ein Opfer darbringt. D.h. das Umbringen eines Gesetzesbrechers ist Eifer für das Gesetz und damit selbst ein Kultakt, der im vollen Rang eines Opfers steht und in der Zeit in der der Tempel geschändet wird, die Stelle des Opfers übernimmt.“[2625]

Das Skript verweist, nach einigen Ausführungen zu Marxismus und dessen denkerischer Verbindung zum alttestamentarischen Zelotismus darauf, daß Jesus gerade im Zusammenhang mit der vormals schon einmal erwähnten Tempelreinigung der Begriff des „Zelus“ beigelegt worden ist, und zwar in der johanneischen Überlieferung dieser Szene (Joh 2,17).[2626] Es folgt nun eine sehr ausführliche Interpretation des diesem Wort zugrundeliegenden Psalmes 69, der bereits in der Tübinger Christologievorlesung und der ersten Regensburger Christologievorlesung herangezogen worden war.[2627] Dabei ist der neuere Text

---

2622 Die Vorlesungsmitschrift bezieht sich für diesen Versuch hauptsächlich auf Brandon, Jesus and the Celots, 1967. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 49.

2623 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 49.

2624 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 50f..

2625 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 51.

2626 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 52f.

2627 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42f.

von Regensburg ausführlicher in seiner Deutung dieses Psalmes. Wir dokumentieren einige Kernsätze bzw. -abschnitte:

> „Ps 69 ist einer der klassischen Passionspsalmen Israels in denen die Figur des um Gottes willen leidenden Gerechten heraustritt und zu einer zentralen Komponente in der Frömmigkeit Israels wird. Gerade diese Passionspsalmen wurden dann in Verbindung mit Deuterojesaja und in der Passionsgeschichte des Propheten Jeremias in der frühen Kirche zu den entscheidenden Mitteln, um den Zusammenhang zwischen Jesus und dem AT zu verstehen, um so das Ereignis des Kreuzes begreifen zu können, es in eine theologia crucis umwandeln zu können.“[2628]

Die Vorlesungsmitschrift skizziert nun den Inhalt des Psalms selbst: Der Gerechte, der sich um Gott sorgt, er wird ausgestoßen aus der Gemeinschaft. Dies hat entscheidende Konsequenzen:

> „Und nun verschmilzt für diese Art von Betern ihre eigene Passion, die sie ja um Gottes willen auf sich nehmen, mit der Passion Gottes in dieser Welt. Denn in ihnen wird ja Gott für dumm, für eine dumme Sache in dieser Welt erklärt, wird Gott für nichtig und wertlos und etwas Unnützes in der Welt erklärt, wird Gott ausgeschieden als etwas, womit man nichts anfangen kann und wovon der Mensch nichts hat, so daß in dieser Passion Gott selbst eigentlich leidet.“[2629]

Jetzt kommt die Interpretation auf die entscheidende Stelle des „zelus“ zu sprechen, mit der das Johannesevangelium die Tempelreinigung deutet:

> „Jesus eifert dafür, daß der Tempel Gottes Haus sei in dieser Welt, eifert gegen seinen Mißbrauch durch merkantile und politische Interessen und dies hat ihn zum Dummkopf gemacht, der schließlich am Kreuz endet und in dessen Passion Gott selbst als unbrauchbar beiseite gestoßen wird. Das heißt, das Wort Eifer, einerseits das Stichwort der politischen Theologie, der Resistance-Theologie, wird hier jedoch nicht aus der Resistance-Frömmigkeit von Numeri und Makkabäer,sondern aus der Passionsfrömmigkeit des Jeremia und Deuterojesaja und den dazugehörigen Psalmen heraus verstanden, und darin, in dieser ganz anderen Auslegung von celus [sic!], von Eifer, nicht als sakrale Gewalttätigkeit, sondern als Bereitschaft der Passion mit der Passion des ohnmächtigen Gottes in dieser Welt.“[2630]

Dies alles vollzog sich im Kontext der Universalisierung des Heils für die Völker im Vorhof der Heiden. Die diesbezüglichen Äußerungen sind der Sache nach identisch mit der entsprechenden Darstellung der beiden letzten Christologieskripten, es fehlt aber im Unterschied zu ihnen die der Interpretation zugrundeliegende Nennung der Schriftstelle Zach 14,21 als Teil des Deutewortes.[2631] Hier wird dies vielmehr stillschweigend vorausgesetzt.

[2628] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 53.

[2629] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 53.

[2630] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 54.

[2631] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 54. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45f. und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

Der Text weist stattdessen – und dies zeigt eine andere Stoßrichtung seiner Aussage auf – eine Parallele zum zuvor genannten Kultbegriff der Zeloten aus, die aber eine ganz andere Aussage hat als dort:

> „In der Tat ist ein Blutvergießen hier in den Rang eines Opfers getreten. Blutvergießen wird mit einem Kultakt, mit einem Opfer identifiziert. Auch hier ist ein Blutvergießen in den Rang einer Gottesverherrlichung getreten, aber wieder nicht das Blutvergießen revolutionärer Gewalt im Töten anderer, sondern das eigene Lebensopfer Jesu. Insofern ist die Confessio eines Zeloten aufgenommen und zugleich verwandelt.“[2632]

Die folgenden Zeilen geben noch Aufschluß über die Schriftinterpretation der Vorlesungsmitschrift und sind aus diesem Grund, auch wenn nicht im unmittelbaren Kontext der Arbeit stehend, hier festgehalten:

> „Dabei ist natürlich zu beachten, daß Johannes diesen Ps 69,10 als ein erinnerndes Verstehen aufgefaßt wissen will. Er sagt, im Erinnern haben wir verstanden, daß dort dieses Psalmwort Realität geworden ist. Dabei muß man beachten, daß er den Prozeß des Erinnerns und Verstehens in der nachträglichen Erinnerung als das eigentliche Werk des Heiligen Geistes auffaßt. Der Geist erinnert die Menschen und läßt sie erinnernd diesen Zusammenhang begreifen. Das heißt, für ihn ist die Kommentierung dieses damaligen Vorgangs mit dem Psalm 69 pneumatische Exegese des damaligen [sic!]. Es wird hier vielleicht klar, was pneumatische Exegese heißt: In einem Anschauen des Damaligen über das brutum factum hinaus, den Zusammenhang begreifen, den Zusammenhang der ganzen Schrift und dadurch letztlich sehen, das war gemeint, im Wort das Ereignis und im Ereignis das Wort. Es ist insofern eine pneumatische Kommentierung, die Johannes vornimmt und insofern kann man einwenden, daß diese eine spätere Auslegung ist, eben die frühchristliche Auslegung der Tempelreinigung und damit die frühchristliche Umwandlung des Themas Zelus und Zelot. Aber diese frühchristliche Erinnerung und Auslegung hat doch zugleich höchste historische Bedeutung. Es ist für das Ereignis selbst entscheidend, zu sehen, daß die Jünger Jesu nacht [sic!, gemeint: nicht, Anm. S.C.] hernach … sich erneut zur Resistance sammeln“.[2633]

Im Gegenteil hätten auch die Jünger diesen Weg als Märtyrer gewählt und bezeugten so, „wer er in Wirklichkeit gewesen ist“.[2634]

Der Text geht ausführlich auf das Thema der Zeloten unter Jesu Jüngern ein, was an sich für unser Thema bedeutungslos wäre. Aspekte dieser Besprechung streifen aber auch die Kult- und Opfertheologie und seien hier festgehalten. Entgegen der üblichen Stoßrichtung, die eine Argumentation annimmt, wenn sie Zeloten unter Jesu Jüngern auszumachen glaubt, betont das Skript nämlich alle Gegensätze überwindende Physiognomie der Jüngerschaft Jesu. Hier zeige sich eine Verwirklichung des bei Jesaja verheißenen „Gottesfriedens“[2635]. Dabei betont der Text opfertheologisch:

[2632] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

[2633] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

[2634] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 56.

[2635] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 57.

„Sein Kreuz ist der Preis dieses messianischen Friedens, den er hier schafft. Insofern hat die große Vision des Epheserbriefes durchaus historischen Gehalt. Der Grundgedanke des Epheserbriefes lautet, Jesus starb, um beide zu vereinen, die Fernen und die Nahen, um die Feinde zu Brüdern zu machen. Was dort ins ganz Große, Weltgeschichtliche, übertragen ist, das ist in dieser kleinen Zwölfergruppe tatsächlich exemplarisch realisiert.“[2636]

Zur Frage „politischer Jesus“[2637]

Dieser Abschnitt ist für unser Thema insofern von Interesse, als hier auf falsche Anbetung verwiesen wird.

Es sei kurz erwähnt. daß im Kontext der Frage nach Jesus und Politik ein weitgehender Vergleich zur defätistischen Position des Propheten Jeremias gezogen wird und damit zur „Passion des Propheten“.[2638] Jesus richte sich bei der Tempelreinigung „gegen die sakral motivierte Gewalt“.[2639]

Dann widmet sich das Skript der Versuchungsgeschichte Jesu und die sich hier zeigende politische Macht als

„Satansmacht, … Leugnung Gottes, Anbetung des Satans und darin eben … Zerstörung des Menschen.“.[2640]

Das Skript fragt, was denn überhaupt als Geschehen feststellbar sei, wenn dieses nicht „politisch und ökonomisch“[2641] ist. Hier zieht der Text am Rande einen überraschenden Vergleich zu einer Fragestellung der Eucharistielehre:

„Es radikalisiert sich in dieser Problemstellung die Frage, die sich uns in der Eucharistielehre in den Weg gestellt hatte. Wir hatten damals von der eucharistischen Verwandlung gesprochen und gesagt, daß sie bedeutet, daß sich physikalisch nichts ändert und uns zu der Frage genötigt gefunden, ist überhaupt etwas geschehen, wenn physikalisch nichts geschehen ist? Ist nicht alles Geschehen entweder physikalisch oder gar keines? Das, was dort auf den engen Bereich des Sakraments beschränkt ist, projeziert sich jetzt ins Umfassende als Grundfrage des Christlichen, geschieht etwas, wenn ökonomisch nichts geschieht?“[2642]

[2636] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 57.

[2637] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 58.

[2638] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 60.

[2639] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 60.

[2640] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 63.

[2641] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 63.

[2642] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 63.

Hier sieht der Text den eigentlichen Ursprung aktueller politischer Theologie. Interessant ist dabei noch die methodologische Bemerkung:

> „Erst wenn man den Kernpunkt der Frage sieht, wird verständlich, warum sich hute eine politische Hermeneutik des Christlichen förmlich aufzwingt und warum die exegetische Einzelwiderlegungen, die da sind, und die wissenschaftlich sehr exakt sind, die Dinge nicht aus dem Weg räumen können und faktisch ohne Echo bleiben.“[2643]

Dies hat Folgen für die Methodologie der Vorlesung, worauf in der abschließenden Würdigung einzugehen ist.

Der eben ausgemachte Hintergrund politischer Theologie reicht sehr tief, und der Text deutet ausführlich die dritte Versuchung Jesu auf diese Situation. Eine Vereinnahmung der Person Jesu für die Politik wäre die Voraussetzung, mit ihm wieder etwas anfangen zu können, denn „[d]er Sohn Gottes, an sich das Höchste, was man aussagen könnte, sagt nichts mehr.“[2644]

Aber in der Politisierung Jesu stecke die Versuchung, die Wirklichkeit auf Ökonomie zu reduzieren. Das Skript reagiert darauf sehr scharf gegenüber der zeitgenössischen Theologie:

> „Denn das ist freilich Bedingung dafür, für diese Übereignung der Welt an Jesus, daß nun endlich anerkannt wird, die Wirklichkeit ist politisch ökonomisch. Und solche Anerkenntnis der Deckung zwischen politisch-ökonomischer Wirklichkeit und Wirklichkeit überhaupt, das ist da genau der geforderte Kniefall. Denn das heißt ja genau, anerkennen, das und nur das ist Gott, und einen Gott darüber hinaus gibt es nicht. Das ist die ungeheure Versuchung in der gegenwärtigen Theologie …
>
> Jesus und Barabbas, Jesus und Che Guevara in moderner Verschmelzung.
>
> Aber die Voraussetzung bleibt das Anbeten der Politik, der Ökonomie, oder philosophisch gesagt, der Materie, als das größte Ganze alles Wirklichen, die Wirklichkeit selbst. Und nun gerade gegen diese so scheinbar harmlose Bedingung, die doch so wirklichkeitsgemäß ist, gegen diese Anerkennung steht das Kreuz, stehen die Apostel und Märtyrer, daß sie nicht in die Geschichte der Revolution eintraten, sondern die Geschichte des Martyriums eröffneten und darin allerdings politisch waren, denn wenn sie überhaupt bedeutungslos gewesen wären, brauchte man sie nicht umzubringen. Das ist das stärkste Zeugnis gegen den politisierten Jesus.“[2645]

Dies ist nicht nur ein sehr beredter Text über die zeitgenössische Theologie seit den 1960er Jahren, sondern hier zeigt sich, wie von der Christologie her die Vorlesung sofort auch zu Begriffen wie Kreuz und Anbetung kommt, wie innig alles ineinander verwoben ist, selbst aus der Darstellung eines pervertierten Jesusbildes heraus, wie das Skript den politisierten Jesus eindeutig sieht.

2643 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 63.

2644 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 663.

2645 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 65.

§ 3 „War Jesus liberal“? (ein Stichwort, das Ernst Käsemann geliefert hat)

Die Frage nach der geistigen Grundhaltung Jesu [2646]

Folgende Literaturangaben finden sich zu diesem Paragraphen:

> „E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968[3], War Jesus liberal? S. 19-53
> J. Ratzinger, Tradition und Fortschritt, Sammelband d. Salzburger Hochschulwochen, Herausgeber, Ansgar Paus, 1972“.[2647]

(1) War Jesus liberal?[2648]

Wenn wir die folgenden Äußerungen ihm zuschreiben können, dann gibt Joseph Ratzinger ein unerwartetes und humorvolles Zeugnis über seine eigene Predigtvorbereitung. Der Ton deutet dabei tatsächlich eher in Richtung eines persönlichen Zeugnisses, als in jene rein sachlicher Erörterung, und vor allem deswegen halten wir dies hier fest:

> „Wenn man als Prediger genötigt ist, jeden Sonntag das liturgische Jahr hindurch die Perikopen nachzudenken, dann steht man vor der Frage, was kann ich einerseits verantwortlich vor dem Text und andererseits sinnvoll der Gemeinde darüber sagen, dann stößt man gerade in einem Markusjahr auf dieses Problem, daß Jesus eigentlich gegen die Kirche zu stehen scheint und daß seine Frontstellung nicht die ist, die ein Pfarrer einnehmen möchte, sondern daß er eigentlich gegen die Frommen steht und daß man ihm eigentlich näher ist, wenn man auf die Seite der Liberalen, der Kirchenkritiker sich ansiedelt, als wenn man dieses Evangelium in der Kirche auszulegen versucht. Fast jeden Sonntag ist man vor diesem Dilemma, wie steht es nun eigentlich, muß ich nicht die umgekehrte Position beziehen. Was heißt das, wenn er sich für das hundertste Schaf gegen die 99 einsetzt? (Inzwischen ist freilich die Proportion eher umgekehrt, daß nur gleichsam noch ein Schaf in die Kirche geht und die 99 draußen bleiben, das ist von der Situation her zu variieren, da ist man doch schon ziemlich nah an der Alegorie [sic!]].“[2649]

Die Vorlesungsmitschrift stellt nach diesem Blick in die konkrete Predigtvorbereitung die Person Jesu als weder liberal noch fromm heraus, bzw. als beides. Ein Element seiner Liberalität ist, daß er „frei [war] gegenüber dem Zwang der Überlieferung“[2650]. Beim Charakter des frommen Jesus wird einmal mehr seine Positionierung in den ganzen Kontext des AT hinein betont. Es heißt u.a.:

> „Er hat das AT gelesen und geliebt. … Er hat sich zentral an das AT gehalten, insofern er Wort und Kult des AT mitvollzieht“.[2651]

2646 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 67.

2647 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 67.

2648 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 68.

2649 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 68.

2650 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 69.

2651 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 69.

Und an anderer Stelle heißt es noch deutlicher:

> „[E]r [sc. Jesus, Anm. S.C.] stellt sich zunächst durchaus in den Glauben Israels hinein und will Jude sein und ist Jude geblieben. Aber auf der anderen Seite ist dieses originäre [sic!] da.“[2652]

Als eine mögliche Erklärung widmet sich das Skript nun der Position Martin Luthers, als habe

> „Jesus gleichsam eine sola scriptura vertreten …, daß Jesus sich gleichsam gegen die Tradition gewandt habe für die Schrift allein.“[2653]

Dieses Konzept lehnt der Text ab mit interessantem Verweis auf jene Gruppe, die es zur Zeit Jesu verwirklicht hatte, die Sadduzäer.[2654] Diese und die Qumrangemeinde charakterisiert als archäologistisch orientiert. Dies dient dem Text als Ausgangspunkt zu grundsätzlichen Überlegungen zu diesem Problem. Hier wird zwar die Liturgie nicht genannt, aber da sie selbstverständlich Teil der Überlieferung ist, haben diese Ausführungen auch für den kulttheologischen Kontext eine gewisse Bedeutung:

> „[M]ann könnte sagen, daß diese Einstellung, Rückzug auf das Alte, ein Verhaltensmuster ist, das wir zu allen Zeiten kennen und das übrigens ganz gegensätzlichen Zwecken dienen kann. Der Archaismus, der nur einen bestimmten alten Überlieferungsteil gelten lassen möchte, kann entweder einer sektenhaften Einstellung dienen, wie wir sie in Qumran sehen, wie wir sie heute zB. bei den Bibelforschern und Sekten sehen, die durch die Abgrenzung der Überlieferung und durch die Verweigerung späterer rationaler Auslegungsbemühungen und geschichtlicher Entfaltung sich hineinverkapseln in das, was in ihrem Überlieferungsausschnitt sichtbar wird.
>
> Archäologismus kann Sektierertum und damit Integralismus, Schwören auf den betreffenden Buchstaben sein, der dann in einer brutalen Wörtlichkeit ohne Verstand exerziert wird.
>
> Archäologismus kann aber auch zum Mittel der Liberalität und des Rationalismus sein, insofern man dan [sic!, gemeint: den, Anm. S.C.] Rückzug auf ganz alte Überlieferung anwendet, um sich vom Zwischenstück zu befreien. Hier wird Archäologismus zum Entlastungsvorgang, man wirft die ganze drückende Zwischengeschichte ab und so entsteht Freiheit für neue Experimente. So ist es in gewisser Hinsicht bei den Sadduzäern …; so erleben wir es auch heute, daß ein Großteil sogenannter progressistischer Einstellungen als Basis und als Legitimationsmittel einen Archäologismus anwenden, nämlich das ganze lange Stück 2000 Jahre Kirchengeschichte als nicht verbindlich erklären, nur die Bibel oder mit Hilfe von Kanonkritik vielleicht sogar nur bestimmte Teile daraus, etwa die ipsissima vox Jesu oder den 1. Korintherbrief gelten lassen und damit dann wieder ein großer Freiraum für neue Konstruktionen entsteht.“[2655]

Die Vorlesungsmitschrift weist darauf hin, daß heute Nachfolge Jesu, die übrigens wie die Frage seiner Stellung zum Gesetz[2656] auch im Kontext von „liberal“ oder „fromm“ behan-

---

[2652] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 70.

[2653] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 70.

[2654] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 71.

[2655] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 71f.

[2656] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 73.

delt wird,[2657] eher auf dem Weg der „Rebellion“[2658] erfolgt. Dies habe die Nachfolge selbst aber „in ein tiefes Zwielicht“[2659] gebracht. Der Text sagt:

> „Was anfangs nur ein Problem der Historiker gewesen war, nämlich Jesus nicht durch das Dogma, sondern gegen dieses zu finden, ist hier zu einem Lebensproblem, zur umfassenden Krise des Christlichen geworden. Man sieht wieder einmal, wie die Gedanken die eigentlichen Mächte sind, am Anfang war es ein Streit unter Gelehrten, aber dies, was Problem der Historiker war, erschüttert heute die Welt.“[2660]

Das Skript möchte nun klären, woher es zur Präsenz beider Aspekte im Leben Jesu kommt und verweist zur Begründung auf sein Sohnesbewußtsein.[2661] Dabei sei das Zentrum seines Tuns „das Gebet Jesu“.[2662] Dieses wiederum sei

> „Realisierung dessen, was er ist, nämlich, er ist von seinem innersten Tiefengrund her Austausch seiner Existenz mit dem, den er Vater nennt, Korrelativität mit Gott, völliger [sic!] Zusammengehörigkeit, so daß sie in korrelativen Begriffen genannt werden können, sein Gott nicht einfach Gott heißt, sondern Vater, mit einem Relationsbegriff benannt wird, und er Sohn heißt, auch mit einem Relationsbegriff, sodaß in die Definition Jesu, sozusagen in seine psychische Definition Gott hineingehört. Man spricht nicht von ihm, wenn man von ihm nicht als einem mit ihm in Austausch stehenden spricht, aber dieses Zusammengehörigkeitsdenken so weiß, daß es auch für Gott selbst wesentlich ist, daß es nicht nur zu ihm sondern zu Gott beiderseitig gehört, daß er zu Gott göttlich gehört.“[2663]

Von hier leitet das Skript die Vollmacht Jesu über die Schrift ab: „Deswegen steht er als Auctor revelationis … über der schriftlichen Vermittlung“.[2664] Sich auf Käsemann beziehend stellt das Skript also folgende These auf:

> „Das Ineinander von fromm und liberal bei Jesus beruht auf der Tatsache, daß er der Sohn ist. Deswegen können wir Käsemann zustimmen, wenn er sagt, dieses fromm und liberal zugleich sei zu verstehen von Chalcedon her, Gott und Mensch zugleich.“[2665]

Die wird nun noch vertieft. Dabei stellt die Mitschrift heraus,

> „was Sohnschaft heißt, eben, daß er mit dem Grund seines Bewußtseins präsent bleibt, bei [sc. es fehlt: dem, Anm. S.C.] den er liebt und von dem er sich geliebt weiß, daß er mit dem Grund seiner Seele

---

2657 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76.

2658 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76.

2659 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76.

2660 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76.

2661 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 77.

2662 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 77.

2663 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 77.

2664 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 78.

2665 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 78.

> immer eingetaucht ist in das Gebet und dessen expliziter Vollzug dann expliziert, was vom Grunde her immer da ist, diese innerste Kommunikation, dieses herkommen [sic!] von Gott her. Hier kommt etwa sehr Wichtiges, was uns zunächst heute eher fremd ist, aber doch zentral. Wenn wir sagen müssen, Sohnschaft heißt betende Existenz, Eingetaucht-Sein des eigentlichen Tiefengrundes der Existenz, diese stille Kommunikation mit dem Grund überhaupt, so heißt dies, seine Existenz realisiert sich dementsprechend praktisch als Gehorsam, will sagen, als Fremdbestimmtheit seines Willens, als Selbstenteignung von der tiefsten Wurzel seiner Existenz her, als Teilhabe seines Willens an demjenigen Gottes und als völlige Verfügbarkeit an ihn; denn das heißt angewandt auf Tun und Reden, daß er nicht sich selbst macht und plant, sondern in dieser Kommunikation, in der Selbstenteignung seines Willens und in dem sich-geben-lassen, sich nehmen von dem Grunde her, aus dem er kommt.“[2666]

Dieses nun würden die Evangelisten mit Formulierungen der Erfüllung der Schrift beschreiben.[2667]

Dies sei auch insofern richtig, als Jesus lebe „immer eingesenkt in sein [sc. Gottes, Anm. S.C.] Wort und dieses von innen her erfüllend.“[2668]

In dieser Existenzform kann Jesus die Schrift „von ihrer einheitsgebenden Mitte her“ lesen.[2669] So erscheint letztlich „das Wort Gehorsam“ als „das neutestamentliche Interpretationsmittel für Sohn.“[2670]

Diese Bindung des Sohnes an die Schrift durch die Bindung seines Existenzgrundes an Gott bringt die Vorlesungsmitschrift nun in Zusammenhang mit der Wahrheit. Hierin liegt auch der Grund für seinen Tod, ein Grund, der alle mißverständlichen Interpretationen vom dem Vater gehorsamen Gottesknecht[2671] als falsch entlarvt:

> „Er muß sterben, weil das Gehorsamsein zur Wahrheit ihn in einen Konflikt mit der Unwahrheit bringt, in dem er nicht nachgeben kann, in dem er den Weg der Wahrheit bis zum Ende gehen muß. Der Gehorsam, der ihm den Tod kostet, ist nicht irgend ein [sic!] äußerer Gehorsam gegenüber einer äußeren und äußerlichen Autorität, sondern er besteht in diesem unbedingten Einvernehmen mit der Wahrheit“.[2672]

Dies bedeute „Konflikt mit den Mächten, die unwahr sind und … darum Gehorsam Tod“.[2673] So gebe es eine zweifache Begründung für den Tod Jesu:

2666 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 78f.

2667 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 79.

2668 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 80.

2669 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 80.

2670 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 80.

2671 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2672 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2673 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

> „Die Sünde dadurch, daß sie die Wahrheit nicht will … Der Gehorsam zum Vater …, weil das Einvernehmen mit der Wahrheit und dem innersten Grund des Seins den Weg gibt, der allein verlässig [sic!] ist und der zu Ende gegangen werden muß.“[2674]

Das Skript begründet mit der Person Christi, so wie sie bislang beschrieben worden war, auch die Möglichkeit, daß er überhaupt Stellvertretung übernehmen kann. Hier faßt ihn der Text in diesem Sinne nochmals: „[E]r reicht in den Grund hinein, in dem das Menschsein aller kommuniziert.“[2675]

Die Vorlesungsmitschrift widmet sich in einer weiteren Bemerkung nun der zuvor festgestellten Liberalität Jesu, von der sich auch jene des Paulus herleite. Dies bedeutet, nach dem Tod des Herrn, „das AT geistig, d.h. richtig verstehen, heißt, es als Aufforderung zum Glauben an Jesus auffassen“.[2676]

Von da kommt die Vorlesungsmitschrift wiederum auf die Tempelreinigung zurück und interpretiert sie abschließend:

> „Die Tempelreinigung wird dann rückläufig so verstanden, daß im Kreuz, in seinem Tod Jesus diesen ganzen Tempel in sich hineinnimmt. Er stirbt wegen des Gesetzes. weil er sich gegen den Tempel vergangen hat. Das heißt für die Christen, er hat ihn besser verstanden und was mit ihm gemeint war, hat er in seine Person hineingenommen. Der Tempel als Innbegriff des ganzen Gesetzes Israels ist kontrahiert in seine Person hinein. Er ist sozusagen personalisiert. An die Stelle der Dinge, die dort auszurichten sind in all den verschiedenen Riten, tritt die Person, die alles umgreift. Seine Person ersetzt alles, was der Tempel meinte, er hat ihn sozusagen durch sein Sterben in sich hinein kontrahiert.“[2677]

Vergeistigung ist in diesem Sinne ein Prozeß, der im Gekreuzigten gründet und bei Paulus zur Mission wird.[2678] Somit steht sie im Kontext des Universalismus, denn durch sie „[wird] ein buchstäblich nationales Verständnis gesprengt und ein geistiges geschaffen“,[2679] und es ergibt sich die Öffnung für die Völker, der Universalismus des Heils.

[2674] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

[2675] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 82.

[2676] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

[2677] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

[2678] Vgl. dazu etwa: „Diese Transposition des Buchstabens ist ein realer Lebens- und Sterbensvorgang. Die Vergeistigung, die durch den Tod Jesu und durch die paulinische Mission eintritt, hat zur Folge, daß man den Begriff Volk Gottes nicht mehr national faßt, sondern daß er geistig wird, nämlich die meint, die im geistigen Zusammenhang des Glaubens Abrahams und des Glaubens Jesu stehen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

[2679] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

In bezug auf die Beobachtungen zu Beginn sieht der Text der Vorlesungsmitschrift in Jesus einerseits einen Liberalen, andererseits nicht. Es ging hier nicht um die „Freigabe des Buchstabens ins Irgendwo eines Zeitgeistes hinein“[2680], vielmehr ist

> „die Vergeistigung des AT, wie Jesus sie vornimmt, … Freigabe in sein Gottesverhältnis und in seinen Gehorsam hinein. Anders gesagt: Die christliche Spiritualisierung ist eine Inkarnierung. … [I]hr Bezugspunkt ist nicht eine Philosophie, sondern eine Person, der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus.“[2681]

Die Vorlesungsmitschrift dokumentiert auch einige Ausführungen über das christliche Verständnis der Schriftauslegung im Anschluß an Origines. Da die Hl. Schrift im akademischen Werk Ratzingers insgesamt eine Schlüsselrolle einnimmt, sei auch hier kurz auf diese Ausführungen eingegangen. Es handelt sich bei dem durch Origines begründeten System im Gegensatz zur profanen Allegorese um eine „christlich-geistig[e] Lektüre des Buchstabens“[2682] Dieses setzt die Übereinstimmung mit „dem Sinn Christi“[2683] voraus. Von daher bejaht der Text zwar, auf die Hauptthematik zurückleitend, einerseits etwas Revolutionäres an Jesus.[2684] Doch gegenüber einer Verselbständigung dieser Position und mit Blick auf den damalige theologischen Zeitgeist insistiert er förmlich auf den eben herausgearbeiteten Punkten. Wegen dieser nun doch prinzipiellen Aussagen sei ein längerer Abschnitt festgehalten:

> „Diese revolutionäre Freiheit hat zum innersten Punkt den Gehorsam, die Sohnschaft. Die Mitte der Gestalt Jesu, von der aus alles andere folgt und ohne die nichts mehr richtig verstanden ist, ist sein Gottesverhältnis, ist sein Eingetauchtsein, ist sein Eingesenktsein in den Vater. Weil er dies ganz lebt und die Religion nicht nach dem System beurteilt, und auch nicht einfach nach gegensystematischen Methoden, sondern aus Gründen der Tiefe der Wahrheit, aus der innersten persönlichen Berührung Gottes, deswegen, weil das der Fall ist, wird alles anders. Das bedeutet, man hat letztlich nichts mit Jesus gemeinsam, wenn man dies Eigentliche ausläßt. Mir scheint, das müsse man heute zuallererst sagen. Alle die Dinge an der Oberfläche, die den einen aufregen und den anderen freuen und umgekehrt, sind nur zu begreifen von diesem Grund her, und man hat mit ihm nichts gemein, wenn man diese Mitte ausläßt, wenn man das Gott und Mensch zugleich unterschlägt.“[2685]

2680 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

2681 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83f.

2682 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

2683 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

2684 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 86. Die Frage des Revolutionären an Jesus wird in Ratzingers publiziertem Werk kurz behandelt im von uns nicht dargestellten Beitrag: Joseph Ratzinger, Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung (1974), in: JRGS 9/1, 476-497, hier: 491-495.

2685 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 86.

Das Skript stellt hier die Frage nach der Nachfolge des Herrn, der Möglichkeit der „Identifikation mit Jesus“[2686]. Er „ermöglicht“ uns „die Beteiligung an seinem Gottesverhältnis“[2687] und lädt dazu ein durch das ‚Vater unser‘.[2688]

§ 5 Der Sohn[2689]

Als Literaturangaben finden sich für diesen Paragraphen:

„Ferd. Hahn, Christologische Hoheitstitel
Theol. Wörterbuch z. NT, Yiòs, Bd. VIII;
Josef [sic!] Ratzinger, Einführung in das Christentum, S. 168-184
J. Jeremias, Abba, Göttingen 1966, S. 15-80
Zum Thema Gebet Jesu:
Henry ‚[sic!], Das Gebet Jesu, in: Internationale katholische Zeitschrift, 1973, S. 1-15[2690]
Y. Congar, Jesus Christus unser Mittler, unser Herr, Stuttgart 1967, S. 90-112“[2691]

I. Sohn Gottes[2692]

Dieses Kapitel ist für das Thema unserer Untersuchung weniger von Bedeutung. Festgehalten seien kleinere Bemerkungen einiger Unterpunkte.

1. Exegetische Positionen[2693]

a) Herleitung aus dem hellenistischen Bereich[2694]

b) Alttestamentliche Herleitung

Diese Abschnitte können wir übergehen.

[2686] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 86.

[2687] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 86.

[2688] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 87.

[2689] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 103.

[2690] Gemeint ist: Henri Crouzel, Das Gebet Jesu, in: IKZ 2 (1973), 1-15.

[2691] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 103.

[2692] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 103.

[2693] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 103.

[2694] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 104.

2. Die Wurzel in der alttestamentlichen Erwählungs- und Königstheologie[2695]

Wegen der allgemeinen Methodologie sei eine kurze Randbemerkung, die der Text über die historisch-kritische Methode, enthält:

> „[A]uch wenn sie nicht den Glauben ausschließen muß, so bleibt doch ihr als historischer Methode gegeben, zu untersuchen, ob da nicht menschliche Komponenten verständlich sind, die dann den Gehalt auch von Offenbarung begreiflich machen.“[2696]

In diesem Abschnitt beschreibt das Skript den Titel Sohn Gottes als „eine Frucht der christologischen Lektüre des AT“[2697]. Da dieselbe ja auch in bezug auf Ratzingers Kulttheologie in der Spiegelung der Mitschriften seiner Vorlesungen von überragender Bedeutung ist und hier nähere Charakterisierung dieser Methode erfolgt, die auch mit dem christlichen Gebet im Zusammenhang steht, sei diese kurz dokumentiert:

> „Wir finden ja überhaupt den Vorgang, daß nun nach der Auferstehung eben das AT von dem Geschick Jesu her mit neuen Augen gelesen, auf ihn umgelesen wird und daß sich zunächst noch vor Deuterojesaja die Psalmen als christologischer Anhaltspunkt anbieten. Die Frömmigkeit des leidenden Gerechten gibt unmittelbar den Ansatzpunkt, Jesus im AT zu finden. Er wird der Beter, das eigentliche Subjekt der Psalmen.“[2698]

Alles weitere in diesen Ausführungen müssen wir wieder übergehen.

II. Der Sohn[2699]

In diesem Abschnitt kommt der Text u.a. wieder auf das Thema des Gebetes Jesu zurück. Joachim Jeremias sehe das Wort „der Sohn“ im „Zusammenhang des Betens Jesu“.[2700] Dabei wird inhaltlich wiederholt, was anfangs gesagt worden war, bis hin zur Teilnahme der Jünger an der Sohnschaft, wie sie das Herrengebet zum Ausdruck bringt.[2701] Allerdings ist die Darstellung hier etwas ausführlicher und differenziert die unterschiedliche Sohnschaft

---

2695 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 108.

2696 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 110.

2697 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 110.

2698 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 112.

2699 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 115.

2700 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 116.

2701 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 116.

Jesu und der Jünger.[2702] Wir finden also, dieses Thema betrifft, hierin einen sehr konsistenten Schwerpunkt des Skriptes überhaupt.

Ein weiterer Punkt gehört hierzu. Ausgehend vom Messianischen Jubelruf [Mt 11, 25-30), den das Skript in der Weisheitstradition Israels verortet, kommt es auf das „besonder[e] Nahverhältnis zu Gott“[2703] zu sprechen, das die Sapientia im AT auszeichnet, die wiederum nur aus dem AT nicht verstehbar sei. Indem Jesu nun „das ‚Ich‘ dieser Weisheit annimmt, gibt er ihr Gehalt“[2704]. Der Text vergleicht dies mit der christologischen Interpretation der Psalmen, die er zuvor besprochen hatte. Aufgrund dieser Herleitung ist die schon zuvor herausgearbeitete

> „Gebetsintimität [sc. Jesu, Anm. S.C.) … gleichsam vorentworfen in der Weisheitstradition Israels, als deren Realisierung Jesus in seinem Beten sich versteht.“[2705]

Die Nähe zum Vater, die hierdurch zum Ausdruck kommt, bringt die Vorlesungsmitschrift nun in Zusammenhang mit der ebenso bereits herausgearbeiteten Charakterisierung von Jesu Sohn-Sein. Nun wird dabei auf die Sicht des Sohnes im Johannesevangelium verwiesen. Das Skript sagt:

> „Für Jesus ist diese Relation konstitutiv so sehr, daß er eben tatsächlich nichts anderes als diese Relation des Übereignens an den Vater ist. Das wird bei Jo ganz drastisch ausgedrückt … Er ist, wenn man ihn für sich allein nehmen würde, überhaupt nicht da“.[2706]

Es mache ihn aus, „im Empfangen und Übereignen zu stehen.“[2707] Das Skript verweist weiters auf den Relationscharakter, der die johanneische Theologie präge. Hier nennt es als eines der Beispiele den Begriff Logos, der ja für Ratzingers Liturgietheologie später sehr wichtig werden wird: „Wort ist ja wieder ein Relationsbegriff“.[2708] Ein anderes ist „die jo-

---

2702 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 117.

2703 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 119.

2704 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 119.

2705 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 119.

2706 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

2707 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

2708 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

hanneische Sendungstheologie[2709]“ und in deren Kontext das johanneische „ego eimi“[2710], was als „Theophanie-Formel“[2711] bezeichnet wird.

Für diese Formel gibt der Text zusätzliche Literaturangaben:

> „H. Zimmermann, Das absolute ‚Ich bin‘ in der Redeweise Jesu, in: Trierer theol. Zeitschrift, 1960, S. 1-20
> E. Schweizer, ego eimi, Göttingen 1939“[2712]

Aufgrund des dargestellten Zusammenhangs zieht die Vorlesungsmitschrift die verschiedensten Momente in eins, wenn es formuliert,

> „daß sich Niedrigkeits- und Herrlichkeitschristologoe, Knechts- und Sohneschristologie völlig durchdringen … Jesus ist eben nichts aus sich selbst und das bedeutet eben, er hat keine eigene Herrlichkeit, er ist vollständig auf den Vater verwiesen, aber gerade dieses Nichts an Eigenem bedeutet, daß er die ganze Herrlichkeit des Vaters hat. … Nur auf diesem Hintergrund kann man verstehen, wieso Jo sich das Recht nehmen konnte, Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt mit einem einzigen Wort zu bezeichnen, nämlich mit dem Wort ypsoun – erhöhen.“[2713]

Die Vorlesungsmitschrift geht nun auf das johanneische Bild des kosmischen Kreuzesthrones ein und affirmiert nochmals:

> „[W)enn man dies betrachtet, dann muß man eben wissen, daß es auf dem Hintergrund einer Sohnestheologie geschieht, die mit der Knechtstheologie eins geworden ist“[2714]

Und das Kreuzesbild selbst wird zur Ikone des Wesens des Sohnes:

> „Er ist nicht zuerst da, dann geschieht allerhand und darauf auch das Kreuz, sondern die Entmächtigung des Kreuzes zeigt nun endgültig, was er ist, nämlich der völlig Entmächtigte, der aus sich nichts ist, der aber in der Übergabe an den Vater mit ihm eins ist.“[2715]

Hier sieht der Text eine „Ontologisierung“[2716], denn Jesus

> „hat nicht nur ein Sohnesbewußtsein, sondern dieses Bewußtsein des Betenden ist sein ganzes Sein. Er selbst ist als Ganzer Akt der Übergabe und des Empfangens unddarum [sic!] ist er Sohn.“[2717]

2709 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

2710 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2711 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

2712 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2713 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2714 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 122.

2715 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 122.

2716 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 122.

Nochmals deutlicher werden die Aussagen des Johannesevangeliums wie folgt gedeutet:

> „Das heißt also, wir haben zwar keine durchgeführte Ontologie, aber wir haben doch die Hineinverschmelzung der einzelnen Ereignisse des Betens, des Sterbens, der [sic!] Auferstehens in der Gesamtvision dessen, der vom Vater her ist, der Sohn ist.“[2718]

Am Ende scheint die Vorlesungsmitschrift nochmals die Intention des gewählten Weges der Darstellung klar zu erkennen geben. Herausgestellt wird gegen die Meinung einer Herleitung des Christusbildes der frühen Konzilien aus mythologischem und paganen Hintergrund eine einheitlich sich entwickelnde Linie aus der Hl. Schrift selbst hin zu diesen Konzilien:

> „Nizäa und Chalcedon … sind zu begreifen aus dieser johanneischen, ihrerseits auf weisheitliche und prophetische Traditionen zurückgreifende und in den synoptischen Zeugnissen vom Beten Jesu verankerten Radikalisierung der Sohnesidee.“[2719]

2. Kapitel: Das zentrale Geschick Jesu – Tod und Auferstehung[2720]

Die Vorlesungsmitschrift bietet hier einige bemerkenswerte theologiegeschichtliche Überlegungen, indem sie das Bemühen der Theologie vor der Leben-Jesu-Forschung skizziert, die Person Jesu Christi, ihr Leben zu fassen. Gemeint ist der „Traktat de mysteriis vitae Jesu“.[2721] Diesen Traktat beschreibt der Text wie folgt:

> „Leitend war dabei die These, die Thomas von Aquin formuliert, das Fleisch Christi und alle in ihm vollzogenen Geheimnisse wirken für das Leben des Leibes vorbildlich.[2722] D.h. man sah einerseits zwar Jesus in sein persönliches Geheimnis hinein verborgen, daswir [sic!] nicht ausmessen können, aber hielt ihn doch andererseits verstehbar im Mitgehen mit dem Rhythmus seines Lebens, im Leib-Christi.werden, indem sich sozusagen die Identität mit seinem irdischen Leben herstellt.“[2723]

Interessant ist nun das Bemühen, wieder an diesen Traktat anzuknüpfen, was die Vorlesungsmitschrift wie folgt formuliert:

> „Es müßte wohl neu versucht werden, methodisch wieder an dieses von damals heranzukommen, das ja eigentlich deshalb aufhörte, weil die Theologie sich nun endgültig akademisierte, sich von der Frömmigkeit abtrennte, Frömmigkeit als etwas Unakademisches galt und in die Aszetik verwiesen

---

2717 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 122.

2718 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 123.

2719 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 123.

2720 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 124.

2721 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 124.

2722 Der Text spielt hier wohl an auf den Satz: „omnis Christi actio nostra est instructio.“ Thomas von Aquin, Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 2 a. 3 qc. 1 arg. 2

2723 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 124.

wurde. Das hat dann ja beiden geschadet. Die Aszetik ist leer erbaulich geworden und die Theologie leer und theoretisch.“[2724]

§ 6 Das Mysterium crucis[2725]

Die Vorlesungsmitschrift verweist auf die folgende Literatur:

„Hans Urs v. Baltasar [sic!], Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969, Sonderdruck aus Mysterium salutis, Bd. III/2 G. Delling“[2726]

1. Die Darstellung des Todes Jesu in den Evangelien

a) Das Kreuz, ein Scheitern Jesu?[2727]

Gegenüber Bultmanns Theorie eines möglichen Scheiterns Jesu erhebt die Vorlesungsmitschrift die Forderung, in Nachahmung der Emmausjünger mit der Hermeneutik des Kreuzes, die Schrift zu lesen.[2728] Einzelheiten dieses Versuchs würden uns zu weit von unserem Kontext wegführen, wo die Passionsthematik im Leben Jesu aufgewiesen wird. Interessant auch für unseren Kontext ist allerdings die Deutung von Mk12,10 und dahinterstehend von Ps 118,22ff. Die Rede ist vom verworfenen Stein, der zum Eckstein wurde. Dabei finden wir in der Mitschrift der Vorlesung wieder einen starken Bezug zum Beten Jesu:

„In seiner aus dem AT lebenden Frömmigkeit, in der Identifikation seines Betens mit dem Beten des Alten Bundes spiegelt sich die innere Annahme seines Leidensschicksals als Vollzug des Ja-Sagens zum Vater. Er betet mit dem Alten Testament und sein Ja-Sagen zum Vater ist Ja-Sagen in dem Glauben der Beter Israels und isr [sic!] darin als Vater-Sagen Annahme des Leidensschicksals. Sein Tod ist insofern in seiner betenden Durchdringung des AT innerlich vorweggenommen, eher er historisch geschieht. Er ist sozusagen im Vorweg im Gebet umgewandelt und insofern Tod des Sohnes. Dieser Akt der Annahme, der Antizipation seines Prophetenschicksals strukturiert als Annahme der Grundfigur des AT mit allen seinen Konsequenzen seine Predigt. Insofern kann man sagen, daß diese ganze Predigt kreuzestheologisch durchtränkt ist und daß Kreuzestheologie seine wesentliche Lebenstheologie offenlegt.“[2729]

Von daher wendet sich der Text nochmals einem Scheitern Jesu zu, das insofern bestehe, als Israel seine Botschaft nicht angenommen habe. Auf die aktuelle kirchliche Situation bezogen warnt er aber vor der Vorstellung, „daß der Erfolg der Maßstab für die Wahrheit

---

[2724] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 124f.

[2725] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 125.

[2726] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 125.

[2727] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 125.

[2728] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 125f.

[2729] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 129.

ist“.[2730] Einzelheiten darzustellen über eine hier angedeutete Ekklesiologie des Siegs im Scheitern würde uns aber wiederum zu weit wegführen. Am Ende dieses Abschnitts betont der Text nochmals,

> „daß dieses Scheitern dem innersten Gottesverständnis Jesu entsprach, daß das Kreuz gleichsam immer schon angenommen war von dem, der das AT von innen her glaubte und sich zu eigen machte.“[2731]

b) Die Kreuzesworte Jesu

Die Vorlesungsmitschrift wendet sich gegen alle Versuche, einzelne Worte des Kreuzesgeschehens als historisch zu sehen und von ihnen her eine Theologie zu konstruieren. Auch hier würden uns die behandelten Details wieder zu weit vom Thema wegführen.[2732]

Die Schilderung der Kreuzigung sei „am stärksten durchtränkt … von dem Mitdenken, Mitglauben, Mitbeten der überliefernden Kirche, die sozusagen mit dem sterbenden Herrn das AT liest und auf diese Weise ihrerseits das Kreuz verstehen lernt und dementsprechend in ihrem Überliefern zugleich ihr betendes Verstehen vollzieht.“[2733]

Deswegen beschwört das Skript die Hermeneutik der frühen Kirche, die sich bewußt gewesen sei, daß man über dieses Kreuzesgeschehen

> „eigentlich nur reden kann, indem man mitbetet, mitglaubt, in dem man mitmeditiert, … indem man sozusagen von innen her mitzuvollziehen versucht, was hier geschah.“[2734]

Deswegen müsse es um „die Struktur der überlieferten Texte und allenfalls auch Entwicklungslinien der Überlieferungsstruktur“ und deren „leitend[e] Motiv[e]“[2735] gehen. Von letzteren schält er nun fünf heraus.

Interessant für unseren Kontext sind die folgenden Zugänge: Zunächst das erste Motiv, das darin besteht, daß alle Evangelien von einem betenden Tod Jesu berichten.[2736] Mit Blick auf die Passionsberichte von Markus und Matthäus verweist die Vorlesungsmitschrift auf Psalm

---

2730 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 129.

2731 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 132.

2732 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 132f.

2733 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 133.

2734 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 133.

2735 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 134.

2736 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 134.

22,2, also „de[n] Beginn des großen Passionspsalms“.[2737] Dieser wird im Mund des sterbenden Herrn wie folgt interpretiert, dieser Psalm sei „Ausdruck der Passionsfrömmigkeit Israels“ und „für die frühe Christenheit ebenso der Psalm des sterbenden Gerechten wie die Prophetie der Auferstehung und der aus ihr wachsenden Kirche, der aus der Eucharistia Jesu kommenden Kirche.“[2738]

Der Text untersucht näherhin die Verse 25-28 der Vulgataversion des Psalmes.[2739] Hierhin sieht das Skript eine Andeutung der Eucharistie. Zum besseren Verständnis zitieren wir im Zusammenhang:

> „das heißt, in dem Psalm wird sichtbar, für den, der ihn aus der Perspektive Jesu liest, der, der aus der Macht des Todes heraufschreit, wird gehört. Und ihm wird zuteil, worum er betet, daß er ins Lebens gestellt wird und daß er nun als der Erhörte Gott verherrlichen kann durch seinen Dank seine Eucharistia, der dem Gott gehört, welcher den Tod überwindet, wird in der ganzen Welt gehört und geht die ganze Welt an. Um diesen Dank herum versammeln sich die Armen, die gesättigt werden, er ist die Bekehrung aller Enden der Erde zu dem Herrn der Welt.“[2740]

Das Skript führt nun weitere Texte aus der Schrift an, wobei alle das „Verbleiben Jesu in der Frömmigkeit Israels“[2741] bezeugen und dadurch auch den Aspekt seines Vollzugs der „Anbetung“[2742] in genau diesem Moment „der irdischen Verzweiflung“.[2743]

Wiederum kommt die Vorlesungsmitschrift auf Psalm 22 zu sprechen, wenn sie als zweites Motiv jenes der Verspottung und der Armut festhält.[2744] Hier findet sich noch eine interessante Beobachtung, wie das Beten dieses Psalms sich zum äußeren Vollzug der Details der Passion verhält, die ja der Psalm schildert. Dabei wird beides durch den Psalm in eins gesehen:

> „[F]ür die Evangelisten kommt es gerade auf diesen Zusammenhang von objektiver Realität und subjektiver Realisierung an.“[2745]

2737 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 134.

2738 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 134.

2739 Vgl. ebd.

2740 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 135. Der Text gibt hier folgenden kommentierten Literaturhinweis: „J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung (In diesem neu erschjenene [sic!] Buch versucht Prof. Ratzinger zu zeigen, wie sehr von diesem Psalm her die Struktur der altchristlichen Verkündigung zu verstehen ist und geprägt worden ist.) Ebd.

2741 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 135.

2742 Ebd.

2743 Ebd.

2744 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 136.

2745 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 136.

Bei der Besprechung des Durstmotivs stellt die Vorlesungsmitschrift eine Verbindung her zwischen dem Durst und Psalm 51,9 sowie Lev 14 und Heb 9,9. Wir können hier nicht auf alle Details eingehen. Die Deutung lautet dann wie folgt:

> „Sieht man diese Verbindung an, wie also nun der Durst Jesu dann mit dem Ysop und damit der Ysoptradition von Ps 51 / Lev 14 aufgehellt wird, so sieht man auf diesem Wege [sc. es fehlt das Wort ‚wie', Anm. S.C.] Jesus gleichsam als der Aussätzige erscheint, der in seiner Ausgesetztheit das Elend Israels durchträgt und so zur Versöhnung, zum Bund wird."[2746]

Das vierte Motiv ist der laute Schrei des sterbenden Herrn. Auch hier können wir nicht auf alle Details eingehen. Die Vorlesungsmitschrift kommt nochmals auf Psalm 22 zu sprechen und geht besonders auf die Passionsberichte von Matthäus und Markus ein. Die Umstehenden

> „verstehen nicht den Ruf an den Vater, verstehen nicht, obwohl sie es mitrealisieren, das Eintreten der Situation von Ps 22".[2747]

Hier werde gemäß den Evangelisten deutlich, „daß erst der Glaube im Mitbeten wirklich versteht, was hier gesagt wurde".[2748]

Schließlich ergibt sich nun folgende ausführliche Frage:

> „[D]iese Darstellungsweise der Evangelisten kann die Frage auslösen, inwieweit gerade auch nach dem eigenen Berichtsanspruch der Evangelisten selbst die Konkretisierung des Gebetsrufes des Sterbenden in die Worte von Ps 22,2 hinein christliche Konkretisierung des Betens Jesu aus dem Gesamtzusammenhang des Passionsgeschehens heraus ist, Konkretisierung vom Zentralpsalm her, in dem die [sic!, sc. ‚wie' Anm. S.C.] nirgends sonst für die frühe Christenheit die Einheit von Tod, Auferstehung, Eucharistie und Kirche der Heiden zum Ausdruck kommt. Hier ist das ganze gebündelt. Der verspottete, ausgestossene, in den Tod, in die letzte Gottverlassenheit hinabgeworfene Erlöser, aus dessen Tod Auferstehung, Sättigung der Armen, Lobpreis der Völker, Bekehrung aller Völker der Erde zu Jahwe hin herkommt, also den ganzen Zusammenhang des Grundkerygmas, Tod, Auferstehung, Eucharistie, Kirche der Heiden."[2749]

Dies sei freilich nur aus dem lebendigen Kontext des AT zu verstehen. Insofern sähe dies der Text als „konsequent" an, „daß Lk und Jo auf diese Artikulierung des Betens des sterbenden Erlösers verzichten".[2750]

Das fünfte Motiv der Passionsberichte besteht nun im Gottessohn-Bekenntnis des Hauptmanns. Nebenbei wird hier von der Vorlesungsmitschrift das Zerreißen des Tempels im tra-

[2746] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 138.

[2747] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 138.

[2748] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 138.

[2749] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 138f.

[2750] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 139.

ditionellen Verständnis als Ende des Alten Bundes gedeutet.[2751] Betont wird aber, daß jenseits aller Naturereignisse „dieser unphilosophische Tod als Sterben des Sohnes erkennbar wurde“.[2752]

Nun faßt die Vorlesungsmitschrift alle diese Motive zu einer einheitlichen Aussage zusammen. Diese besteht in der Bestätigung, daß Jesus qualvoll starb, aber auch, „daß er in diesem Abgrund von Qual als Betender gestorben ist“, „als Sohn, d.h. in dem betenden Annehmen und Ausleiden seiner ganzen Existenz von einem anderen her und auf einen anderen hin, den er Gott und Vater nennt“.[2753]

2. Die Deutung des Todes Jesu durch seine Antizipation im Abendmahl[2754]

Die Vorlesungsmitschrift möchte nun einen weiteren Bogen spannen, und bemerkt, es sei bereits verfehlt, die Deutung des Kreuzesgeschehens auf die Berichte darüber zu beschränken. Die ganze „Verkündigung Jesu“ sei „von Anfang an eine Verkündigung im Gefüge alttestamentlicher Passionsfrömmigkeit“,[2755] wobei diese „Annahme des Todes Jesu“[2756] gemäß den Synoptikern in der Schilderung des Letzten Abendmahles kulminiere.[2757] Das Skript sieht in den „Abendmahlsberichte[n]“ deshalb „die eigentliche Auslegung des Todes Jesu“.[2758]

a) Abendmahlstheologie als Kreuzestheologie[2759]

Als Literaturhinweis erscheint:

„A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973“[2760]

2751 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 140.

2752 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 140.

2753 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2754 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2755 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2756 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2757 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2758 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2759 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2760 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

Die Vorlesungsmitschrift bietet eine sehr ausdrückliche bibeltheologische Interpretation des Letzten Abendmahls. Das Prinzip der Deutung geht davon aus, daß die diesbezügliche textliche Überlieferung „alttestamentlich strukturiert“ sei, weswegen „ihre Theologie … in ihrer Neuaufnahme des AT“[2761] bestehe.

Nun können wir nicht von der Nennung einiger Details absehen. weil wir uns im Ursprung neutestamentlicher Kulttheologie befinden. Der Text geht zunächst nicht auf die verschiedenen Überlieferungsformen der verba testamenti ein, wie es bislang in eigentlich allen diesbezüglichen Vorlesungen Ratzingers üblich war. Er schildert allerdings, wie auch schon zuvor viele Male die Benennung „d[er] Abendmahlsgaben in der Opferterminologie“[2762] des AT, wie Matthäus und Markus sie vornehmen. Das Bundesblut wird – wie auch schon viele Male zuvor – auf Ex 24,8 bezogen. Diese Evangelisten „zeichnen … den Rahmen des Geschehens als Paschamahl“,[2763] also beziehen es auf Ex 12 und „zeichnen Jesus als das wahre Lamm“. Auch verweisen sie auf den Gottesknechtsgedanken. Daraus ergibt sich als Gesamtbild dieser beiden Evangelisten „eine matryriumstheologische [sic!] Umdeutung des Pentateuch und seiner Kultidee“[2764]. Der Text formuliert eine Umwandlung des Kultbegriffes selbst:

> „Den Kult der Tiere kann der Mensch übernehmen, nicht in dem Sinn, daß er sich wie ein Tier schlachten und sein Blut darbringen läßt, sondern dadurch, daß er als Märtyrer sich selbst gibt.“[2765]

Nun geht der Text auf Paulus und Lukas und deren Formulierung von „neuer Bund in meinem Blut“ ein, wobei der Bund selbst in den Fokus komme.[2766] Wie bereits viele Male zuvor wird als alttestamentliche Bezugstexte auf die prophetische Linie von Jeremias verwiesen (hier Jer 31,31; 32,40].[2767] Die Vorlesungsmitschrift hält weiters fest:

> „Dem entspricht es, daß diese Texte … auch den Gottesknechtsgedanken, die prophetische Tradition und die prophetische Umwandlung der Kultidee stärker herausstellen … und mit dem Begriff der

---

2761 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2762 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2763 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2764 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2765 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2766 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2767 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

> Anamnesis … den Anschluß an die Kulttradition Israels zwar herstellen, aber ihn doch von einer anderen Seite her, mehr von der Wortseite, Wortgeschichte als von der Ritusseite akzentuieren.“[2768]

Aufgrund all dieser „groben Stichworte“[2769] kommt die Vorlesungsmitschrift zu folgender Gesamtinterpretation:

> „In den Abendmahlstexten deutet Jesus seinen Tod als Martyrium und nimmt ihn als solches an. Wobei der Martyriumsgedanke die durch die prophetische Tradition vermittelte Neufassung der Opferidee Israels und seines Bundesgedankens darstellt.“[2770]

In der Annahme dieses Martyriums durch Jesus sieht dieser es „als Vollzug des eigentlich gemeinten Kerns aller alttestamentlichen Sühne- und Opferideen“ und „als Realisierung der Bundesidee, die an die Opferidee geknüpft ist.“[2771]

Dabei betont die Vorlesungsmitschrift mit Blick auf die Überlieferung des NT und die Historizität sehr scharf,

> „daß die Kirche in ihrem liturgischen Vollzug diese Worte und dieses Geschehen selbst weiter vertieft und ausgeweitet hat. Zugleich aber möchte ich sagen, den Grundkern selbst, also überhaupt den Vorgang des Abendmahls und seiner Theologie als für Jesus zu hoch anzusehen und ihn dafür anonymen Gemeindepropheten zuzuschreiben erscheint mir der Gipfel der Absurdität. Die Anonymen, für die man keine historische Verantwortung abzulegen brauchte, konnten es, aber Jesus selber darf man ja nicht zu viel zutrauen.“[2772]

Unter der Voraussetzung der Zuschreibung des Grundkerns an Jesus selbst, d.h. das Abendmahl selbst und durch es der martyriumstheologische „Vorvollzug des Todes“[2773], dann ergibt sich eine starke Interpretation aufgrund der Abendmahlsberichte davon, wie Jesus diesen Tod sah:

> „Er wollte dann das ganze Leid, die Sünde und die Heillosigkeit seines Volkes, ja die Heillosigkeit der vielen, d.h. der Menschheit ausleiden und in der Tiefe dieses Leidens die Gegenwart Gottes, den Bund aufrichten und es zum Schrei an Gott machen, der die Antwort hervorruft.“[2774]

[2768] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

[2769] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

[2770] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

[2771] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

[2772] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 144.

[2773] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 144.

[2774] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 144.

b] Die Fußwaschungsszene bei Johannes als Kreuzestheologie[2775]

Als Literaturhinweise für diesen Abschnitt erscheinen kommentiert:

> „R. Bultmann (ein noch immer unübertroffener Kommentar von ihm]
> H. Schürmann, Der Geist macht lebendig, Freiburg 1972, 116-125]“[2776]

Die Vorlesungsmitschrift bemerkt zunächst, daß Johannes „die innere Annahme dieses Todes [Jesu] im Gefüge des alttestamentlichen Glaubens voraus[setzt]“[2777] und weiterführt. Mehrere Begriffe erscheinen hier nun als „Auslegung des Kreuzes und eben damit zugleich Auslegungen des Lebens Jesu“[2778]. Es sind dies: „Pascha, Stunde Hinübergehen und das Wort Liebe eis telos“.[2779]

Bei der Besprechung des Pascha- Motives wird neben der Thematik der Befreiung auch auf das Motiv des Lammes verwiesen, das sowieso eine besondere Stelle im ganzen des Johannesevangeliums einnehme. Genannt werden die Szene bei der Taufe Jesu und die johanneische Passionschronologie:

> „Die Lammgesetzgebung ist in ihm erfüllt. Mit dem Stichwort Pascha klingt diese Thematik des befreienden Gottes, der befreit, indem er selbst das Lamm wird, das sich schlachten läßt.“[2780]

Genannt wird auch der Aspekt des Hinübergehens Jesu:

> „[E]r wird selber zum gestorbenen Erstgeborenen und eben dieses ist sein Hinübergehen, das den Weg der Freiheit aufbricht.“[2781]

Zudem findet das Motiv „der Sohn als Knecht“[2782] Erwähnung. Die Fußwaschung selbst deutet der Text als

> „Darstellung der Todeshingabe Jesu in der Übernahme der Sklavenrolle zu Beginn des Mahles“, und diese „bietet für Jo die Möglichkeit, nun auf seine Art zugleich mit dem Tod Jesu als ein Ereignis, das

---

2775 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145.

2776 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145.

2777 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145.

2778 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145.

2779 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145.

2780 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

2781 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

2782 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

damals geschah, die sakramentale Zuneigung, also die Vergegenwärtigung des Todes für den Menschen deutlich zu machen.“[2783]

Damit werden auch Aussagen über die Wirkung seines Todes gemacht. Als „Vollzug einer versöhnenden Liebe“ hat dieser Tod „versöhnende und reinigende Kraft.“[2784]

Die Vorlesungsmitschrift verweist weiter auf die gängige Interpretation der dahinterstehenden Taufsymbolik, die wir hier nur nennen.[2785]

Das Skript führt noch mit Verweis auf Eisler und der Bemerkung, daß Bultmann diese Theorie ablehnt die orientalische Symbolik der Fußwaschung als Hochzeitsbrauch an.[2786] Dabei sieht der Text eine innere Verbindung von Jo 2,1-12, Jo 13 und Jo 19 und ihm scheint

„auch der Gedanke, daß die Hochzeit Jesu als Fußwaschung geschieht, in Aufnahme dieses Hochzeitsritus, eine Rolle zu spielen.“[2787]

Aus alle dem ergibt sich für die Mitschrift der Vorlesung die Interpretation des Todes Jesu, er sei „Agape eis telos, unbedingte Liebe.“[2788] Deswegen sei dieser Tod nicht „philosophisch[e] Apathie“[2789] und er habe einen Sinn.[2790] Der Text folgert daraus die für das Liturgieverständnis bedeutende Aussage:

„[W]eil dieser Tod, bevor er physisches Ereignis wird, geistig vollzogen ist, deswegen kann sein geistiger Gehalt fortbestehen und weitergegeben vergegenwärtigt werden. Messe als Gegenwart der Passion Jesu ist eben nur deswegen möglich, weil diese Passion nicht bloß physisches Geschehen war, das ein für allemal und unwiederholbar vorüber ist, sondern weil er antizipierter, geistiger Vollzug war, hat er als geistige Realität Präsenz. Er kann deswegen weitergegeben werden dieser Tod, weil sein innerer Akt mit der ganzen Lebensbewegung Jesu selbst, mit seiner Person identisch ist; denn die ganze Lebensbewegung Jesu enthüllt sich darin als Agape, er selbst ist es, insofern gibt es eine letzte Identität zwischen dem, was in seinem Tod geschieht und dem, was er selber ist, darauf beruht ja eben die Möglichkeit der Eucharistie und ihrer Realpräsenz.“[2791]

2783 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 147.

2784 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 148.

2785 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 148.

2786 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 148.

2787 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 149.

2788 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 149.

2789 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 149.

2790 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

2791 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

Die Vorlesungsmitschrift verweist für die soteriologische Sicht der frühen Kirche und die Frage, weshalb der „Tod Jesu Opfer, Sühne“ sei auf die Vorlesung von Johann Auer, gibt aber noch folgende Literaturangaben:

„G. Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972
L. Scheffczyk, Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973
(Als Produkt der vorjährigen Dogmatikertagung erschienen)“[2792]

§ 7 Die Auferstehung Jesu[2793]

Als Literaturangaben vermerkt der Text:

„F, Mußner, Die Auferstehung Jesu, München 1969
H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln 1968
B. Rigaux, Dieu l ‚a ressuscité (Gott hat ihn auferweckt) Duculot (Gembloux) 1973
Tübinger Theologische Quartalschrift, 1973 Heft 3
R. Pesch – bes. Hinweis auf die beiden ev. Exegeten Stuhlmacher und Hengel“[2794]

Bei der Behandlung der Auferstehung war bereits die erste Regensburger Christologievorlesung 1970/71 auf die Herausbildung und Unterscheidung von Erzähl- und Bekenntnistradition der Auferstehungsüberlieferung eingegangen.[2795] 1 Kor 15,3-8 wurde dabei ausführlich behandelt. Der Text der ersten Regensburger Christologievorlesung beschrieb vor allem daran mit Blick auf den ausdrücklichen Verweis auf die Schrift „die Logoshaftigkeit des Geschehens am Kreuz“[2796] als Erfüllung „der Gottesknechtsprophetie“[2797] und als „Tod im Sinnzusammenhang der Versöhnung“.[2798]

Auch die Vorlesung von 1973/74 widmet sich Bekenntnis- und Erzähltradition und widmet sich noch ausführlicher der Auslegung von 1 Kor 15, 3-8. Manche Worte sind dabei gleich wie in der Vorgängerfassung. Hier ist eine sprachliche Verwandtschaft beider Skripten nachweisbar. Wir können hier wiederum nicht auf alle Details dieser Interpretation eingehen. Auch in dieser neueren Fassung wird der ausdrückliche Verweis des Bekenntnisses

[2792] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

[2793] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 151.

[2794] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 151.

[2795] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 107 – 110, besonders: 107f.

[2796] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 109.

[2797] Ebd.

[2798] Ebd.

auf die Schrift so gesehen, daß der Tod Jesu nicht nur als Tatsache bekannt, sondern als von einem inneren Sinnzusammenhang beseelt geschildert wird:

> „Es ist eben nicht einfach bloß Faktum Tod, sondern dieser Tod gehört in den Zusammenhang der in der Schrift sich darstellenden Gottesgeschichte hinein. Er empfängt aus ihr heraus seine Logik und seine Bedeutung.“[2799]

Es geht bei diesem Tod um

> „ein Ereignis, das in einem großen geistigen Sinnzusammenhang steht … Ein Ereignis also, das Logos, Logik in sich trägt, das aus dem Wort hervorgeht und in das Wort eingeht, es deckt und erfüllt.“[2800]

Der Vorgängertext hatte in der Formulierung des „für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3) eine Verwirklichung des Gottesknechtsschicksals gesehen.[2801] Der neue Text geht zunächst ausführlich auf die Bedeutung solcher Schriftverweise ein, die die junge Kirche als „ein Testimonium“[2802] gebraucht habe und interpretiert die Bekenntnisformel weit ausführlicher als die alte Version. Wir können hier nur auf einen Punkt eingehen, der für die Frage der Opfertheologie, der theologia crucis, von Bedeutung ist, es geht um 1 Kor 15,3. Die Deutung des Todes nach 1 Kor 15,3 erfolgt durchaus auch auf den Verweis des Gottesknechtsgedankens, aber ausführlicher und im Unterschied zum Charakter des Todes als Strafe (Gen3). Durch die Deutung des Todes Jesu von Jes 53,12 her

> „wird er aus der Linie des fluchbeladenen Todes herausgehoben, der sich von Gen 3 her versteht ….
> [I]ndem nun über diesen Tod gesagt wird, er ist Tod von Jes 53 her, wird zugleich damit ausgedrückt, sein Tod ist anderer Art, er ist nicht Vollzug des Gerichts, das den Menschen in die Erde zurückstößt, sondern Vollzug einer Liebe, die die anderen nicht ohne Wort, ohne Sinn, ohne Ewigkeit lassen will, er hat sozusagen von innen her eine andere Genealogie, er ist nicht angesiedelt in der Anmaßung, selbst Gott gleich sein zu wollen, und so nicht angesiedelt im Richterspruch am Ausgang des Paradieses, sondern er ist angesiedelt in dem Dienst der freiwilligen Liebe des Gottesknechts … Es ist ein Tod, der im Zusammenhang des Sühnedienstes [sc. hier fehlt das Wort: steht, Anm. S.C.], der Versöhnung schaffen will und damit Tod, der Tod beendet.“[2803]

Bei der Besprechung der Auferstehung erwähnt die Vorlesungsmitschrift u.a. auch die gegenteiligen Positionen von Lehmann und Blank bezüglich der Historizität der Formulierung des „dritten Tages“.[2804] Die näheren Details, wobei unser Text Lehmanns Interpretation

---

2799 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 155.

2800 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 155.

2801 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 109.

2802 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 156.

2803 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 157.

2804 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 164f.

ablehnt, betreffen nicht unseren Kontext. In diesem Zusammenhang kommt die Mitschrift der Vorlesung allerdings auf die urkirchliche Bedeutung des Sonntags zu sprechen, und dies wiederum ist auch relevant für unser Thema. Dabei interpretiert der Text den Sonntag „als Tag der ersten Erscheinung … der ersten Begegnung mit ihm und der Tag der Entdeckung des leeren Grabes“[2805]. Die liturgietheologisch bedeutsame Sicht des Sonntags hält der Text wie folgt fest:

> „Der Sonntag ist so früh ein so gewichtiges Datum für die Christenheit, der Tag des Herrn, der Theophanietag, an dem Christus die Seinige zur Versammlung lädt und an dem dann daher Ekklesia ist, an dem Kirche ist, wie ja unsere Landleute [sic!] noch immer sagen, um den Gottesdienst zu bezeichnen, ist ohne einen Ereigniseinschnitt meiner Meinung nach nicht zu erklären.“[2806]

3. Kapitel: Die Auslegung des biblischen Christuszeugnisses im christologischen Dogma

§ 8 Von der Bibel zum Dogma[2807]

Folgende Literaturangaben gibt das Skript:

> „J. Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970
>
> H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo, in dem von B. Welte herausgegebenen Buch[2808]: Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg 1970, S. 13-58
>
> A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, London 1965
>
> (bisher nur in Englisch, soll noch in diesem Jahr deutsch veröffentlicht werden).
>
> B. Welte, (im Schlußbeitrag des genannten Bandes)
>
> Anfänge des christologischen Credo
>
> Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: Sammelband der Salzburger Hochschulwochen 1972, Hrsg. A. Paus, Die Frage nach Jesus, Graz 1973, S. 151-179“[2809]

1. Problemstellung[2810]

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit dem Prozeß der Entwicklung verschiedener Antworten auf die Person Jesu, angefangen bei der Frage an die Jünger (Mk 8, 27ff), über die Frage an Jesus selbst über „die werdende Kirche“[2811], die „ihre Antwort gleichsam an den Situationen

---

2805 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 165.

2806 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 165. Zum dritten Tag als Theophanietag im AT auch Ex 19 und 20 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 171.

2807 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 173.

2808 Die korrekte Angabe zu diesem Buch lautet: Bernhard Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg 1970.

2809 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 173f.

2810 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

2811 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

von damals entwickelt hat“[2812], womit „die Geschichte der Antwort in diese Situationen hineinprojeziert“[2813] ist.

Dieses Antworten auf Jesus ist bereits vorösterlich und wird nach der Auferstehung verstärkt.[2814] In ihr sehen die Glaubenden „Antwort Gottes“,[2815] und „weil sie das AT als Wort Gottes glauben“[2816] die Berechtigung, dieses auf Jesus anzuwenden.[2817] Dies ist dann der Ursprung des christlichen Bekenntnisses.[2818] Wie bereits im früheren Regensburger Christologieskript, dort aber bei der Behandlung der Herausbildung der Bekenntnistradition,[2819] geht der Text nun auf die Akklamationen ein, allerdings etwas ausführlicher als im früheren Skript. Dabei gibt er folgende Definition, unter Verweis auf das RAC: „Akklamationen galten als pneumatisch inspirierte und damit rechtlich verbindliche Zurufe.“[2820]

Dabei verweist der Text nicht auf die Liturgie, aber die innere Verwandtschaft zu ihr ist offensichtlich.

Der Text widmet sich dann kontemporären theologischen Problemfeldern, die mit dem Dogma verbunden sind. Diese Fragen sind alle höchst interessant, fügen sich aber nicht in den Kontext unserer Untersuchung ein. Es geht dabei gegenüber der altkirchlichen Dogmenentwicklung im wesentlichen um die Frage von Sein und Wahrheit und Unveränderlichkeit der Wahrheit in der Abfolge der Zeitepochen. Lediglich die Überleitung zu diesen Fragestellen sei zur Charakterisierung des Zeithintergrundes und auch als Aufweis für das Denken Ratzingers hier dokumentiert:

> „Gegenüber einer solchen Grundthese, wie die damit aufgestellt ist, daß der Prozeß der Bekenntnisbildung vom irdischen Leben Jesu über die Auferstehung in die alte Kirche hineinreicht und sich durch die Konzilientradition weiter fortsetzt, gegen eine solche These steht heute die gängige Überzeugung, daß das sich hier nicht um eine kontinuierliche Bewegung handle, sondern in dieser Bewegung stecke ein totaler Umschlag, eine ‚metabasis eis allo genos‘, in der etwas völlig anderes werde.“[2821]

2812 Ebd.

2813 Ebd.

2814 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

2815 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

2816 Ebd.

2817 Im Skript steht hier ein Verweis, der zugleich die wörtliche Rede belegt: „Ich habe einen ganz kurzen Aufriß dieser Prozedur in Dogma und Verkündigung, S. 133-136 versucht). Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

2818 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 175.

2819 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 107f.

2820 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 175.

2. Hauptlinien der frühen Entwicklung[2822]

In diesem Abschnitt geht es wiederum um die Bekenntnisbildung und damit verbunden der Ausbildung der christologischen Titel. Dabei sind die meisten Details auch diesmal für unser Thema nicht von direkter Bedeutung. Im Zusammenhang mit etwas Kultischem steht dann allerdings der Titel Kyrios. Dieser Titel beinhalte Aussagen in zwei Richtungen. Er bezeichnet dabei Jesus als „Herr der Schöpfung“ und als „Herr, um den sich seine Kirche versammelt.“[2823]

Die Vorlesungsmitschrift präzisiert die letzte Aussage wie folgt:

> „[D]iese zweite ekklesiale Bedeutung hat auch dann entsprechend der inneren Gestalt der Kirche wieder einen Sinn; Herr ist er in der Kirche zunächst dadurch, daß er sich die Kirche im Kult versammelt und im Kult in ihrer Mitte da ist. Und diese kultische Epiphanie ist aber eschatologisch finalisiert, sie ist der Verweis darauf, daß er einmal epiphan die ganze Kirche um sich scharen und voll anwesend sein wird.“[2824]

Bei der Behandlung des Titels Sohn Gottes müssen wir die meisten Bemerkungen wiederum übergehen. Die Vorlesungsmitschrift bemerkt dort u.a. in der Bekenntnistradition die Rückbindung des Auferstandenen an „den irdischen Jesus“[2825]. Dabei fallen noch einige Bemerkungen zu Ausbildung der Bekenntnisse und am Ende verbinden sich Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie. Wir dokumentieren diesen Abschnitt deswegen, weil wir bei Ratzinger bislang sehr unterschiedliche Schwerpunkte in diesem Bereich gesehen haben:

> „[A]n diesem Punkt der Ausweitung nach rückwärts in den irdischen Jesus hinein, stoßen nun wieder unmittelbar Entwicklung des Verbalen und des nominalen Bekenntnisses aufeinander; den in dem Maß, in dem für das nominale Bekenntnis der Sohn-Gottes-Titel bestimmend wird, tritt auch das Wissen um die Präexistenz Jese [sic!] hervor, der als Sohn immer schon beim Vater ist. Es wird dann sichtbar, daß schon die Menschwerdung, die Geburt als solche ein Heilsgeschehen ist. Bis dann schließlich in Hebr 10 die Menschwerdung förmlich als Wortgeschehen, als Gebetsgeschehen zum Vater und Sohn ausgelegt und mit der Kreuzestheologie zusammengeschlossen wird. Inkarnation ist hier also wortnahe Annahme des Kreuzesleibes.
>
> Die Ausweitung des verbalen heilsgeschichtlichen Bekenntnisses hinter das Kreuz zurück ins Leben Jesu hinein und die Ausweitung des nominalen substantivischen Bekenntnisses in die Sohnschaft hinein treffen also hier aufeinander und verschmelzen ineinander.“[2826]

2821 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 176.

2822 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 182.

2823 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 185.

2824 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 185.

2825 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 186.

2826 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 186f.

Der Text betont sehr die Einheit der beiden Testamente, wo er die Entwicklung hin zum trinitarischen Credo behandelt. Auch die Frage des Verhältnisses vom NT zum AT bei Ratzinger hatte uns bislang öfter beschäftigt, weswegen diese kurzen Bemerkungen über Mt 28,19 als Ausgangspunkt des trinitarischen Credo festgehalten werden sollen:

> „In dem trinitarischen Symbol von Mt 28,19 ist nicht nur die innere neutestamentliche Entwicklung zur Einheit geführt, sondern ist vor allen Dingen die Einheit der Testamente, die Einheit von AT und NT hergestellt; denn trinitarisches Bekenntnis heißt: Das Bekenntnis der Christenheit bleibt wie dasjenige Israels, ein Bekenntnis schlicht zu dem einen Gott, insofern bleiben die Christen Juden und bleibt der Glaube letztlich einer.“[2827]

Ein wenig später erwähnt der Text dies nochmals und bezieht es konkret auf das Verständnis des Kreuzes, wodurch diese Aussagen für uns besonders wichtig werden. Das „Kreuzesbekenntnis“[2828] ist „nichts christlich, ganz anderes zu dem alttestamentlichen“,[2829] vielmehr ist es „von innen her vom AT gefordert“.[2830]

Gegenüber dem kontemporären Versuch der Kurzformeln des Glaubens betont die Vorlesungsmitschrift die Notwendigkeit, daß „die trinitarische Struktur im Blick bleibt“[2831], wodurch nicht die vielen dogmatischen Wahrheiten einfach nebeneinander stehen als „series credendorum“[2832], sondern die ausführlichen Bekenntnisse als „Ausweitung der Taufformel“[2833] gesehen werden. Dabei, und nun kommt der Text nochmals ganz kurz auf für uns interessante Dinge zu sprechen, sei auch zu beachten, wie sich das Credo entwickelt habe, nämlich

> „nicht in den Studierzimmern der Gelehrten …, sondern in dem Geschehen der christlichen Bekehrung, nämlich in der Geschichte der Taufe und der Eucharistie“.[2834]

2827 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

2828 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

2829 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

2830 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

2831 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

2832 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

2833 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

2834 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

3. Vorläufiges Ergebnis[2835]

Nach der Darstellung der Bekenntnisentwicklung kommt die Vorlesungsmitschrift über die im Begriff „Sohn“ erfolgte „Verschmelzung von Christologie und Theologie“[2836] Heilsbedeutung für den Menschen zu sprechen, und zwar in einem Zusammenhang, der für unser Thema interessant ist:

> „In dieser Einheit ist solcher Glaube zugleich Aussage unseres Heiles, weil Bekenntnis zu dem Gott, der das Stöhnen der Armen nicht nur gehört hat, sondern selbst in die Nacht des Todes hinabgestiegen ist, so daß sie nun ihrerseits in das trinitarische Gespräch eingeschlossen sind, weil ihr Schrei, der Schrei der Verlassenen, Gebet des Sohnes und Gebet mit dem Sohn ist. So aber ist Glaube zugleich Weg und Praxis. Wer mit dem Sohn schreit, muß mit ihm leben und leiden.“[2837]

Auch hier wird also alles wieder vom Gebet des Sohnes her aufgeschlüsselt, in das die Armen, d.h. die Erlösten nun eingegangen sind, sodaß sie mit dem Sohn beten. Dieser Glaube, um wirklich im Gebet mit dem Sohn zu sein, bedeutet gelebter Glaube in Liebe und Leid.

Die Vorlesungsmitschrift behandelt im Folgenden die innere Zuordnung der Begriffe „Sohn“ und „homoousios“. Auch hier liegt der Schlüssel der rechten Lösung im Beten Jesu:

> „Homoousios ohne Sohn ist nichtssagend. Aber Sohn ohne homoousios bleibt zweideutig, es kann mythisches Bildwort sein, es kann bloß erwählungstheologisch entmythologisierte Chiffre sein. Die Mitte, auf die dieses homoousios deutet, ist das Beten Jesu, in dem er am reinsten als er selbst erkennbar wird und in dem er zugleich am umfassendsten geöffnet ist in die Heilsgeschichte hinein.“[2838]

Am Ende dieses Paragraphen kommt das Skript auf den gelebten Glauben zu sprechen, und zwar unter dem Aspekt der „Martyriumsbereitschaft“[2839]. Die folgenden Zeilen seien deswegen hier festgehalten, weil sie auch sehr prinzipielle Aussagen enthalten zum Verhältnis von theologischer Wissenschaft und Leben, die gerade dann bedeutsam sind, wenn wir, wie wir es versuchen, den Theologen Ratzinger im Kontext seiner wissenschaftlichen Biographie beschreiben möchten:

> „Das homoousios ist letztlich das Produkt der Martyrerkirche und ist damit kreuzestheologisch verankert.
>
> Das ist die Gefahr, die der akademischen Traktierung des Christlichen innewohnt, daß sozusagen die Naivität der Entscheidung, die am Schluß nicht mehr Frage ist, sondern Ja oder Nein, etwas höchst Unakademisches an sich hat. Und wo das Christentum total akademisiert wird, so etwas alw [sic!, ge-

[2835] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 189.

[2836] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 189.

[2837] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 189.

[2838] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 190.

[2839] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 191.

meint: als, Anm. S. C.] Naivität in der Tat zurückgelassen werden muß. Aber in diesem Sinn durchaus diagnostisch dafür, daß Christentum sich nicht in die noble Ebene von Fragen, die immer Fragen bleiben zurückziehen darf, sondern am Schluß den naiven Mut der Entscheidung einschließt, der am Ende Ja oder Nein sagt, indem er homoousios sagt und damit eine klare Scheidelinie zwischen der Wörtlichkeit des Wortes und den immer weiter voranschreitenden Deutungen aufrichtet."[2840]

§ 9 Der Kampf um die Unterscheidung des Christlichen

Gnosis und Glaube[2841]

1) Gnosis als Christentum der Anpassung

Auf diesen Abschnitt können wir wegen der Beschränkung auf unser Thema nur am Rande eingehen. Interessant ist es aber aus zwei Gründen, weswegen wir überhaupt einige Bemerkungen zu den Ausführungen dieses Paragraphen widmen müssen. Einerseits zeichnet sich hier eine Auseinandersetzung der Vorlesung mit der kontemporanen Theologie ab, was, Authentizität vorausgesetzt darauf schließen läßt, in welchen Kontext zeitgenössischer Theologie Ratzinger sich situiert, bzw. auf welchen Kontext er reagiert. Andererseits sind einige Aussagen zur Soteriologie enthalten, die den Blick auf das Kreuz, der in dieser Vorlesung schon stark präsent war, vervollständigen.

Zunächst zum ersten Punkt. Wir hatten am Ende des vorherigen Paragraphen gerade gesehen, daß die Vorlesungsmitschrift nachdrücklich vor einer unentschiedenen, über-akademisierten Theologie gewarnt hatte.[2842] Nun beginnt die Darstellung von zwei Typen der Gnosis. Das Skript kennzeichnet dabei den eigenen geistigen Horizont der Zeit ähnlich wie damals bei der Entstehung der Gnosis als „Erschütterung des gesamten geistigen Kosmos, der nichts mehr aus der Vergangenheit übernehmen kann".[2843]

Der erste Typ „Gnosis als Christentum der Anpassung"[2844] wird nun, und hier ist die Verwandtschaft zur obigen Aussage zu erkennen, als eine Absage an das Kreuz beschrieben:

„Nicht an ihn, an diese Gekreuzigte [sic!] Person, an das reale Kreuz muß man sich halten, das tut nur das naive Volk"[2845]

[2840] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 191. Der Text verweist hier auf Joseph Ratzinger in: Internationale Theologenkommission (Hg.), Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973. (Ebd.)

[2841] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

[2842] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 191.

[2843] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

[2844] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

[2845] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

Man müsse erkennen,

> „daß es nicht auf den gekreuzigten Rabbi ankommt, sondern auf die Bedeutung, auf das Wortgeschehen, auf die Sache, die in vielfältigen und notwendig dialektisch wechselnden Wörtern zur Sprache gebracht werden kann. Christus ist so nicht mehr der uns Gegenübertretende, sondern die Figur des Erlösten Erlösers. Es entsteht also eine Identitätsphilosophie. Das heißt, Christologie und Anthropologie sind restlos identisch. Christentum wird in reine Anthropologie abgewandelt, die damit eben wieder Anthropologie des Reigens ist, nämlich der sich ablösen könnenden Deutung.“[2846]

Unschwer ist aus all dem zu erkennen, daß die Vorlesungsmitschrift weite Teil der kontemporären Geisteswissenschaft und Theologie eine Neognosis am Werk sieht. Am Ende der Charakterisierung des ersten Typs von Gnosis wird von der Vergangenheit gesprochen und dennoch ist gerade hier die Übertragung ins Heute greifbar:

> „Es stellt sich hier Gnosis als ein akademisiertes und auch akademisch elitäres und entscheidungsloses Christentum dar, das von der Realität auf die Interpretation ausweicht und damit dann eben auch dialektisch dehnbar wird.“[2847]

Dieser Gnosis und Neognosis gegenüber stellt er die Deutung von 1 Jo 5,6 und kommt dabei zu einer bislang in den Vorlesungsmitschriften schon feststellbaren Gesamtschau von Schöpfung und Erlösung, denn letztlich garantiere nur das Ernstnehmen des Kreuzes auch eine ernstgenommene Schöpfung:

> „Das Merkwürdige ist, daß dort gerade Bejahung der Schöpfung vorliegt, wo das Kreuz ist und daß gerade die Allhumanität die Verneinung der Schöpfung und die Verneinung der Ehe mit einschließt.“[2848]

Und etwas später heißt es kurz: „Gerade das Stehen zur Passion Jesu ist Bejahung des Fleisches, ist Bejahung der Schöpfung.“[2849]

2. Gnosis als Theologie der Revolution[2850]

Auf diesen Abschnitt müssen wir hier nicht weiter eingehen.

[2846] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192f.

[2847] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 194.

[2848] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 193.

[2849] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 194.

[2850] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 194.

§ 10 Das christologische Dogma[2851]

Als kommentierte Literaturangaben finden wir hier:

> „Denzinger – Schönmetzler [sic!] (DS) einschlägig Nr. 250-266 300-303 / 421-438 / 550-559
> H. Karpp, Textbuch zur altkirchlichen Christologie, Neunkirchen ‚72
> Pannenberg, Grundzüge der Christologie, SS 291-378; wertvoll bes um die SS 350. das [sic!] gesamte [sic!] ein bed. Vorstoß bezgl. Chalcedon
> J. Ratzinger,[2852] siehe Dogma und Verkündigung“[2853]

Interessanterweise sind gegenüber dem bislang vorherrschenden Stil der Vorlesungsmitschrift die Ausführungen dieses Paragraphen zu großen Teilen in einem weiteren Sinn in einer scholastischen Diktion verfaßt. Als Beispiel dienen die Ausführungen zur Idiomenkommunikation, wo es u.a. heißt:

> „Es wurde dann die Formel der Idiomenkommunikation geschaffen. Das will sagen, das Eigene, die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen kommunizieren ineinander, sie sind nicht aufgelöst oder amputiert … Was das praktisch bedeutet hat man danndadurch [sic!] darzustellen versucht, daß man die Idiomenkommunikation als eine Sprachregelung, als eine Grammatik der Christologie konstruiert hat, mit zwei Grundregeln. Die erste Grundregel lautet ...“[2854]

Auf dieser fast schon scholastischen Darstellungen bauen einige weitergehende Überlegungen auf, mit denen der Text fassen will, was die dogmatischen Aussagen in concreto bedeuten. Diese Gedanken sind für unsere Arbeit nicht ohne Bedeutung, was vor allem am Ende deutlich werden wird. Das Skript verweist auf Pannenberg, dessen Lösung zu konkreten Aussagen Chalcedons er wie folgt zusammenfaßt:

> „a) Wenn gesagt wird da ist eine Hypostase, was heißt das?
> Das heißt, der Logos, der Sohn, ist die Hypostase des Menschen Jesus. Er ist das ‚um zu‘, das ‚worum willen‘ dieses Menschen, der Seinsgrund, der innere Grund, weshalb er ist, und ohne den er nicht wäre. Er existiert wirklich vom Sein des Logos her.
> b) Person
> Person, da wid die andere Seite des Vorgangs sichtbar, der Logos ist die Person Jesu, das will sagen: Jesus lebt der Grundbewegung seines Daseins nach im Akt der Hingabe an den Vater, die ontologische Gegründetheit seines Seins im Logos äußert sich nun real in einem Daseinsvollzug darin, daß er sein Leben als Kommunikation des Vaters lebt, in Empfangen und Zurückgeben.
> Daß Jesus seinsmäßig im Logos gründet, heißt daseinsmäßig, daß er Austausch mit dem Vater, Gespräch mit dem Vater ist. Insofern erweist sich das Beten Jesu als Mitte der hypostatischen Union. Und die abstrakte Formel des Dogmas weist wieder ganz auf ihren biblischen Grund zurück. Das Lk-Ev könnte hier mit seiner Theologie des Betens Jesu ganz entscheidende Hilfe bieten.

2851 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 200.

2852 Ein wenig später wird besonders für das Personenverständnis verwiesen auf: Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 205-223. Die Angaben wurden vom Autor präzisiert.

2853 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 200.

2854 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 202.

> Das Dogma verweist also zuletzt auf den betenden Jesus und so auf die Mitte aus der sein Wort, seine Tat, seine Passion kommt, die er als Betender besteht, von der er die Passion der Menschheit im Ruf des Gebetes in die Hände des Vaters hineinlegt.
>
> Chalcedon ist so die einzige Hermeneutik, die so weit gefaßt ist, und dabei so konzentrisch ist, daß sie zum vollen Wort der Bibel in seiner Wörtlichkeit und in seiner Breite bestehen kann.“[2855]

Diese Äußerungen über die Person Jesu und sein Beten sind nicht neu, kommen hier nur nochmals in verdichteter Weise. Wir werden dies in der abschließenden Würdigung zu berücksichtigen haben.

b Würdigung des Textes

Wie bereits eingangs zu der Behandlung dieses Textes gesagt wurde, kommt dieser Vorlesungsmitschrift eine sehr hohe Glaubwürdigkeit zu. Sie hat aufs Ganze gesehen den Charakter einer wörtlichen Wiedergabe der von Professor Joseph Ratzinger 1973/74 gehaltenen Vorlesung. Dafür sprechen u.a. die oft sehr weit verschachtelten Sätze ebenso wie auch der sehr durchgängige Gebrauch der Ich-Form[2856] und der direkten Anrede an die Studenten mit „Sie“[2857]. Gerade durch letzteres ist der Text von einer dialogischen und didaktischen Struktur geprägt, wie sie dem lebendigen Wort einer wörtlich mitgeschriebenen Vorlesung eigen ist. Schließlich weist der Text eine sehr sorgfältige Form auf.[2858]

Aber auch inhaltlich gibt es Gründe, hier eine authentische Mitschrift der damaligen Lehre Joseph Ratzingers zu haben. Dafür spricht z. B. wieder, daß der Text der Szene der Tempelreinigung[2859] eine zentrale Rolle im Passionsgeschehen ebenso beimißt wie andere bereits bekannte biblische Motive im Zusammenhang mit der Kulttheologie.

Ebenso spricht dafür die große Rolle, die die Hl. Schrift in diesem Text der systematischen Theologie spielt. Aus Exegese und Bibeltheologie werden alle Grundgedanken entwickelt, bis hin sogar zum Begriff des homoousios, der als philosophisches Korrelat zum biblischen ‚Sohn‘ erscheint,[2860] sodaß wir in diesem Text von einer ganz und gar biblisch fun-

[2855] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 203.

[2856] Vgl. z. B.: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 39, 143, 148, 165. Besonders auch Formulierungen wie „Mir scheint, vielleicht ist das jetzt übertrieben kombiniert“ oder „wenn ich einmal so sagen darf“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 167.

[2857] Vgl. z. B.: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 172, 182.

[2858] Eigens wird z. B. darauf verwiesen, daß die griechischen Wörter in lateinischen Buchstaben wiedergegeben werden. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145 FN.

[2859] Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 45.

[2860] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 190.

dierten und entwickelten Christologie sprechen müssen. Dies führt uns nun aber alles schon mitten in die inhaltliche Aufarbeitung des eben vorgestellten inhaltlich sehr reichen Textes.

Wenn wir den Text als Ganzes anschauen, dann unterscheidet er sich dennoch von den bisherigen Vorlesungsmitschriften zur Christologie, ja man könnte sagen von den bisherigen Vorlesungsmitschriften zur Lehrveranstaltungen Joseph Ratzingers überhaupt. Dies gilt nicht so sehr für den Inhalt, wo es bei aller neu Hinzugekommenen Akzentuierung und bei allen neuen Details doch eine große Übereinstimmung in Sachfragen gibt. Die Beobachtung zum Gesamteindruck gilt der Form, der Art und Weise, wie die Gedanken entwickelt, die Sachfragen angegangen werden.

Das Skript ist ganz und gar in den Dialog mit der kontemporären Geisteswissenschaft und Theologie hineingestellt. Als allgemeiner geistesgeschichtlicher Horizont kann sicher die Kulturrevolution der 1968er ausgemacht werden mit ihrer Aversion, Tradiertes zu empfangen. In diesem Sinne ist im Text der Vorlesungsmitschrift die Rede von der „Erschütterung des gesamten geistigen Kosmos, der nichts mehr aus der Vergangenheit übernehmen kann“.[2861] Theologischer Hintergrund, auf den die Christologievorlesung antwortet, ist auch die damals in Mode gekommene politische Interpretation der Theologie[2862] zum einen und zum anderen ein akademischer, theologischer Relativismus,[2863] den der Text, wie wir herausgestellt haben, sehr nahe heranrückt an das angepasste Christentum der Gnosis,[2864] womit er unausgesprochen eine neognostische Gefahr in der theologischen Stimmung der Zeit ausmacht.

Festgehalten werden soll, daß wir die Behandlung Chalcedons am Ende der Vorlesung[2865] fast als scholastisch charakterisieren konnten. Übrigens erinnert eine Formulierung hier an eine andere in einem fast zeitgleich veröffentlichten Beitrag Ratzingers, sodaß auch dies als

---

2861 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

2862 Unter dieser gab es die Politische Theologie, die freilich hier nicht als direkter Adressat der Ausführungen des Skriptes erscheint, aber sicher nicht spurlos an dem Fundamentaltheologen Ratzinger vorbeigegangen war: „Es war der … Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz, der 1966 sein (neues) theologisches Programm erstmals unter diesem Strichwort [sic!] vortrug.“ Jürgen Manemann, Bernd Wacker, Editorial, in: Jürgen Manemann, Bernd Wacker (Hgg.), Politische Theologie – gegengelesen, Berlin 2008, III. Verwiesen wird an dieser Stelle auf: Johann Baptist Metz, The Church and the World, in: T.P. Burke (Hg.), The Word in History. The St. Xavier Symposium. New York 1966, 69-85. Metz selbst verweist in demselben Sammelband auf: Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968. Vgl. Johann Baptist Metz, ‚Mit dem Gesicht zur Welt‘. Eine theologisch-biographische Auskunft, in: , in: Jürgen Manemann, Bernd Wacker (Hgg.), Politische Theologie – gegengelesen, Berlin 2008, 1[1].

2863 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 191.

2864 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

2865 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 200-203.

ein Argument für die Authentizität der Mitschrift gelten kann. Die dogmatischen Aussagen Chalcedons werden hierhin als eine „Hermeneutik“ gesehen.[2866]

Was die politische Instrumentalisierung des Glaubens betrifft werden zwar die Gegenpositionen vorgestellt, wenn etwa das Buch Eislers[2867] oder jenes von Brandon[2868] in ihrer Wirkungsgeschichte gewürdigt werden.[2869] Es geht aber hauptsächlich um die Auseinandersetzung mit jedweder Form der Instrumentalisierung von Theologie und Glaube für Politik, und besonders für Revolution. Für letzteres genannt wird der Marxismus[2870], der sich in der damaligen Studentenbewegung rasant ausbreitete. Dafür spricht der lange Abschnitt der ausdrücklichen Behandlung des politischen Jesus[2871] einerseits und andererseits die Betonung der zweiten gnostischen Richtung unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“[2872]. Als „ungeheure Versuchung in der gegenwärtigen Theologie“[2873] wird letztlich ausgemacht „das Anbeten der Politik, der Ökonomie, oder philosophisch gesagt, der Materie, … als die Wirklichkeit selbst.“[2874] Es geht letztlich um eine „umfassend[e] Krise des Christlichen“.[2875]

Zu diesem Kontext bzw. Hintergrund der damaligen Geistesgeschichte müssen wir noch eine Bemerkung hinzufügen. Hierin ist der Grund zu sehen, daß die Vorlesung, so wie sie durch die Mitschrift bezeugt ist, eine andere Methodologie wählt als die früheren, auch die

---

2866 „Chalcedon ist so die einzige Hermeneutik, die so weit gefaßt ist, und dabei so konzentrisch ist, daß sie zum vollen Wort der Bibel in seiner Wörtlichkeit und in seiner Breite bestehen kann.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 203. Vgl. dazu: „Es wird mir immer deutlicher, dass die Hermeneutik von Chalkedon die einzige ist, die nichts weginterpretieren muss, sondern das Ganze annehmen kann.“ Joseph Ratzinger, Antwort [auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazaret – für mich?], in: Heinrich Spaemann (Hg.), Wer ist Jesus von Nazaret – für mich? 100 zeitgenössische Antworten, München 1973, 23–26; unter dem Titel „Was bedeutet Jesus Christus für mich?“ in: Ratzinger, Joseph: Dogma und Verkündigung, München 1973, 137–140, 138., hier zitiert nach: Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: Marianne Schlosser / Franz-Xaver Heibl (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (= RaSt 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 71.

2867 Vgl. Robert Eisler, Jesus Basileus u basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten des Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen, Heidelberg 1929/30.

2868 Vgl. Samuel George Frederick Brandon, Jesus and the Zealots, New York 1967

2869 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 48-50.

2870 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 48 und 66f.

2871 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 48-67.

2872 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 192.

2873 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 65.

2874 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 65.

2875 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76.

unmittelbar vorausgehenden Vorlesungen Ratzingers. Es werden zwar exegetische bzw. bibeltheologische Details genannt, aber diese stehen in der äußeren Präsentation keineswegs im Vordergrund, so wie es bis zum Christologieskript von 1970/71, also nur wenige Jahre zuvor, noch war. Die Vorlesung stellt fest, konkret reagiert sie an dieser Stelle der Behandlung des Zelotentums bei Jesus auf Bultmann und die eben erwähnte Politisierung,

> „daß der Streit über Einzelurteile letztlich im Vordergründigen liegen [sic!, gemeint: liegt, Anm. S.C.], in Wirklichkeit stehen dahinter Gesamtentscheidungen zur Debatte.“[2876]

Was der Text konkret als Methodologie für die konkrete Auseinandersetzung mit den Thesen Brandons vorgibt, können wir als eine Methodologie der Vorlesung überhaupt erkennen, nämlich,

> „daß die Frage …, nur durch ein umfassendes kritisches Gespräch mit dem gesamten Denkzusammenhang … ausgetragen werden kann.“[2877]

Ein solcher hermeneutischer Zusammenhang wird jeweils hergestellt, und deswegen steht die durchaus präsente Einzelexegese nicht mehr im Vordergrund. Die Fragen der Textüberlieferung werden gewissermaßen überschritten in einen größeren Zusammenhang hinein, der aber durchwegs von der Bibeltheologie erhellt wird, die die Einzelexegese in eine Gesamtvision hinein überschreitet.

Die biblische Hermeneutik Ratzingers ist getragen von einem ganz speziellen Verständnis der Allegorese, nämlich „d[er] Vergeistigung des AT“.[2878] Diese Allegorese ist nicht wie literarische Allegorese relativ ungebunden und damit „Freigabe ins Irgendwo eines Zeitgeistes hinein“,[2879] sondern normiert durch die Person Jesu selbst und insofern nichts anderes als „Freigabe in sein Gottesverhältnis und in seinen Gehorsam hinein“,[2880] ja letztlich also eine „Inkarnierung“[2881]. Ratzinger beruft sich dabei auf Origines und spricht von der „Methode christlich-geistiger Lektüre des Buchstabens“.[2882]

[2876] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 50, vgl. 51.

[2877] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 50f..

[2878] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 84.

[2879] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 84.

[2880] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 84.

[2881] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 84.

[2882] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

Als Beispiel zu nenen wären in diesem Zusammenhang auch noch die Ausführungen Ratzingers – gemäß dem Skript – über Psalm 22. Jesus „betet in der Passionsfrömmigkeit Israels“[2883] sein „Sterbegebet“[2884] und vollzieht so subjektiv mit, ja, macht sich das zu eigen, was ihm objektiv äußerlich widerfährt,[2885]sodaß er „als das wirkliche Subjekt dieses Ps“[2886] erkennbar wird. Auch in diesen Aussagen scheint eine Einheit von AT und NT, von Gebet und Sein, im Leben Jesu auf.

In diesem Kontext muß hervorgehoben werden, wie sehr der Text durch diese Lesart die innere Einheit von Altem und Neuem Testament betont. Interessant ist dies deswegen, weil Ratzinger ganz offensichtlich in diesem Punkt eine Entwicklung mitgemacht hat. Die Freisinger Vorlesung über die Allgemeine Sakramentenlehre hatte eher die innere Diskontinuität der beiden Testamente beim Kultbegriff betont.[2887] Die Eucharistielehre von 1963 hatte dann gezeigt, wie die verschiedenen kulttheologischen Grundlinien des Alten Bundes innerhalb desselben miteinander in Spannung stehen und dann über den auf Jesus applizierten Gottesknechtsgedanken zu einer höheren Einheit in seiner Person finden.[2888] Der Text spricht aber dabei noch von „Korrektur der alttestamentlichen Kultvorstellung“[2889] Ähnlich spricht die Münsteraner Ekklesiologievorlesung zwei Jahre später davon, „dass die Grundkomponenten des Alten Bundes … neu aufgegriffen und verwandelt in das Lebens- und Todesgeheimnis Jesu einbezogen wurden“[2890]. Die Regensburger Eucharistievorlesung wendet sich gegen eine konstruierte Einheit von AT und NT, weist aber auch deren innere Einheit auf.“[2891] Im

---

2883 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 134.

2884 Ebd.

2885 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 136.

2886 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 137. Vgl. zum Thema „Christus als Subjekt der Psalmen“ auch: 112.

2887 Vgl. z. B. „Jesus negierte den atl. Kult überhaupt, der dem atl. Gläubigen stets als göttl. eingesetzt erschien.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47.
Oder eine andere Stelle zu Diskontinuität: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 43.

2888 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126f.

2889 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

2890 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

2891 Vgl. die Anwendung von Maleachi auf die Eucharistie. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 88, „J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 64f.

Regensburger Christologieskript von 1970/71 war bereits die Rede von „d[er] Einheit der beiden Testamente“.[2892] Nun taucht diese Formulierung wieder auf.[2893]

Mit der Christologievorlesung von 1973/74 ist wohl der Zielpunkt dieser Entwicklung erreicht. Unter Verweis auf die Studien von Beloir und de Lubac[2894] werden bei der Behandlung des trinitarischen Credo die Bekenntnisse des AT und des NT und der darin ausgedrückte Glaube gewissermaßen als identisch gesehen, im NT nur christologisch erhöht.[2895] Und über das Bekenntnis des Kreuzes und damit das Herz des neutestamentlichen Kultbegriffes heißt es, es sei „nichts christlich, ganz anderes zu dem alttestamentlichen“,[2896] vielmehr ist es „von innen her vom AT gefordert“[2897]. Einerseits bleiben gewissermaßen „die Christen Juden“[2898], andererseits eröffnet Paulus „geschichtlich gesehen eine andere Religion ..., eben das Christentum, das behauptet, das wirkliche Judentum zu sein“.[2899]

Von daher versteht sich auch der Begriff der „pneumatische[n] Exegese“[2900] für den Blick der Evangelisten auf das AT: „Der Geist erinnert die Menschen und läßt sie erinnernd diesen Zusammenhang begreifen.“[2901] Dies sieht die Vorlesung eingebettet in einen größeren Prozeß des Antwortens auf das Heilshandeln Gottes. Die Auferstehung wird dabei gedeutet als „Antwort Gottes“[2902] auf Jesus und seine Heilstat. Deswegen kann auf ihn angewandt werden, was man „als Wort Gottes“[2903] glaubt, die Schrift des Alten Bundes. Hier ist in nuce die Dogmenentwicklung grundgelegt.[2904]

2892 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 106.

2893 „Einheit der Testamente“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

2894 Der Verweis ist ohne konkrete Literaturangabe.

2895 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

2896 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

2897 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.
Vgl. auch die kurze Bemerkung zu Anamnesis bei Paulus und Lk, wo von „Anschluß an die Kulttradition Israels“ und dabei neuer Akzentuierung die Rede ist. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

2898 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

2899 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 82.

2900 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

2901 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

2902 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

2903 Ebd.

Interessant für den neuartigen Charakter dieser Vorlesung ist ein Blick auf die Bearbeitung des Themas der Tempelreinigung. Bislang war die Aufarbeitung dieser Thematik sehr an der Einzelexegese orientiert. Noch im unmittelbaren Vorgängerskript zur Christologie wurden hierbei zur Behandlung der textgeschichtlichen Überlieferung des Deutewortes der Tempelreinigung[2905] Textgruppen gegenübergestellt und ausgewertet. In der Vorlesung von 1973/74 werden zwar einiger derselben kulttheologischen Motive im Zusammenhang mit der Tempelreinigung, die Ratzingers Vorlesungen schon lange kennzeichnen, behandelt, wie etwa ‚Universalisierung des Heils'[2906], aber ganz und gar im Kontext der Antwort auf die Instrumentalisierung dieser Perikope im Sinne eines zelotischen oder politisch-revolutionären Jesus.

Die Szene der Tempelreinigung wird aber dennoch sehr ausführlich interpretiert. Dabei erfolgt die Interpretation von Psalm 69 auf der Linie der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67[2907], allerdings nun etwas ausführlicher und klarer. Im früheren Text war die Formulierung etwas unklar, wenn es heißt:

> „Er nennt sich Tor, denn das Stehen auf Gott führt sein Leben in die Absurdität. Damit aber wird Jahwe selbst für ihn absurd. Voller Deutlichkeit zeigt dieses Gebet: In der Passion des Frommen vollzieht sich die Passion Jahwes in dieser Welt."[2908]

Jetzt heißt es deutlicher:

> „Und nun verschmilzt für diese Art von Betern ihre eigene Passion, die sie ja um Gottes willen auf sich nehmen, mit der Passion Gottes in dieser Welt. Denn in ihnen wird ja Gott für dumm, für eine dumme Sache in dieser Welt erklärt."[2909]

Dies ist verständlicher, insofern hier nicht Gott selbst als absurd für den Beter des Psalms gesehen wird. Kulttheologisch verfolgen beide Vorlesungen dieselbe Linie und unterscheiden sich nur in Nuancierungen. Der frühere Text sieht in diesem Psalm einen Bezug zur Kreuzestheologie, diese sei Maßstab der Kultreform vom AT zum NT. Im neueren Text wird in diesem Kontext auf Deuterojesaja und Jeremia verwiesen. Durch diese und den Psalm habe man „den Zusammenhang zwischen Jesus und dem AT ... verstehen" können, „um so

2904 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174f.

2905 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler", Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 44-47.

2906 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 54.

2907 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42f.

2908 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

2909 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 53.

das Ereignis des Kreuzes ... in eine theologia crucis umwandeln zu können.“[2910] Damit ist der im früheren Skript schon präsente Gedanke der sich aus diesem Psalm ergebenden theologica crucis[2911] nochmals verstärkt worden.

Auch die eben erwähnte geistige Sicht auf das AT wird besonders im Kontext der Tempelreinigung deutlich. Hier werden dann noch einmal ganz andere Akzente gesetzt als in jenen Vorlesungen, die bislang auf dieses Thema eingegangen waren. Auch dies wollen wir hier kurz zusammenfassen.

Ratzinger behandelt die Tempelreinigung stets in seinen Vorlesungen zur Christologie. So auch in seiner ersten zu diesem Thema, der Freisinger Vorlesung von 1958/59. Der neue Tempel ist hier der Leib Jesu. Er ist „der einzige Ort der Gottgegenwart unter den Menschen.“[2912]

In der Christologievorlesung von Tübingen 1966/67 verwendet er dann erstmals den Begriff der Todes- und Auferstehungsprophetie in Verbindung mit dem Deutewort Jesu über die Tempelreinigung. Die Regensburger Christologievorlesung von 1970/71 übernimmt diese Begriffe.[2913] Die letzte Christologievorlesung, die wir gerade untersucht haben, verwendet diese spezifische Formulierung nicht, ihre Stoßrichtung ist aufgrund des eben herausgearbeiteten Kontextes ein anderer.

In der Christologievorlesung von Tübingen 1966/67 wird erstmals Psalm 69 ausführlich auf diese Szene angewandt.[2914] Die Vorlesung von 1970/71 nennt den Psalm nicht in diesem Zusammenhang und die Vorlesung von 1973/74 deutet diesen Psalm nun, wie wir gesehen haben, sehr ausführlich in seinem inneren Bezug zur Tempelreinigung.

Wird die Tempelreinigung im Freisinger Skript als Ende des alttestamentarischen Kultes[2915] und als Beweis dafür gesehen, daß Jesus eine göttliche Stellung beansprucht[2916] und bean-

---

2910 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 53.

2911 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 45f.

2912 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

2913 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49.

2914 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42f.

2915 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47.

2916 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

sprucht, „der neue Tempel“[2917] zu sein, so werden in der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 der damit verbundene „Universalismus“ und die „Kultreform“[2918] sowie der Anspruch Jesu, „der wahre Tempel der Menschheit“[2919] zu sein, betont, und dies in einem eschatologischen Kontext. Universalismus und eschatologischer Kontext also kommen als Motive hinzu. Die Christologievorlesung von 1970/71 liegt inhaltlich auf derselben Linie.[2920]

Im letzten Christologieskript, das wir nun gerade untersucht haben, ist die Deutung der Tempelreinigung eher von zwei Grundabsichten inspiriert. Zunächst befaßt sich Ratzinger mit ihr im Kontext der damals aktuellen Versuche politischer Theologie und speziell marxistischen Eifers in Theologie und Gesellschaft. Deswegen wird der Aspekt besonders untersucht, inwieweit die Szene der Tempelreinigung Christus als Zeloten erkennen läßt.

Die zweite Grundabsicht des Textes liegt in dem, was wir oben über seine Deutung des Verhältnisses von AT und NT gesagt haben. Es soll die tiefe innere Einheit beider Testamente aufgewiesen werden. Dabei werden die Aspekte der Kultreform bzw. die Neuheit des NT durchaus nicht geleugnet. Schlagworte theologischer Interpretation wie „Kultreform“ stehen aber nicht mehr im Vordergrund. Stattdessen heißt es: Jesus war „frei gegenüber dem Zwang der Überlieferung“.[2921] Es wird insgesamt gewissermaßen eher gezeigt, wie das Neue dem Eigentlichen des Alten entspricht. Dazu gehört nun auch die Einbeziehung des Zelotismus, und zwar insofern dessen Opferbegriff, vereinfacht ausgedrückt, jener des Blutvergießens eines Menschen für das Gesetz und den Tempel,[2922] in Christus gereinigt wird und in einem völlig anderen Licht erscheint:

> „In der Tat ist ein Blutvergießen hier in den Rang eines Opfers getreten. Blutvergießen wird mit einem Kultakt, mit einem Opfer identifiziert. Auch hier ist ein Blutvergießen in den Rang einer Gottesverherrlichung getreten, aber wieder nicht das Blutvergießen revolutionärer Gewalt im Töten anderer, sondern das eigene Lebensopfer Jesu. Insofern ist die Confessio eines Zeloten aufgenommen und zugleich verwandelt.“[2923]

2917 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48.

2918 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 42, vgl. 44.

2919 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76., 44.

2920 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 49-51.

2921 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 69

2922 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 51.

2923 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

Dabei kommt nun in Verbindung mit der ausführlichen Deutung von Psalm 69 ein Motiv zum Tragen, das so ganz dem zelotischen Eifer entgegengesetzt ist. In all dem nämlich offenbart sich nichts anderes als die „Bereitschaft der Passion mit der Passion des ohnmächtigen Gottes in dieser Welt.“[2924]

In seiner letzten Aussage trifft sich der Text wieder mit dem Freisinger Skript, wo geschildert wird, wie Jesus an die Stelle des alten Tempels tritt, wodurch sich ein personaler Opferbegriff ergibt, der in diesem Zusammenhang hier erstmals ausdrücklich formuliert wird:

> „Die Tempelreinigung wird dann rückläufig so verstanden, daß im Kreuz, in seinem Tod Jesus diesen ganzen Tempel in sich hineinnimmt. Er stirbt wegen des Gesetzes, weil er sich gegen den Tempel vergangen hat. Das heißt für die Christen, er hat ihn besser verstanden und was mit ihm gemeint war, hat er in seine Person hineingenommen. Der Tempel als Innbegriff des ganzen Gesetzes Israels ist kontrahiert in seine Person hinein. Er ist sozusagen personalisiert. An die Stelle der Dinge, die dort auszurichten sind in all den verschiedenen Riten, tritt die Person, die alles umgreift. Seine Person ersetzt alles, was der Tempel meinte, er hat ihn sozusagen durch sein Sterben in sich hinein kontrahiert.“[2925]

In allen diesbezüglichen Vorlesungen wird also deutlich, daß der Herr an die Stelle des alten Tempels tritt. Unterschiedliche Akzente bestehen dabei, ob dies mehr in Diskontinuität oder in tiefer Kontinuität zum Kult des AT gesehen wird. In den meisten Vorlesungen wird speziell das Rätselwort als „Todes- und Auferstehungsprophetie“ behandelt, in der letzten Christologievorlesung ist es der Sache nach präsent, daß es um Tod und Auferstehung geht, ohne den Akzent auf diese Prophetie zu legen bzw. die entsprechenden Schriftstellen auch nur zu nennen. Ab der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 wird der hier greifbare Universalismus des Kultes und des Heiles betont. In der letzten Christologievorlesung reagiert darüber hinaus Ratzinger stark auf die kontemporäre Theologie, indem er sich mit revolutionärer Theologie und der Frage des Verhältnisses beider Testamente zueinander beschäftigt.

Ratzinger vertritt in dieser letzten Christologievorlesung, so könnte man mit einer modernen Begrifflichkeit sagen, eine ganzheitliche Sicht, nicht nur der Exegese von AT und NT, sondern der Theologie überhaupt. Dies zeigt inhaltlich besonders gut sein Verweis auf den hl. Thomas von Aquin und den mittelalterlichen Traktat über die Mysterien des Lebens Jesu.[2926]

[2924] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 54.

[2925] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

[2926] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 124.

Diesen Blick auf das Ganze erkennt man formaliter auch schlicht an Formulierungen wie „[w]enn man die Texte zusammenliest“[2927] oder eben in der Ablehnung, „nur einen bestimmten alten Überlieferungsteil gelten [zu] lassen“.[2928]

Jesus wird von Ratzinger gemäß dem Skript beschrieben als „derjenige, der das Menschsein nicht an der Oberfläche lebt, sondern es an seinem innersten Grund festmacht und es bis zum Grund hinunterlebt.“[2929] Dies kann nur bedeutend, daß er seiner Gottheit nach, in seinem tiefsten Grund immer sich vom Vater empfangend, nun dorthin seine Menschheit trägt. Eine weitere Aussage Ratzingers gemäß Skript ist, daß sich von diesem letztgenannten Aspekt herleitet, warum Jesus überhaupt Stellvertreter der Menschen sein kann:

> „Derjenige, der eben nicht an der Oberfläche lebt und damit nicht einfach im Nebeneinander, das letzten Endes unverbunden und kommunikationslos bleibt, sondern der wirklich das Menschsein in seinem Grund hinunter lebt, so daß er in ihm diesen Grund berührt, da steht er einfach nicht neben den anderen, er reicht in den Grund hinein, in dem das Menschsein aller kommuniziert.“[2930]

Verwiesen wird auch C. G. Jung und dem durch die Tiefenpsychologie vertieften Verständnis,

> „daß es dieses gibt, die tiefste kollektive Kommunikation der Menschheit an dem innersten und tiefsten Punkt in den hinein sie gemeinsam hinunterreicht, sich berührt und trifft.“[2931]

Dann ist die Rede nochmals von: „De[m]jenige[n], der wirklich in den Grund hineinreicht ...“[2932] Mit existentiellen Worten und Querverweis auf die Tiefenpsychologie wird letztlich doch damit die Inkarnation beschrieben, weil es den gibt, der tatsächlich in diesen tiefsten Grund hinabreicht und die Menschheit damit implizit an seinem eigenen tiefsten Grund verankert.

Dies veranlaßt uns zu zwei Bemerkungen. Zunächst erinnert dies sehr stark an einen Gedanken, dem wir in den frühen Mitschriften der Lehrveranstaltungen Ratzingers an zentraler Stelle begegnet sind, der Annahme der Kirchenväter von der Kollektivinkarnation[2933] bzw.

2927 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 71.

2928 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 71.

2929 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81f.

2930 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 82.

2931 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 82.

2932 Ebd.

2933 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33, Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 71, Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von

dem biblischen Begriff der Korporativpersönlichkeit[2934]. Diese Begriffe haben eine wesentliche Verbindung Jesu zum Menschsein beschrieben, die weitaus tiefer gehen als eine reine Solidarität, die letztlich ja immer äußerlich bleiben muß.

Dies steht wohl im Kontext einer Entwicklung, die wir in den letzten Skripten der Vorlesungen Ratzingers ausmachen konnten, wo die Inkarnationstheologie auch für seine Opfer- bzw. Kulttheologie nach einer diesen Ansatz relativierenden Phase wieder wichtiger geworden war.

War diese in den Freisinger Skripten noch sehr dominant, wo beispielsweise die Sakramente primär inkarnationstheologisch verortet worden waren,[2935] so wurde sie spätestens seit dem Münsteraner Skript zur Eucharistielehre für die Kulttheologie dem Paschamysterium untergeordnet. Von da ab, so hatten wir festgestellt, waren viele inkarnationstheologische Details im Skript nachweisbar, auch an entscheidender Stelle, aber die Inkarnationstheologie war nicht mehr der Ausgangspunkt der Liturgietheologie. Im folgenden konnte man aber, vor allem im Eucharistieskript von 1971/72, häufiger und ohne Einschränkungen auf inkarnationstheologische Begründungen stoßen, wie wir dort festgehalten haben. Dies richtete sich wohl auch gegen die bereits ausgemachten neognostische Tendenzen. In diese Bewegung einer wieder stärkeren Berücksichtigung der Inkarnationstheologie auch im Zusammenhang mit für die Kulttheologie relevanten Aussagen fügt sich das letzte Christologieskript also ein. So deutet der Text in einer Synthese Heb 10, wo „Menschwerdung … mit der Kreuzestheologie zusammengeschlossen wird“ und „Inkarnation … wortnahe Annahme des Kreuzesleides [ist]“.[2936]

Die zweite Bemerkung bezüglich der oben genannten Ermöglichung wahrer Stellvertretung betrifft die Ähnlichkeit dieser Gedanken zur klassischen anselmischen Erlösungslehre, mit der sich Ratzinger ja kurz zuvor in der Christologievorlesung von 1970/71 auseinander-

---

Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60. Vgl. ähnlich, aber ohne das Wort zu verwenden: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

2934 Wörtlich unter: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139.
Vgl. dazu auch: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 82.

2935 „Die Sa sollen die Verwurzelung der Religion in der Sichtbarkeit verwirklichen, wie eben auch die Inkarnation die Einwurzelung Gottes in diese Welt ist. Die Sa wollen letzten Endes das nämliche, was die Inkarnation Gottes wollte, ein Wurzelfassen Gottes in der Welt. So können wir mit Recht den Sa eine eschatologische Funktion zuteilen. Die Sa verkörpern das inkarnatorische Prinzip. In den Sa geht also Christus auch heute noch über die Welt.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

2936 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

gesetzt und ihren von Auswüchsen gereinigten Kern positiv in seine Soteriologie integriert hatte.[2937] Die Möglichkeit der Stellvertretung wird letztlich damit begründet, daß Jesus jemand ist, der so von Gott her kommt, daß er sich seinem ganzen Wesen nach als Sohn von ihm empfängt, der aber zugleich Mensch ist und dessen Menschsein in den tiefsten Grund des Menschseins überhaupt reicht.

Indem der Herr aber in seinem letzten Grund sich vom Vater verdankt, und wie wir gesehen hatten, für die Wahrheit und im Gehorsam zu ihr lebt, wird nochmals ein sehr weiter Bogen für die Verortung der Opfertheologie und der Erlösungslehre geboten.

Interessant ist weiters die Interpretation dessen, was die Abendmahlsworte eigentlich ihrem Kern nach sind. Wir sind bereits sehr häufig auf die bibeltheologische Deutung der verba testamenti gestoßen. Hier nun wird der exegetische Befund sehr synthetisch zusammengefaßt, aber es wird ihm vor allem eine einleitende Bemerkung vorangestellt, die man in ihrer Schlichtheit zu überlesen geneigt ist, die aber wichtig und didaktisch wertvoll ist. Weil „das zentrale Tun Jesu im Abendmahl die Antizipation des Todes … ist“, erscheinen die verba auch als „die eigentliche Auslegung des Todes Jesu“.[2938] Damit werden expressis verbis die Abendmahlsworte und das Kreuzesgeschehen eng verbunden.

Von den verba testamenti her wird das Opfer Jesu martyriumstheologisch gedeutet,

> „wobei der Martyriumsgedanke die durch die prophetische Tradition vermittelte Neufassung der Opferidee Israels und seines Bundesgedankens darstellt.“[2939]

Auch hier zeigt sich das Bemühen, die innere Einheit der beiden Testamente in der Kulttheologie auszuweisen.

Wichtig für den Kontext unserer Arbeit sind jene Äußerungen des Skriptes, wo Ratzinger die Ermöglichung der Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Jesu behandelt. Zunächst wird dieses Opfer, also der Tod, positiv gefaßt als „Agape eis telos, unbedingte Liebe“[2940]. Bereits das Freisinger Skript zur Christologie hatte mit dieser Formulierung einen in Christus personal erneuerten Opferbegriff beschrieben;[2941] wichtig ist der Gedanke auch in der

---

2937 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 104-107, bes. 106f.

2938 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2939 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 143.

2940 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 149.

2941 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92f.

Eucharistievorlesung von 1963[2942] und an vielen anderen Stellen.[2943] In der letzten Christologievorlesung liegt der Akzent dabei auf der Betonung eines bewußt vollzogenen und nicht nur erlittenen Todes.[2944]

Dieser Tod nun ist, bevor er objektiv geschieht, bereits „geistig vollzogen“,[2945] und „deswegen kann sein geistiger Gehalt fortbestehen und weitergegeben vergegenwärtigt werden.“[2946] Darin besteht überhaupt erst die Ermöglichung, daß die Messe den Tod Jesu vergegenwärtigen kann:

> „Messe als Gegenwart der Passion Jesu ist eben nur deswegen möglich, weil diese Passion nicht bloß ein physisches Geschehen war, das ein für allemal und unwiederholbar vorüber ist, sondern weil er antizipierter, geistiger Vollzug war, hat er als geistige Realität Präsenz.“[2947]

Dabei muß man wohl ergänzen, wie diese Gegenwärtigsetzung an die Messe gebunden ist. Indem dem Auftrag Jesu gemäß sein Handeln vom Abendmahlssaal wiederholt wird, dieses Handeln aber seinen Tod antizipierte und seine Worte diesen Tod interpretierten, geschieht nun wieder Vergegenwärtigung durch die Vollmacht der Kirche. Auf Letzteres geht der Text allerdings nicht ein.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch noch die Aussage des Skriptes über die „letzte Identität zwischen dem, was in seinem Tod geschieht und dem, was er selber ist“,[2948] wobei seine „ganze Lebensbewegung ... Agape“[2949] sei. Dies zu erläutern müssen wir wiederum auf zwei Punkte eingehen. Zum ersten findet sich hierin einen Nähe zu einigen traditionellen Opfertheorien.

Der zweite Punkt ist noch wichtiger. Inhaltlich trifft sich nämlich diese Aussage mit einer Formulierung des Münsteraner Eucharistieskripts von 1963, dort aber unter Verwendung

---

2942 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 3, vgl. 126.

2943 Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 2., Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 145.

2944 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 149.

2945 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

2946 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

2947 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

2948 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

2949 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

einer klassischen Terminologie.[2950] Dabei berücksichtigte dieser Text auch die innere Richtung zum Vater, die er als Logos hat und in die er kraft seiner eigenen Menschheit die Menschen miteinbezieht. Das Wesen des Opfers wird dabei als das „Für" beschrieben, was eben dem eigentlich historischen Opferakt am Kreuze vorausgeht und insofern nachfolgt, als es bestehen bleibt. Davon leitet der Text die Ermöglichung der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers an: „Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist."[2951]

Der Kontext des Regensburger Skriptes von 1973/74 ist freilich ein anderer als jener der Eucharistielehre von 1963. Doch das, was in der Eucharistielehre mit scholastischer systematischer Terminologie ausgedrückt wurde („Als Logos ist er relatio subsistens."), wird nun hier bibeltheologisch („Solches Sohnsein bedeutet für Jo totales Relativsein Jesu auf den Vater hin. Sohn ist ein Relationsbegriff."[2952]) erschlossen, und zwar in extenso, einerseits bei der Fragen nach der rechten Zusammenschau von Liberalität und Frömmigkeit Jesu,[2953] andererseits bei der Behandlung des biblischen Begriffs „Sohn".[2954]

Wie wir vermerkt hatten, bezieht sich die Vorlesung auf die Studie von Joachim Jeremias „Abba"[2955], und dies nicht nur in den allgemeinen Literaturangaben,[2956] sondern auch aus-

---

2950 „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das pascha der Menschheit, der immerwährende Durchbruch aus dieser Welt zum Vater (in der patristischen Trinitätslehre wurde das Sein Christi als reine Bezogenheit, als reiner Akt verstanden).
Was ist der Kern, das Entscheidende des Kreuzesgeschehens, die Substanz dieses Aktes, den wir Opfer heissen? Die Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens drückt die Bibel aus in den Worten hyper und didomenon, in dem Für und dem Sich-Ausliefern. Wir können deshalb sagen: Die Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens besteht in dem völligen Sichausliefern in das Für hinein, das sich im geschichtlichen Tod radikalisiert und zugleich zur bleibenden Wirklichkeit im Aufestandenen [sic!] wird, der als der Auferstandene zugleich der Getötete ist und dessen Durchgang die Bedingung für dieses Auferstandensein ist.
Wir greifen damit auf den martyriologischen Opferbegriff der Abendmahlstexte und des Hebr zurück: Christus hat nicht etwas, sondern sich selbst geopfert; am Kreuz wurde er in seiner Agape, die er selbst ist, die Anbetung und Verherrlichung Gottes. Wenn dieser Opferbegriff den eigentlichen Kern des Kreuzesgeschehens ausdrückt, dann wird mit der Gegenwart Jesu nicht einfach eine Substanz, sondern der so sich vollziehende Herr gegenwärtig. Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist. Gerade sein Gegenwärtigseinkönnen, ohne an die geschichtliche Umgrenzung eines irdischen Leibes gebunden zu sein, ist der Ausdruck dafür, dass er die Schranke der sarx durchbrochen hat und der allseits sich gewährende ist." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

2951 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139.

2952 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

2953 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76-79.

2954 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 116-120.

2955 Vgl. Joachim Jeremias, Abba : Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.

2956 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 103.

drücklich im Text.[2957] In diesem Buch ist wohl der Auslöser für den bibeltheologischen Umschwung zu sehen, d.h. daß diese Gedanken nun bibeltheologisch präsentiert werden. Der Verweis zur Eucharistievorlesung von 1963 beweist aber, daß der Sache nach und von der Systematik her kommend, diese Gedanken schon vorher bei Ratzinger zu finden sind.

Auffallend für die Christologievorlesung von 1973/74 ist nun, wie sehr jetzt das Gebet Jesu zum eigentlichen Zentralbegriff wird. Das Gebet Jesu ist der hermeneutische Schlüssel dessen, was er als Person ist und seiner Sendung: „Gebet Jesu heißt Realisierung dessen, was er ist … Korrelativität mit Gott.“[2958] Dabei wird also die Existenz Jesu gleichsam identifiziert mit seinem Beten: „Sohnschaft heißt betende Existenz, Eingetaucht-Sein des eigentlichen Tiefengrundes der Existenz“[2959] und dort sich gewissermaßen empfangend. So nimmt dieses Beten die äußere Form des „Gehorsam[s]“[2960] an.

Dies müssen wir nochmals vertiefen. An anderer Stelle ist die Rede davon, daß Jesus „in der innersten Tiefe von einem anderen herkommt“, ja „sich entgegennimmt“[2961]. Von daher ersteht notwendigerweise das „unbedingt[e] Einvernehmen mit der Wahrheit“[2962], was Gehorsam ist. Dieses Sohnsein überträgt sein Sterben gewissermaßen in den Bereich des Sichtbaren: „Er stirbt betend im Annehmen und Zurückgeben der Existenz als Sohn.“[2963]

Dazu kommt ein weiterer Aspekt. Das Beten Jesu wird in der Sapienzialtradition Israels verortet, womit eine ganz innige Gemeinschaft des Sohnes zum Vater ausgesagt werden kann: „Jesus ist der Vollzug der Selbstübergabe an den Vater“[2964].

Dieses Gebet ist ein Beten „mit dem Alten Bunde“,[2965] und von hier erschließt sich der Blick wieder auf das Opfer, denn in diesem Gebet „spiegelt sich die innere Annahme seines Lei-

---

2957 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 116.

2958 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 77.

2959 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 78f.

2960 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 79.

2961 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, Nr. 80.

2962 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2963 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 141.

2964 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 120.

2965 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 129.

densschicksals als Vollzug des Ja-Sagens zum Vater“,[2966] ja es ist letztlich selbst „Annahme des Leidensschicksals“[2967] und dieses damit „innerlich vorweggenommen“.[2968]

Erlösung ist in dieser Perspektive Teilhabe am Beten Jesu, ist „Gebet des Sohnes und Gebet mit dem Sohn“[2969] und damit „Teilhabe an seinem Gottesverhältnis“,[2970] wie es das Vater Unser ausdrückt.[2971]

Beide Skripten scheinen vom ursprünglichen Gedanken her hier identisch zu sein, daß das, was Jesus seiner Person nach aufgrund der göttlichen Natur ist, eine Übersetzung findet in seiner sichtbaren Hingabe: „Das Kreuzesbild ist der bildhafte schaubare Ansatzpunkt.“[2972] Der Tod und damit die Hingabe werden aus dieser „Relationschristologie“[2973] gedeutet. „[D]ie Entmächtigung des Kreuzes zeigt nur endgültig, was er ist.“[2974] Dabei verweist die Vorlesung auf die johanneische Sichtweise, bei der der Kreuzesthron im Mittelpunkt steht und das Kreuzigen die „Einsetzung in die Weltherrschaft“[2975] und in „sprachliche[r] Verschmelzung“[2976] das „Erhöhen“[2977] sowohl „de[n] Akt des Aufgehängtwerdens“[2978] als auch „der Auferweckung aus dem Tod“[2979] bedeutet. Das neuere Christologieskript stellt dabei eine bibeltheologische Entwicklung des Gedankens dar, der sich systematisch bei Ratzinger schon in der Eucharistielehre von 1963 findet.

2966 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 129.

2967 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 129.

2968 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 129.

2969 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 189.

2970 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 87.

2971 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 87.

2972 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 122.

2973 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2974 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 122.

2975 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2976 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2977 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2978 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

2979 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 121.

Was den Opferbegriff betrifft, so muß in diesem Resümee noch festgehalten werden, daß der Begriff des sich Opferns aus „Gehorsam zum Vater“[2980] rückgebunden wird an jenen der Wahrheit, sodaß der Tod Jesu aus der Wahrheit, die ex natura sua in Konflikt gerät mit „d[er] Lüge, in die hinein sich die Welt verwickelt hat“,[2981] genauso resultiert wie aus „d[er] Sünde der Menschheit“[2982]. Bei einer solchen Fassung wird der Gehorsamsbegriff positiv und nicht als positivistische Setzung gesehen. Der Tod geschieht hier, „weil das Einvernehmen mit der Wahrheit und dem innersten Grund des Seins den Weg gibt“, der sicher ist „und der zu Ende gegangen werden muß.“[2983]

Weiters betont die Vorlesung „die Worthaftigkeit, die Logik dieses Todes“.[2984] Dies bedeutet, daß dieser Tod nur aus dem Wort Gottes des Alten Bundes heraus zu verstehen ist, wobei dieses durchgetragen werde „für den Menschen.“[2985] Der Sache nach ist diese Logik durch das Gottesknechtsschicksal bezeichnet.[2986] Der Tod Jesu ist „nicht Vollzug des Gerichts..., sondern Vollzug einer Liebe, die die anderen nicht ohne Wort, ohne Sinn, ohne Ewigkeit lassen will.“[2987] Dabei wird der Sühnecharakter festgehalten: „Er ist ein Tod im Zusammenhang des Sühnedienstes.“[2988]

Bei der Behandlung von Chalcedon verbindet die Vorlesung bibeltheologische und systematische Terminologie, und zwar – wie schon 1963 – unter dem opfertheologischem Vorzeichen der Hingabe:

> „Jesus lebt der Grundbewegung seines Daseins nach im Akt der Hingabe an den Vater, die ontologische Gegründetheit seines Seins im Logos äußert sich nun real in seinem Daseinsvollzug darin, daß er sein Leben als Kommunikation des Vaters lebt, in Empfangen und Zurückgeben.

2980 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2981 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2982 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2983 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 81.

2984 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 155.

2985 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 155.

2986 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 155.

2987 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 156.

2988 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 156.

Daß Jesus seinsmäßig im Logos gründet, heißt daseinsmäßig, daß er Austausch mit dem Vater, Gespräch mit dem Vater, ist.“[2989]

Hatte die Eucharistievorlesung von 1963 bereits das Motiv des Lammes genannt, so war dies allerdings auf das apokalyptische Lamm als Zentrum „der kosmischen Liturgie“[2990] (vgl. Apk 5) beschränkt. Eingangs wurde zwar auf Ex 12, nicht aber auf das Lamm verwiesen.[2991] In den beiden Ekklesiologievorlesungen von Münster 1965[2992] und Tübingen 1968/69 erscheint Jesus als das Paschalamm.[2993]

Die Vorlesung von 1973/74 verfolgt auch diese Linie,[2994] baut sie aber noch ein wenig aus, indem er auf das Johannesevangelium verweist, wo das Lamm als Rahmenmotiv von der Taufe ab bis zur Kreuzigung erscheine.[2995] Schließlich nimmt Ratzinger gemäß Skript hier die direkte Identifikation zwischen dem Empfänger des Opfers und dem Opfertier vor, wenn er sagt: „Got[t], der befreit, indem er selbst das Lamm wird, das sich schlachten läßt.“[2996]

Dies wird dann noch weiter vertieft über die dialektischen Zuordnungen in den Begriffen des „gestorbenen Erstgeborenen“[2997] und „de[s] Sohn[es] als Knecht.“[2998]Im Zusammenhang mit der Theologie des Opfers treten in den Vorlesungsmitschriften diese Begriffe hier erstmals auf.

Die ansonsten bei Ratzinger sehr stark betonte Leib-Christi-Theologie ist in dieser Vorlesung kaum präsent. Sie steht aber vielleicht auch im Hintergrund jener Gedanken, die im Zusammenhang mit der Zelotenfrage die neue Einheit des Jüngerkreises beschreiben.[2999]

2989 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 203.

2990 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 129.

2991 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 15.

2992 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 48.

2993 In beiden Texten wörtlich, aber mit unterschiedlicher Schreibweise.

2994 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 142.

2995 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

2996 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

2997 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

2998 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 146.

2999 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 57.

Ein kleiner Passus des Textes scheint einen Einblick in die persönliche Predigtvorbereitung des Professors zu geben.[3000] Dabei spielen der Bezug zu den Perikopen des Kirchenjahrs, die Verantwortung gegenüber dem Text und jene gegenüber der Gemeinde und das Auslegen „in der Kirche“[3001], also die Kirchlichkeit, eine Rolle.

Die Behandlung von Jesus als fromm und liberal vermittelt Wesentliches von dem, was in den Vorgängerskripten etwa mit „Jesus und die Thora“[3002] überschrieben war, wie auch „Jesus und der Tempel“[3003] nun in der Behandlung der Zelotenfrage enthalten ist. Man könnte auch auf die Nachfolgefrage[3004] verweisen und noch mehr solcher Beispiele und detaillierte Querverweise anführen, die aber von unserem eigentlichen Thema wegführen würden. Dies hier mag also genügen, um zu zeigen, daß der alte Kern der Vorlesungsgliederung durchaus noch erkennbar ist, d.h. die Vorlesungen Joseph Ratzingers zur Christologie haben sich in einer gewissen Kontinuität des Denkens, nach gewissen kontinuierlichen Grundstrukturen, entwickelt.

Abschließend seien noch einige Details genannt:

Die Fußwaschung wird mit einer gängigen Exegese als Bild des Taufsakramentes gedeutet.[3005] Das Credo erfährt eine liturgische Verortung und sei nur von da zu verstehen.[3006] Das „hyper pollon“ der verba testamenti wird universal interpretiert.[3007] Der Text zeichnet sich durch eine sehr einheitliche Sicht von Inkarnations-, Passions- und Schöpfungstheologie aus, und dies auch wieder mit stark antignostischem Akzent.[3008]

Im Text finden sich Andeutungen einer Theologie des Sonntags, wobei dieser kultisch und ekklesiologisch begründet wird als „Theophanietag, an dem Christus die Seinigen zur Ver-

---

3000 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 68.

3001 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 68.

3002 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

3003 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 43.

3004 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 41-43 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler“, Nr. 92, „J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 76-88.

3005 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 149.

3006 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 188.

3007 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 144.

3008 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 194.

sammlung lädt und daher Ekklesia ist.“[3009] Weiters wird auch eine kultische Herleitung des Titels „Kyrios“ gegeben. Der, um den sich die Ekklesia im Kult sammelt, ist der Kyrios.[3010] Die Akklamationen werden etwas ausführlicher behandelt als zuvor und ihr Rechtscharakter herausgestellt. Ratzinger verweist dabei im wesentlichen auf das RAC.[3011]

2.5.4 Regensburg WS 1974/75, Allgemeine Sakramentenlehre

a Darstellung des Textes

Im Verzeichnis von Pfnür wird diese Vorlesung schlicht als „Allgemeine Sakramentenlehre“ geführt.[3012] Das Deckblatt ist ausführlicher und vermerkt:

„UNIVERSITÄT REGENSBURG WS 74/75 DOGMATIK Prof. Dr. Joseph Ratzinger

Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung

> „Dieses Skriptum ist eine private, nicht authorisierte [sic!] Vorlesungsmitschrift, die daher unverbindlichen Charakter hat und mit den entsprechenden Mängeln behaftet ist. Hans Bauer“.[3013]

Am Ende des Skriptes findet sich u.a. folgender Hinweis des Skribenten:

> „Das Skriptum ist deswegen so ungewohnt kurz geraten, weil mehrere Stunden ausfallen mußten. Besonders die Theologie der Firmung ist einer radikalen Streichung zum Opfer gefallen. Pr. Ratzinger bemerkte am Ende noch, er wolle diesemal [sic!] den Hinweis auf den fragmentarischen Chrakter [sic!] der Vorlesung wegfallen lassen, da er ohnehin schon zum Allgemeingut geworden sei.“[3014]

Vom Verfasser des Skriptes stammt die Information, daß viele Stunden wegen der damaligen Beanspruchung Ratzingers als Vizedekan der Universität Regensburg ausgefallen sind. Er betont, daß der Text in authentischer Weise die Vorlesung von Prof. Ratzinger wiedergibt. Das Skript wurde zunächst in Stenographie erstellt. Bei der Mitschrift kam es allerdings zu einigen Kürzungen, die dennoch den Inhalt nicht verfälschen.[3015]

3009 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 165.

3010 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 185.

3011 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 175.

3012 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 406.

3013 Ich verdanke dem Skribenten, Herrn Pfarrer Johann Bauer (Mindelstetten), eine Kopie des Manuskriptes und persönliche Hinweise zu dessen Entstehung (Gespräch am 14. Januar 2014). Zitiert im Folgenden als: Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten.

3014 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 111.

3015 Gespräch mit Pfarrer Johann Bauer am 14. Januar 2014.

Von unmittelbarem Interesse für unsere Untersuchung ist nur der erste Teil der Vorlesungsmitschrift, der sich der allgemeinen Sakramentenlehre widmet. Der zweite Teil, fast gleich umfangreiche Teil, behandelt die christliche Initiation und wird bei unserer Darstellung nicht berücksichtigt.

1. Teil: Begriff und Bedeutung der Sakramente im allgemeinen[3016]

Die Vorlesungsmitschrift gibt folgende Literaturhinweise:

> „Auer, J.B., Kleine katholische Dogmatik, VI [2]1974
> Feiner-Löhrer, Mysterium salutis IV/2, 1973, 1-155
> Schupp F., Glaube, Kultur, Symbol, Düsseldorf 1974“[3017]

§ 1 Vorläufiges über Problematik und Sinn von Sakramenten[3018]

Zu diesem Paragraphen gibt es den folgenden, gesonderten Literaturhinweis:

„Ratzinger J., Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Freising 1966“[3019]

Die Vorlesungsmitschrift sucht zunächst einmal den geistigen Horizont zu beschreiben, indem heute die Sakramentenlehre betrachtet werden müsse. Dieser Horizont sei genauso wie im Bezug auf die Ekklesiologie von zwei gegensätzlichen Bewegungen gekennzeichnet. Sakramentenlehre und Ekklesiologie müßten auch hiervon in gleicher Weise betroffen sein, „denn Kirche lebt im gottesdienstlichen Vollzug.“[3020]

Als gegensätzlich herausgestellt werden eine Hinwendung zu Kirche und Liturgie in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts. Dies ging einher mit einem Zurückdrängen des Liberalismus. Dieser gewann aber dann in einer neuen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg wieder an Kraft. Beispielhaft werden dabei die Theologie Karl Barths von Rudolf Bultmanns genannt. Barth bleibe „als Calviner dem Sakrament fremd. Mitte der 60-iger Jahre, kurz vor seinem Tod, lehnt er die Sakramente überhaupt ab.“[3021]

3016 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3017 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3018 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3019 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3020 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3021 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

Allenfalls könne man die Inkarnation als Sakrament betrachten. Bultmann leite sich von Barth her.

Das Manuskript widmet sich nun konkreter den eben erwähnten gegensätzlichen Bewegungen im katholischen Umfeld. Dabei wird einerseits durch das II. Vatikanische Konzil ein „Sieg“[3022] der liturgischen Bewegung konstatiert, andererseits aber gilt auch: „Merkwürdig ist, daß dadurch eine Krise der Liturgie und des Sakramentes eingeleitet wird.“[3023]

Einigkeit herrsche über die folgenden Punkte:

> „Das Sakrament muß in seiner Urgestalt wiederhergestellt werden, es muß gereinigt werden von den Überlagerungen der Jahrhunderte zum Sakrament der Kirche u. der ganzen feiernden Gemeinde werden.“[3024]

Was die konkrete Umsetzung betrifft, fänden sich wiederum zwei Bewegungen, einerseits ein Denken, das der Text im Romantischen verordnet und als „historisierend, archaisierend, ästhetisierend“[3025] bezeichnet, andererseits ein reiner Pragmatismus im Sinne einer rein funktionalen Liturgie, der sich in der Nachkonzilszeit durchgesetzt habe.[3026] An dieses Denken richtet das Skript einige Anfragen:

> „Richtig daran ist, daß Liturgie Präsenz des Mysteriums unter den Menschen ist und Verstehbarkeit verlangt.
>
> Aber es stellt sich die Frage: Ist die Idee der Verstehbarkeit, der Gemeinsamkeit allein nicht etwas vordergründig?
>
> Leitwort für diese Bewegung ist ‚participatio actuosa‘. Aber nimmt ein Mensch nur dann aktiv teil, wenn er etwas sagt oder tut, oder ist die Aktivität auch auf andere Schichten bezogen, wo sie im Schweigen vollzogen wird?“[3027]

Der Text kritisiert einen reinen Funktionalismus und beschreibt die ihm eigene Dynamik:

> „Es wird vieles, was in der Kirche geschieht, nach seinem Funktionswert beurteilt: Kirchenbau (Fabrik als Vorbild), Liedgut. Damit löst sich die liturgische Bewegung selbst auf: Man fängt an, die Liturgie zu übersetzen und erkennt nach einiger Zeit, daß damit noch nichts erreicht ist. Also muß die Sache selber unverständlich sein. Man braucht neue, verständliche Texte. Dann fragt man sich, warum man überhaupt zusammenkommt und erkennt: Der Akt muß aufgelichtet werden. Wenn dann am Ende alles Unverständliche beiseite gelassen ist, steht nur noch das Banale zur Verfügung, die soziale Verständlichkeit. Dann kommt die Frage: Was ist das Ganze überhaupt noch?“[3028]

3022 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3023 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3024 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3025 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 3.

3026 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 3.

3027 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 3.

Die Gründe für die festgestellte Krise werden nicht in der Liturgiereform gesucht, sondern in der mangelnden Bereitung der Menschen selbst:

> „Die Krise ist nicht eine Krise der Riten (vgl. Nostalgie nach den nicht-reformierten Riten), sondern eine Krise des Zuganges des Menschen zum Gottesdienst überhaupt.“[3029]

Ursächlich dafür seien „zwei Sackgassen der modernen Anthropologie“,[3030] nämlich den Idealismus und den Materialismus. Die Trennung von res cogitans und res extensa durch René Descartes müsse überwunden werden. In bezug auf den Idealismus formuliert der Text konkret: „Die Entdeckung der Leib-Geistigkeit des Menschen muß durchdacht und anthropologisch voll angewandt werden.“[3031] Der Materialismus wurzele im Idealismus. Der Mensch werde hier reduziert zum „‚homo faber‘.“[3032]

§ 2 Die anthropologischen Voraussetzungen des Sakramentes[3033]

Der Text hält als Literaturangaben fest:

> „Danielou J., Vom Geheimnis der Geschichte, Stuttgart 1955
> Rech Photina, Inbild des Kosmos, Salzburg 1966“[3034]

Die Vorlesungsmitschrift benennt in diesem Abschnitt zunächst gewissermaßen einen status quaestionis her von der radikalen Ablehnung der Anthropologie und der Religionsgeschichte durch Karl Barth. Der Text fordert demgegenüber die ausdrückliche Einbeziehung der Anthropologie in die Untersuchung, um zugleich einen Glauben, der als „göttliche[s] Paradox … keine Anthropologie mehr hat“[3035] und andererseits einen ganz anthropologisierten Glauben vermeiden zu können. Daraus ergibt sich nun der folgende Unterabschnitt:

3028 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3029 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3030 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3031 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3032 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3033 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3034 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3035 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

1. Der Typus Sakrament in der Geschichte der Völker[3036]

Mit Blick auf die Religionsgeschichte verweist die Vorlesungsmitschrift auf die Präsenz der Todesproblematik als eines Geheimnisses. Von daher leitet sie einen ersten Zugang zum Verständnis des Sakramentes ab:

> „Mysterien versteht man bestenfalls oder feiert sie. In ihnen begegnet der Mensch der Überschneidung von Welt und Überwelt und tritt in sie ein. Solche Gegebenheiten könnte man Schöpfungssakramente nennen. Sie entstehen an den Knotenpunkten menschlicher Existenz und stammen zunächst nicht aus dem geistigen Sein des Menschen, sondern aus seiner biologischen Natur. Sie empfangen freilich im Menschen eine das Biologische übersteigende Dimension und werden (um mit Schleiermacher zu reden) zu den Riten, durch die hindurch das Ewige in die Gleichmäßigkeit des Alltags blickt.“[3037]

Folgende Punkte der eben charakterisierten Überschneidung macht der Text im Leben des Menschen aus: Geburt, Tod und das Mahlhalten.[3038] Gerade letzteres erfährt eine ausführlichere Deutung:

> „Mahlhalten aber bedeutet, die Köstlichkeit der Dinge erfahren, in denen dem Menschen das Geschenk der fruchtbaren Macht der Erde zukommt, und Mahlhalten bedeutet in solchem Empfangen zugleich auch das Mitsein mit den anderen Menschen: Mahl schafft Gemeinschaft, das Essen ist erst voll, wenn es im Miteinander geschieht und das Miteinander erreicht seine Fülle in der Gemeinschaft der Nahrung, die alle in der Gemeinsamkeit des Aufnehmens der Gaben dieser Erde vereint.“[3039]

Insofern interpretiert die Vorlesungsmitschrift das Mahl als „eine anthropologisch-sakramentale Aussage“. Für sie gilt: „Der Mensch, der das Biologische geistig vollzieht, erfährt, daß das Biologische zum Geistigen transzendiert.“[3040] Daraus ergebe sich eine spezifische Weltsicht:

> „Die Materie ist mehr als Material. Die Dinge geben dem Menschen mehr als sie selber haben und sind. Das Mahl ist ein Zeichen des Göttlichen, das alle Menschen trägt und hält.“[3041]
>
> Als weitere anthropologische Gegebenheit verweist der Text auf die geschlechtliche Vereinigung: „Sie ist nie ein bloß biologischer Vorgang gewesen, sondern Berührungszone von Tod und Leben, höchste Gefährdung und höchste Verheißung zugleich. Von den inneren Dimensionen dieses Geschehens her hat die Vereinigung von Mann und Frau aliquid sacri. Sie ist nicht nur profan. Die modernen Ausartungen (Verdinglichung und Versachlichung) haben ein tieferes Problem als das nur moralische. Es ist der Versuch, sich dem Mysterium zu entledigen, sich die Eigenmacht über die Welt endgültig zu verschaffen. Ein solcher Versuch kann nicht aufgehen.“[3042]

3036 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3037 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6.

3038 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6.

3039 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6.

3040 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6.

3041 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6.

3042 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6f.

Nun nennt der Text zwei Arten von Sakramenten, die sich auf die Geschichtlichkeit beziehen. Ausgangspunkt der ersten ist das Bewußtsein des Sich-Verdankens und der damit einhergehenden Verpflichtung:

> „Kommt er ihr nicht nach, so wird er schuldig. Von daher gibt es so etwas wie ein Sakrament der Buße von den Urzeiten her, wenn es sich auch in manch sonderbaren Riten vollzogenen hat: In einem Kult des Waschens, der Reinigungsmittel, der Schuldübertragung an Tiere oder Sklaven. … Der Ruf nach Reinigung kommt von dem Riß, der die Welt von Anfang an mitstrukturiert.“[3043]

Ein anderes Sakrament in diesem anthropologischen Sinne leitet sich von der Gemeinschaft her:

> „Auch die Gemeinschaft fühlt sich in irgendeiner Weise dem Heiligen verdankt. Sie ist sich jedenfalls bewußt, daß sie mehr als eine jederzeit widerrufliche Verabredung ist, daß sie nur zusammenhalten kann, wenn sie sich nicht in ihrer sozialen Zweckmäßigkeit erschöpft, daß sie selber in einem Grund gründet, den sie selber zurückzunehmen nicht die Macht hat. Als Ausdruck für diese Tatsache bildet sie ‚politische Sakramente‘. Sie sieht das politische Gemeinschaftsein selber als von der Gottheit verbürgt an. Das hat sich auf verschiedene Weise ausgedrückt: vgl. die Athener Demokratie, die nicht nur als bloßer Vertrag angesehen wurde. Häufiger gibt es die sakrale Zusammenfassung der Gemeinschaft im sakralen Herrscher.Königtum; [sic!] daneben das priesterliche Amt als spezifische Beauftragung der sakramentalen Vollzüge.“[3044]

Alle diese sakramentalen Vollzüge im Kontext der Religionsgeschichte seien nah am christlichen Verständnis.[3045] Dieses arbeitet der Text in bezug auf die beschriebenen politischen Sakramente und in Unterscheidung von ihnen nun deutlicher heraus. Dabei wird die relative Autonomie des Politischen betont, wenn es für den christlichen Bereich heißt:

> „Es gibt kein Sakrament des Politischen, so sehr es eine Theologie des Politischen gibt. In der christlichen Desakralisierung des Politischen scheint sich die Welt als Welt darstellen zu dürfen. Man trennte zwischen dem vom Menschen selbst zu besorgenden Geschäft und dem eigentlichen Mysterium.
>
> Aber eher zeigt sich darin die Weigerung des Christentums, die Partikularität der menschlichen Gemeinschaft zu sakramentalisieren. Es wird ein Vorgriff auf die eschatologische Gemeinschaft gefordert, d.i. die Katholizität.“[3046]

Eine weitere Beobachtung fügt der Text hinzu. Die Legitimation eines Sakramentes hängt von der Gemeinschaft ab und ist dem Einzelnen entzogen. Nur die Gemeinschaft könne die Transzendenz konkret bevollmächtigt verbürgen.[3047] Wie aber tut sie dies? Das Skript verweist auf Mircea Eliade. Nach ihm leiteten die Gemeinschaften der Religionsgeschichte ihre Vollmacht aus dem Kosmos ab, „indem sie ihre Gemeinschaft als Nachahmung des

[3043] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 7.

[3044] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 7.

[3045] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 7.

[3046] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

[3047] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

Kosmos verstehen und so ihr Handeln als Eintauchen in die göttliche Macht des Kosmos auslegen dürfen.“[3048] Dazu fehle aber eine letztlich schlüssige Begründung.

Demgegenüber stellt der Text das spezifisch Christliche heraus, das auf „geschichtliche[r] Institution“[3049] gegründet sei. Daraus ergibt sich eine grundsätzlich neue Sicht:

> „Die Geschichte muß man also nicht ausklammern als das Zufällige, Wechselnde, sondern sie ist der Ort, von dem her Heil wird. Das Heil kommt nicht aus der Nachahmung des Kosmos, sondern aus den geschichtlichen Gottbegegnungen [sic!] nennbarer Menschen, in denen Vollmacht wirksam wurde, weil Gott selbst verwandelnd in die Geschichte eingriff.“[3050]

2. Die Sakramente als Kategorie: das Symbol[3051]

Die Vorlesungsmitschrift kommt auf das Problem der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen zu sprechen. Er habe den Bezug zum Symbol verloren, sei oft bemerkt worden. Daraufhin habe man entweder gefordert, die Liturgie von den Symbolen zu trennen oder aber diese Fähigkeit des Menschen wiederherzustellen. Der Text bemerkt hier „ein erkenntnistheoretisch-anthropolog. [sic!] Problem“[3052] und erwähnt kurz die Lösungsversuche, die den Blick entweder auf andere Religionsgemeinschaften oder auf die Tiefenpsychologie C. G. Jungs richten. Näher geht er auf René Guénon ein, dessen Versuch er als gleichsam esoterisch wie auch „religionsphänomenologisch bedeutsam“[3053] betrachtet. Zu Guénon bemerkt das Skript:

> „Er stellt die symbolische Erkenntnis der wissenschaftlichen (die Materie als Gebrauchswert sieht) gegenüber. Die symbolische Erkenntnis sei der wissenschaftlichen gleichrangig und könne nicht durch diese ersetzt werden. In ihr handle es sich um die eigentliche humane Erkenntnisform. … Guénon zieht daraus Folgerungen bezüglich Fortschritt und Entwicklung: Die Wissenschaft als solche und nicht bloß ihr Mißbrauch treibe die Menschen in ihre Katastrophe in dem Maß, in dem die Weisheit gegenüber der Wissenschaft zurückgesetzt werde.“[3054]

Mehre Punkte dieser Theorie hebt der Text als richtig hervor: Technischer Fortschritt und humaner Fortschritt drifteten auseinander. Symbole seien dem Bereich des Humanum zuzuordnen:

3048 Fälschlicherweise C.A. Eliade genannt. Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

3049 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

3050 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

3051 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

3052 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

3053 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

3054 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

„Symbole überliefern Weisheit und betreffen so das Humanum als Humanum. Außerdem verlangt Weisheit Einweihung.“[3055]

Der Text resümiert wiederum einen Befund der Religionsgeschichte: „Es gibt also eine Identität, eine Einheit der Grundsymbole durch alle Zeiten und Religionen hindurch.“[3056]

In einem nächsten Schritt stellt die Mitschrift der Vorlesung nochmals gezielt die Frage nach dem Unterscheidenden des Christlichen beim Symbolbegriff. Dazu wird als Verbindendes zunächst festgehalten:

„Durch die Einheitlichkeit der Symbolsprache findet der Christ einen Zugang zu den Schöpfungssakramenten der Naturreligionen. Man könnte das den antimarcionitischen Aspekt einer katholischen Kulttheorie nennen, die ein Ja zur Schöpfung spricht.“[3057]

Als Unterschied wird dann festgehalten, daß das Christentum gegenüber den Naturreligionen „reinigend und heiligend auf[tritt]“[3058]. Zudem betont der Text nochmals pointiert die Rolle des Geschichtlichen. Das Christentum berufe sich „auf ein Ereignis. … Es ist memoria der Geschichte.“[3059] Das Skript beschreibt, auch anhand eines konkreten Beispiels, was hier geschieht. Da er die Didaktik des Lehrers schön aufweist, sei ein längerer Abschnitt dokumentiert:

„Christus ordnet sich in die von Abraham kommende Geschichte ein. Damit wird es seine Geschichte. Sie läuft nun in inneren Entsprechungen (Analogien) ab, man spricht von analogia fidei. Es entsteht eine Entsprechungsreihe, ein Zusammenhang von Geschichtsereignissen: ein Typos. Ein Beispiel: Sintflut – Rotes Meer – Leiden Christi – Taufe.

Auch im NT findet sich dieser Typenzusammenhang: 1 Petr. 3,20 (Sintflut), 1 Kor. 10,1f (Rotes Meer), Mk. 10,38 und Lk. 12,50 (Taufe). Manmuß [sic!] zu verstehen suchen, welches geistige Muster hier waltet. Welchen Sinn hat z. B. das Wasser bei der Taufe? Sicherlich nicht primär den des Waschens, sondern es ist ein Todessymbol. Die Realität, um die es bei der Bekehrung zum Christsein geht, ist ein Umbruch, der nur erfaßbar wird, wenn man bis in die Dimension des Todes hinabsteigt. Von da aus wird verständlich, daß das Todessymbol des Ertrinkens die symbolische Entsprechung zur Passion Christi ist. Nur durch den Tod Christi konnte der Mensch gerettet werden. Ähnlich kann man auch die großen Rettungsereignisse des AT verstehen. Hier waltet das gleiche Muster. Beide, Sintflut und Durchzug durch das Rote Meer sind Todesereignisse und haben es mit Wasser zu tun.“[3060]

Festgehalten werden soll auch noch Methodologie, nach der im eben beschriebenen Fall vorgegangen wurde:

[3055] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

[3056] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9. Der Text verweist hier auf: M. Eliade, Die Religion und das Heilige, Salzburg 1954.

[3057] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

[3058] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

[3059] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

[3060] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

„1. Grundansatz dieser Methode: Wenn die Geschichte so verstanden wird, dann kommt in dem Rettungsgeschehen des toten Jesus der Sinn der Geschichte selbst zum Vorschein. Die Rettungstat Jesu interpretiert die Geschichte. Alles Frühere ist auf ihn hin zu deuten.

2. Grundansatz dieser Methode: Die Geschichte ist zu lesen unter dem Symbolgehalt der großen Symbole. Man kann eben Wasser nicht zu beliebigen Symbolismen verwenden.“[3061]

Das Skript geht dabei von der „analogia scripturae“ aus, bei der alles, was sich ereignet hat, „Antizipation des Zentralen (vgl. Jesu Tod)“[3062] ist. Was also zunächst kosmischer Sakramentsbegriff war, erscheint hier als eine geschichtliche Wirklichkeit:

„Die geschichtlichen Geschehnisse von der Rettung und Gefährdung des Menschen sind sacramenta der Geschichte überhaupt. Die typologische Lektüre der Bibel ist der innere Ursprung des kirchlichen Sakramentsbegriffs.“[3063]

Fehle diese Lesart der Hl. Schrift, falle auch der Begriff des Sakraments, weswegen „die Krise der Sakramente … denn auch mit dem Historismus an[hebt].“[3064]

Wiederum stellt der Text die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Sakramentsbegriffs zu jenem der Religionsgeschichte.

Pointiert formuliert er, daß christliche Sakrament leite sich nicht vom Kosmos oder vom Gemeinwesen her, sondern es rühre „aus der in Tod und Auferstehung zentrierten Geschichte jener Gottesbegegnung, die mit Abraham anfängt.“ Seine Legitimation erfolge „durch Namen“[3065]; dennoch gibt es einen Bezug zum Kosmos über das Alte Testament:

„Wenn aber der geschichtliche Tod Jesu im Glauben der Kirche dennoch durch ein kosmisches Symbol, das Wasser, dargestellt wird, dann ist das möglich, weil die ‚Sakramente‘ der atl. Geschichte ihn durch dieses kosmische Symbol interpretierbar gemacht haben.“[3066]

Das Skript betont als Resümee den qualitativen Unterschied des Christentums zur Religionsgeschichte, der sich in dem Satz extra Ecclesiam nulla salus ausdrücke.[3067] Trotzdem gelte, daß

3061 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3062 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3063 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3064 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3065 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3066 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3067 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

„das Ereignis die Sprache des Kosmos in sich aufnehmen [kann] … Die Offenbarung kann die kosmische Symbolik in sich aufnehmen, muß aber darauf achten, nicht von ihr verschlungen zu werden.“[3068]

Aufgrund der geschilderten Zusammenhänge fordert der Text:

„Das Postulat kann nicht primär heißen: Wiederherstellung der Symbolfähigkeit des Menschen, sondern Wiederherstellung einer christologischen Leseweise des AT.“[3069]

3. Das Fest als Aktualisierungsstätte des Symbols[3070]

Als Literaturangaben zu diesem Abschnitt finden wir:

„Th. Maertens [sic!], Hedinische und jüdische Wurzeln der christlichen Feste, Mainz 1965
J. Pieper, Zustimmung zur Welt, München 1963“[3071]

a) Eine Philosophie des Festes:

In diesem Abschnitt nähert sich die Mitschrift der Vorlesung in einem weiteren Schritt dem christlichen Liturgiebegriff zu:

„Das Symbol erhält seine Wirklichkeit erst, wenn es vollzogen wird. Der vollzogene Akt heißt Liturgie; sie ist eine Feier, ein Fest.“[3072]

Somit stellt sich nach dieser Kurzdefinition die Frage des Festes. Dieses wird als Gegensatz zur Arbeit gesehen, wobei es sich aber auch nicht um ein Nichtstun handele:

„Das Besondere des Festes ist, daß es nicht auf eigener Entschließung [Machbarkeit] beruht, sondern eine Ermächtigung ist, froh zu sein.“[3073]

Wesentlich sei dem Fest, daß es dem Menschen geschenkt werde und er es nicht aus sich heraus machen könne. Beim Fest müsse es um „eine Ermächtigung zur Freude“ gehen, „die mit Erlösung zu tun hat.“[3074] Ansonsten würde es sich nur um eine Flucht handeln. Letztlich geht es um die Frage nach der Gutheit des Seins:

3068 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3069 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3070 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3071 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12. Die Angaben zum ersten Buch lauten korrekt: Jean-Thierry Maertens / Sigrid Loersch. Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste. Mainz 1965.

3072 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3073 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3074 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

„Wenn aber die fundamentale Wirklichkeit des Seins zur Debatte steht, dann kann nicht irgendjemand die Ermächtigung zur Freude geben, sondern nur der, der über das Sein selbst verfügt. Kurz: Ein Fest braucht die institutio divina“[3075].

Liturgie wurde ja anfangs als Vollzug des Symbols definiert, und aus diesem Grund wird die institutio divina nun auch für das Symbol selbst wesentlich: „Ein selbstgemachtes Sakrament wäre kein Sakrament, sondern Selbsttäuschung, denn es hätte keinen legitimen Grund.“[3076]

Die Mitschrift der Vorlesung dokumentiert die Korrektur, die Ratzinger an der Definition des Festes von Josef Pieper vornimmt:

„Das Fest ist einfach eine Zustimmung zur Welt, zum Sein, so sagt Pieper.

Ratzinger möchte differenziert haben: Das Sein, so wie es da ist, kann gar nicht Gegenstand unserer unmittelbaren Zustimmung sein. Nicht Zustimmung zur Welt als solcher kann Gehalt des Festes sein, sondern im Fest muß die Gewißheit liegen, daß die Welt und das menschliche Leben trotz ihrer Furchtbarkeit verwandlungsfähig sind. Im Fest muß das Versprechen liegen, daß, obwohl wir der Welt nicht zustimmen können, wir dem Sein zustimmen dürfen. Also nicht einfach Zustimmung zur Welt, sondern Gewißheit der Erlösung aus der Gewißheit, daß die Macht, die dem Sein zugrunde liegt, am Ende das Sein rechtfertigt.“[3077]

Aus dem bisher zum Fest Gesagten folgert der Text noch einige weitere Punkte. Das Fest müsse „den ganzen Menschen umfassen, geistlich und weltlich zugleich sein.“[3078] Des weiteren ist es prinzipiell öffentlich und auf die Gemeinschaft bezogen, „die die institutio trägt und verbürgt.“[3079] Damit ist das Fest aber auch vorgegeben und Geschenk an den Einzelnen von der Gemeinschaft her. Die Mitschrift wendet dies auf die Liturgie an und verweist auf aktuelle Probleme:

„Für die christliche Liturgie folgt daraus ihre Unbeliebigkeit. Sie rückt aus dem Bereich des Veranstaltens hinaus. In dieser Vorgegebenheit liegt ihr Eigentliches.

Vgl. dazu das Trienter Konzil (DS 1613): Die Liturgie stehe nicht im Belieben des Feiernden. Er könne sie nicht von sich aus verändern. Auch das II. Vat. nimmt diesen Gedanken wieder auf. Daß das Fest der Willkür des einzelnen entzogen ist, drückt sich in seinem gemeinschaftlichen Vollzug aus.

Der Rückgang des Kirchenbesuchs hängt auch zusammen mit dem Beliebigwerden der Liturgie, indem sie nur als Veranstaltung des Pfarrers oder anderer erscheint. Die Variationsbreite einer Veranstaltung pflegt sich bald zu erschöpfen.“[3080]

Das Skript kommt nun auf den Sonntag als dem typischen christlichen Fest zu sprechen und bietet dabei eine sehr dichte Überleitung zur Eucharistie:

„Er ist der Tag, den der Herr gemacht hat. Man kann ihn in zwei Aspekten betrachten: einmal chronologisch; dann ist es der erste Tag. Oder sachlich; dann ist es die Eucharistie, wo man danken kann selbst im Schatten des Kreuzes.

3075 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3076 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3077 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3078 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3079 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3080 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13f.

> Die Grundgestalt des christlichen Festes ist die Eucharistie, die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten. Alle anderen Feste sind von da ausgegliedert.“[3081]

b) Die drei geschichtlichen Stufen des Festes und der Sinn christlicher Liturgie[3082]

Die Vorlesungsmitschrift referiert die drei Stufen der Festtheorie von Jean-Thierry Maertens. Ein erstes Stadium seien die Naturreligionen. Ihnen sei der Bezug zum Kosmos wesentlich. Dabei gibt es zwei Ausformungen, einerseits eine auf den Bauern, andererseits eine auf den Nomaden bezogene, die für die Hl. Schrift wichtiger wurde. Diese kosmische Sicht verbindet sich in einem zweiten Schritt mit der Geschichte des Volkes Israel:

> „Das kosmische Fest wird aus dem bloßen Begehen zum Zeichen der Rettungstat Gottes, es wird im geschichtlichen Gedanken der Rettungstat Gottes eingefügt: das Pascha.“[3083]

Ein bäuerlicher Hintergrund zeige sich im ungesäuerten Brot, ein nomadischer im Ritual der Bestreichung der Pfosten mit dem Blut des Lammes[3084]:

> „Beides zusammen wird zum Symbol des Aufbruchs Israels, das Blut aber zum Symbol der Rettung vor der Macht des Todes.
> Nun wird nicht mehr nur der Kreislauf der Erneuerung des Jahres begangen, sondern die Erneuerung des Lebens dargestellt, die Israel aus der Sklaverei in die Freiheit geführt hat.“[3085]

Hier also werden „Symbole zu Zeichen eines Gedächtnisses“[3086], weswegen sie der katechetischen Erklärung bedürften, die selbst in das Fest konstitutiv eintrete.[3087] Der Text sieht hier in der „Verbindung von Kosmos und Geschichte die Grundform des christlichen Sakramentes“ begründet, „die die Einheit von Element und Wort, von Schöpfung und Erlösung darstellt.“[3088]

Ein letzter Schritt hin zum christlichen Fest besteht nun in „d[er] Wendung in das Christusgeschehen hinein.“[3089] Dabei gilt:

3081 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 14.

3082 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 14.

3083 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 14.

3084 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 14.

3085 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 14f.

3086 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

3087 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

3088 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

3089 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

„Die Vorgeschichte wird aufgenommen, aber in ein neues, tiefes Gedächtnis. Der, der für uns gestorben ist, ist das neue Brot und er ist jenes Blut, das zugleich den Tod überwindet und Gewähr eines immerwährenden Lebens ist.“[3090]

Das Skript betont, wie die letzte Stufe alles in sich aufnehme, was zuvor war. Aus diesem Grund korrigiert er Maertens wie folgt:

„Maertens hat die Christwerdung durchgehend als Vergeistigung beschrieben, Dagegen Ratzinger: Das ist einseitig herausgestellt. Diese eine Seite ist natürlich da: Der Weg führt von materiellen Toten zum Logos. Aber die christliche Vergeistigung führt nicht in einen unbestimmten geistigen Sinn hinein, etwa die Allegorie; auch nicht in eine pure Aufklärung, die den materiellen Ritus durch die sich selbst durchschauende Vernunft ersetzt. Der Geist, in den die christliche Vergeistigung hineinführt, ist von Paulus genannt: ‚Der Herr ist der Geist.‘ (2 Kor. 3,17). Darum ist die christliche Vergeistigung zugleich eine Inkarnierung. Sie vergeistigt in den Auferstandenen hinein. Das ist der Unterschied der christlichen Aufklärung zur Aufklärung des 18. Jhds.

Was ist die christliche Vergeistigung? Sie stellt sich dar im Bilderstreit der antiken Kirche des Ostens, des 16. Jhds und auch der Gegenwart. Sie ist Vergeistigung in die Inkarnierung hinein.“[3091]

Die Konsequenzen für die Liturgie führt der Text recht ausführlich aus. Dieser Abschnitt sei auch hier dokumentiert, bietet er doch eine sehr dichte Synthese, in der wir wichtige Aspekte des Denkens Ratzingers erkennen können:

„Für die Praxis der Liturgie ergibt sich: Wenn die Schöpfung ins Sakrament hineingehört, dann gehören auch die Sinne in die religiöse Erkenntnis und den religiösen Kult; dann ist es auch nicht erlaubt, christlichen Kult auf das Wort zu reduzieren. Auch dürfen die christlichen Feste nicht nur geistigen Charakter haben, sonst heben sich Sakrament und Liturgie auf. Demgegenüber bringt aber auch die Auferstehung erst die endgültige Legitimierung des Festes. Alles andere antwortet ja nicht auf den Tod. Erst sie kann in einer Welt, die dem Tod gehört, zur Freude ermächtigen.

Wenn wir nun das AT vergeistigt, d.h. christologisch lesen, so darf seine Musikalität und Bildlichkeit nicht zur reinen Allegorie werden, wie es bei den Vätern oft geschah. Vielmehr muß der Kosmos zum Lobgesang des Schöpfers werden. Die Welt muß sich auf die Auferstehung hinbewegen, sich in die eucharistia hineinstimmen. Das kann nur geschehen, wenn die Welt dem Gekreuzigten und Auferstandenen überantwortet wird, wenn sie durch die Krise der Verwandlung hindurchgeht. Demgemäß steht der Christ in einem doppelten Kampf: einmal gegen die ungeistige Stumpfheit, die heidnisch ist; dann gegen die Desinkarnation des Geistes, die ihn isoliert und in den Nihilismus führt und so wieder die Sinne des Geistes beraubt. Das bringt ihn erneut ins Heidentum, diesmal in ein viel schlimmeres.“[3092]

Der Text der Vorlesungsmitschrift präzisiert nun noch einmal einige Elemente, die bereits angeklungen waren und formuliert drei Grunddaten des christlichen Sakramentenverständnisses. Voraussetzung eines Sakramentes sind die liturgische Feier, die Vollmacht der Feiernden und ein ganz bestimmtes Verständnis von Einsetzung.[3093] Dabei insistiert der Text auf der Kirchlichkeit des Sakramentenbegriffs und der Feier selbst:

3090 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

3091 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

3092 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

3093 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

„Liturgie setzt die feiernde Gemeinde voraus und lebt von einer feiernden Gemeinschaft. Ins Christliche gewendet heißt das: Bedingung der Liturgie ist die Kirche; Bedingung der Kirche ist die Katholizität, d.h. die nicht selbstgemachte, sondern dem Eigenen vorangehende größere Gemeinschaft.“[3094]

Die Vollmacht wurzelt nicht in der Gemeinschaft der Feiernden, „sonst ist das Sakrament eine Vereinsveranstaltung“[3095]. Die Einsetzung des Sakramentes müsse Wort und Element umfassen:

„Wort und Element sind nötig, weil dieser Gemeinschaft eigen ist, daß sie aus einer mit Namen benennbaren Geschichte kommt, aus einem Ruf, der an Personen erging, die mit Namen angerufen wurden, und der sich in einem solchen Ruf konzentrierte, der als Präsenz des Wortes Gottes im Fleische eines Menschen selber begriffen wird. Darin gründet die Wortbezogenheit des christlichen Glaubens. Weil aber das Wort zugleich als Schöpfer des Kosmos verstanden wird, tritt es in die Einheit mit den kosmischen Elementen ein.“[3096]

Ausdrücklich wird betont, daß das Wort „Teil einer liturgischen Feier ist ..., daß es eine inkarnatorische Tendenz hat, also nicht pures Wort bleibt.“[3097]

Schließlich bietet der Text ausgehend von der am Anfang stehenden Seinsfrage einige Aussagen zum eschatologischen Aspekt des christlichen Sakramentes und schließt damit einen großen Bogen:

„Weil das Sakrament mit dem Grund alles Seins zu tun hat und sich auf die Frage des Seins selber bezieht, darum bezieht sich das Sakrament immer auch auf die Zukunft des Ganzen und so auf die Zukunft des einzelnen. … Die Zukunft des Menschen kann nur von dem gesichert werden, der über das Sein verfügt, der auch der Schöpfer ist. Damit schließt sich ein Kreis: Eschatologischer und schöpfungstheologischer Aspekt bedingen sich. Gerade weil das Sakrament auf die Zukunft aus ist, muß es bis in die Schöpfug hinunterreichen. Gerade weil es Antizipation des Kommenden ist, muß es memoria des Ursprungs sein. Die Einheit von beidem ist Jesus Christus, der Schöpfer und Erstgeborene von den Toten.“[3098]

§ 3 Biblische Voraussetzung des Sakramentenbegriffes[3099]

Zu diesem Paragraphen finden wir folgende Literaturangaben:

„Bornkamm, G., mysterion, Bibl. Wörterbuch zum NT IV, 809-834
Mysterium salutis IV/2, 72-93
Casel Odo, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1923

3094 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

3095 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

3096 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16f.

3097 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17.

3098 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17.

3099 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17.

Jüngel – Rahner, Was ist ein Sakrament, Freiburg 1971“[3100]

Dieser Paragraph widmet sich zunächst den Thesen von Eberhard Jüngel, der anhand des Sakramentenbegriffs die Frage nach „dem Bruch zwischen NT und frühem Katholizismus“[3101] stelle. Das Skript faßt die Interpretation des biblischen Befundes durch Jüngel wie folgt zusammen:

> „Positiv: Das Wort mysterion ist die griechische Form von Sakrament. Es bedeutet im NT christologische und eschatologische Zusammenhänge. Es verweist auf die Gestalt Christi und das Eschaton.
> Negativ: Nirgendwo zeigt dieses Wort eine Beziehung zu den Mysterienkulten der Heiden. Vielmehr wo im NT liturg. Handlungen auftreten, fehlt das Wort Sakrament, und wo das Wot Sakrament auftritt, ist nicht von Liturgie die Rede.“[3102]

Das Skript verweist auf eine diesen Erkenntnissen konträre These der Religionsgeschichtlichen Schule, wo der von Jüngel beschriebene Bruch bereits Paulus angelastet werde:

> „Das hellenistische Christentum des Paulus sei bereits sakramentalisiert, ein Einlenken in den Typus Mysterium, wie ihn die Heidenwelt kannte. Diese Gegenthese geht vom gleichen Muster aus: Nur ganz am Anfang ist die Wahrheit, dann kommt der Abfall.“[3103]

Das Skript konzediert, daß Paulus zwar das Wort nicht als sakramententheologischen Fachbegriff gebrauche, sehr wohl aber sei „seine Darstellung von Eucharistie und Taufe sakramententheologisch gestaltet.“[3104] Der Text folgert, daß man nicht allein das Wort mysterion untersuchen dürfen, sondern einen größeren Kontext zur Frage des Sachverhaltes berücksichtigen müsse.

I. Das Wort Mysterium:

1. Die vorbiblische Bedeutung

a) Die Mysterienkulte[3105]

Das Skript charakterisiert die Mysterienkulte als eine Konkretisierung „dessen, was wir Urtypus des heidnischen Sakramentes genannt haben.“[3106] Dabei gibt er folgende Definition:

[3100] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17.

[3101] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 18.

[3102] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17f.

[3103] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 18.

[3104] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 18.

[3105] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

[3106] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

> „Mysterium ist eine liturgische Feier, in der die Geschichte einer Gottheit (Mythos) durch heilige Handlungen in einer dramatischen Repräsentation dargestellt wird. … Für die Teilnehmer ist aber das nicht bloß ein Spiel, sondern Vergegenwärtigung des Mythos.“[3107]

Der Grund der Möglichkeit einer solchen Vergegenwärtigung liegt darin, daß „die Geschichte der Gottheit immer Wirklichkeit ist.“[3108] Inhaltlich gehe es dabei um Anteilnahme am Sterben und Auferstehen der Gottheit.[3109] Dies wiederum gründe auf dem Bewußtsein, daß das eigentliche Leben „nur durch einen Tod hindurch“[3110] vermittelt werden könne.

b) Mysterium in der Philosophie

Nachdem kurz die Position Platons und der gegenüber eine noch stärkere Rationalisierung des Mysteriums skizziert wurde, faßt das Skript den gemeinsamen Punkt dieser antiken philosophischen Zugänge zum Mysterium zusammen. Wesentlich ist ihnen,

> „daß der Mensch die Brüchigkeit seines Lebens erfährt und nach einem höheren Leben ausschaut, welches er sich selber nicht geben kann und welches er teils in einem kultischen teils in einem erkenntnismäßigen Prozeß ergreifen will.“[3111]

2. Mysterium in der Bibel

a) AT und Judentum[3112]

Das Skript betont, daß das Wort Mysterium nicht genuin aus dem Alten Testament komme, sondern aus Hellenismus und dem Orient stamme und von dort in die späteren alttestamentarischen Schriften importiert wurde. Dort bezeichne es zunächst den Kult der Heiden. Unpolemisch meine es ein Geheimnis außerhalb des kultischen Kontextes. Im Buch Daniel nimmt es innerhalb desselben eine eschatologische Bedeutung an und meine „eine verhüllte Verkündigung von Gottes künftigem Geheimnis mit den Menschen.“[3113] Diese erweiterte Bedeutung werde in den apokalyptischen Schriften wichtig. Der Text sieht hier den direkten Ursprung dessen, was das Neue Testament unter Mysterium versteht. Interessant ist noch eine Bemerkung zur rabbinischen Literatur:

3107 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

3108 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

3109 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

3110 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

3111 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 19.

3112 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 20.

3113 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 20.

„Der Rabbinismus distanziert sich nach der Trennung vom Christentum von der Apokalyptik, nimmt aber doch eine verwandte geistige Entwicklung: Bei ihm ist das Mysterium der verborgene Gehalt der Thora. Es ist Gottes Geheimnis, das in den Bildern und Worten der Schrift steckt.“[3114]

b) im NT[3115]

Ein Blick auf die Statistik zeigt, daß Mysterium nur in der Markustradition und bei Paulus vorkomme, aber kein zentraler Begriff sei. Näher geht der Text dabei auf Mk 4,11 ein. Dabei stellt er fest:

„Das Geheimnis hinter den Worten kann gar nicht mit Worten widergegeben [sic!] werden. Es kann nicht auf der Ebene der Erzählung und der Rede präsent gemacht werden wie die Parabel. Es kann nur als Wirklichkeit gegeben werden. Es ist das Teilhaben an der Wirklichkeit selber, die sich im Wort ankündigt. Näherhin darf man sagen, daß dieses Mysterium der Basileia, das in der Parabel steckt, das man entweder mitempfängt oder nicht (dann ist man hörend einer, der nicht hört), daß dieses Mysterium er selber ist. … Er ist der eigentliche Inhalt dieser Worte. … Indem man an ihm teilhat, tritt man in das Innere der Parabel ein.“[3116]

Das Skript betont aber auch, daß Mk 4,11 „eine isolierte Stelle“ sei, „die man nicht überfordern sollte“[3117] und das Wort noch in einem Entwicklungsprozeß stehe.

a) <u>Christus das Mysterium Gottes:</u>[3118]

Hier knüpft das Skript nochmals daran an, was zuvor über die diesbezügliche Entwicklung in der rabbinischen Lehre gesagt worden war. Paulus sei von ihr geprägt und habe ihren Sprachgebrauch übernommen und mysterium wird „ein hermeneutischer Begriff“[3119] für die Interpretation der Heiligen Schrift überhaupt. Das Skript formuliert diesen Prozeß bei Paulus wie folgt:

„Die Thora birgt also auch für ihn ein Geheimnis; Das Neue bei ihm ist die inhaltliche Auffüllung. Er sagt: Die Frage nach den Geheimnissen der Thora ist beantwortet in dem gekreuzigten Christus. Es [sic!, gemeint ist Er, Anm. S.C.] ist der bisher verborgene Inhalt (Myst.), der hinter den vielfältigen Worten und Begebnissen der Schrift (AT) steht. Er ist das allem Seienden zugrunde liegende Schöpfungsgeheimnis Gottes. In ihm wird das Warum und das Woraufhin der Schöpfung offenkundig. Wenn die Auslegung nach dem Mysterium sucht, dann kann gesagt werden: Jetzt hat Gott sich selbst interpretiert, nämlich in Jesus, und er hat die autoritative Hermeneutik der Schrift gegeben, von der aus die Texte gelesen werden müssen, wie sie verstanden werden wollen. Er ist also das Geheimnis Gottes (1 Kor, 2,1 u. 2,7)“.[3120]

[3114] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 20.

[3115] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 20.

[3116] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

[3117] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

[3118] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

[3119] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

Das Skript fragt, wie Paulus so eine Antwort geben könne auf die Mysteriengnosis in Korinth, und charakterisiert ihn selbst als „Umschlagstelle von rabbinischer Theologie und griechischer Mysterientradition.“[3121] Gegenüber der Gnosis zu Korinth kann er herausstellen: „Der Gekreuzigte ist d a s Mysterium, der Schlüssel des menschlichen Lebens und der Geschichte.“[3122]

Dabei verwendet Paulus durchaus Kategorien, die er der Mysterienreligion entlehnt, dreht sie aber gewissermaßen um:

> „Paulus will sagen: Denen, die besser wissen wollen, entzieht sich das eigentliche Wohin der Wirklichkeit; denn vor lauter Gescheitheit fragen sie immer noch weiter, sinken von einer Frage zur anderen und schließlich ins Nichts ab. Sie sind wirklich die Toren. Die Naiven harren schlicht bei der Realität aus, beim Kerygma, das einfach vom Gekreuzigten spricht. Sie stehen bei der Weisheit. Die Naiven sind in Wahrheit die Eingeweihten.
>
> Die Botschaft zieht also ihre Grenzen selbst, und zwar umgekehrt zu den menschlichen Grenzziehungen. Sie gibt den Zugang zu den innersten Gedanken Gottes, d.i. der Gekreuzigte, der Lebensgrund des Menschen. Ihn finden eher, die schlicht beim Kerygma ausharren; denn der Geist ist nicht hinter den Dingen, sondern Jesus selbst ist der Geist.“[3123]

Interessant ist dabei noch eine ekklesiale Deutung des Eingeweiht-Seins: „Wer in der Einfachheit und Einheit der Kirche steht, der ist der Eingeweihte.“[3124]

b) <u>Mysterium, das Heil der Völker</u>[3125]

In diesem Abschnitt setzt das Skript nochmals bei dem gerade herausgearbeiteten paulinischen Konzept an. Zu dem Verständnis von Christus als dem Mysterium tritt in der Darstellung noch folgende weiterreichende Idee hinzu:

> „Der innerste Grund der Schöpfung hat mit uns Menschen zu tun. Im Glauben an Jesus tritt der Mensch in den tragenden Grund aller Dinge ein. Dementsprechend kann in Kor 1,27 gesagt werden: Das Mysterium ist Christus in uns, also nicht Christus überhaupt, sondern Christus in uns; es kommt auf die Beziehung an, die hergestellt wird.“[3126]

Den Rekapitulationsgedanken des Epheserbriefes sieht das Skript nun als eine genauere Definition dieser Beziehungswirklichkeit an. Hierin sieht es „ein Stück weiterer Durchdrin-

---

3120 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

3121 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 22.

3122 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 22.

3123 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 22f.

3124 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

3125 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

3126 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

gung“[3127] des Sachverhaltes, die „die innere Dynamik, die in diesem Jesus steckt“[3128] herausarbeitet. Diese Theologie präsentiert der Text wie folgt:

> „Der Gedanke, den Gott mit der Schöpfung hat, ist, sei einmal einzubefassen in Christus, daß alle ein Organismus mit dem Haupt sind. Sinn der Schrift ist Einigung, Vereinigung von aller Wirklichkeit und ihre Vereinigung mit Gott; daß also einerseits Gott in dieser Fülle widerstrahlt und umgekehrt alles einzelne Gott zugehörig wird.“[3129]

Jesus wird zum Synonym für die soeben herausarbeitete Einheit: „Der Grundgedanke heißt also Einheit, heißt Jesus von Nazareth.“[3130] Daraus folgert der Text sofort als zentrale Aussage des Epheserbriefes:

> „Für den Verfasser des Epheserbriefes bedeutet das praktisch: Das eigentliche Mysterium der Schrift ist das Heil der Völker, die Einbeziehung der Nichtjuden in die Verheißung. Wenn Jesus die Meinung des AT ist, dann heißt dies ja, es redet von dem, der die Fackel der Erwählung zu den Heidenvölkern hinübergegeben hat, es redet von der Erwählung der Völker, von der Vereinigung der Menschheit. Die Bibel der Juden redet vom Heil der Heiden. Das ist ihr eigentlicher Sinn.“[3131]

c) <u>Die Einheit von Schöpfung und Christus als Mysterium:</u>[3132]

In diesem Abschnitt deutet das Skript Eph 5,30ff auf dem Hintergrund des eben dargestellten Befundes. Es geht dabei

> „darum, daß der Verfasser seinen Grundgedanken (das AT redet von Jesus und damit vom Sinn der Schöpfung) an einem Exempel durchführt. Dieses Wort am Ende der Schöpfungsgeschichte ist ein Exempel für das, was grundsätzlich zutrifft: Es redet vom Geheimnis Gottes, von Jesus Christus, von der neuen Gemeinschaft, die er gebildet hat, von der Weitergabe der Erwählung, in der nicht mehr bloß Israel, sondern die ganze Menschheit in einem Organismus und einer Einheit gefaßt wird, die eine unlösliche Verschmelzung in einer Existenz bedeutet.“[3133]

Die Bedeutung dieser christologischen Interpretation von Gen 2,24 durch Eph 5,30ff. sieht das Skript darin, daß „eine zentrale Schöpfungswirklichkeit“ christologisch so interpretiert wird, daß die Ehe als das erscheint, „worauf die ganze Schöpfung zuläuft.“[3134] Und „durch

---

[3127] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3128] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3129] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23. Das Skript sagt dabei kurz, daß diese Gedanken eine wesentliche Inspirationsquelle von Pierre Teilhard de Chardin waren.

[3130] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3131] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3132] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 24.

[3133] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 24.

[3134] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 24.

das Schriftwort hindurch gewinnt diese Realität Präsenz des Herrn und seines Willens mit der Menschheit.“[3135]

Abschließend setzt sich die Vorlesungsmitschrift mit der Kritik der liberalen Schule an der Interpretation dieses Textes in der scholastischer Tradition auseinander. Dabei wird nochmals auf den Schöpfungsbegriff rekurriert und schließlich, auf diesen Erkenntnissen gründend, genuin das christliche Sakrament hergeleitet. Der sehr subtile Text sei hier dokumentiert:

> „Man hat in der aufgeklärten Exegese oft gespottet über die Naivität, kraft derer man nicht begriffen hat, daß das Wort ‚Mysterium‘ ja einfach Schriftgeheimnis und nicht ‚Sakrament‘ heißt und behauptet dann: Die naiven Männer der Scholastik und des Trientiner [sic!] Konzils haben in ihrer Unwissenheit die Stelle ‚sacramentum magnum est‘ falsch übersetzt. Sacramentum heiße hier einfach Schriftsinn. Also sei die Ehe nur dank einer philologischen Ignoranz und nicht durch biblische Einsetzung zum Sakrament geworden.
>
> Aber wenn man die Zusammenhänge betrachtet, dann stellt sich heraus: Dieser aufgeklärte Spott ist doch ein wenig unaufgeklärt. Denn gerade an dieser Stelle wohnt man der Gestaltwerdung des christlichen Sakramentsbegriffes bei. Die christologische Deutung der Bibel ist nämlich nicht ein Spiel mit Worten, sondern sie entbindet die Einsicht, daß eine Realität der Schöpfung, die im Wort der Bibel angesagt ist, ein Präsens [sic!] dessen setzt, der der Grund der Bibel und der Schöpfung ist. Im Wort ist er da. Das Wort selbst enthält die Wirklichkeit. Darum trägt diese Wirklichkeit ihn in sich.“[3136]

Deswegen kann sich das Skript gegen die eingangs aufgestellte These wenden, im Sakramentenbegriff einen Bruch mit dem Ursprünglichen zu verorten, weil dieser Begriff von außen in das Kerygma hineingetragen worden sei. Die Vorlesungsmitschrift stellt fest, daß der Sakramentenbegriff vielmehr aus diesem folge,

> „weil das Kerygma die christologische Auslegung der Bibel und der Schöpfung ist. Das Kerygma ist nicht nur Wort (Jesus ist auferstanden, u.ä.), sondern es ist die Besitzergreifung vom alten [sic!] Testament; es ist die Behauptung: Um diesen Jesus geht es im ganzen Alten Testament.“[3137]

II. Die sachlichen Voraussetzungen der Kategorie Sakrament im NT[3138]

In einer ersten Bemerkung bringt die Vorlesungsmitschrift den gerade erarbeiteten Befund nochmals auf den Punkt:

> „Der entscheidende sachliche Ansatz für die Kategorie Sakrament ist die christologische Lesung des alten [sic!] Testaments, in der Worte und Wirklichkeiten der Schrift und der Schöpfung zu Mysterien werden.“[3139]

3135 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 24.

3136 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 24f.

3137 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

3138 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

3139 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

Die eben ausgelegte Stelle von Eph 5 ist ein Beispiel für „den Übergang in die Kategorie Sakrament“[3140]. Ein weiteres ist die Brotrede von Joh 6, einer christologischen Lesart des alttestamentlichen Manna. Dabei gilt:

> „Weil er [sc. Jesus, Anm. S.C.] als Manna dargestellt wird, ist er wieder umsetzbar in die Brotgabe der Kirche, in der er sich gibt. Es liegt also eine Breite von Sachen vor; dann erfolgt die Kontraktion in die Person Jesu hinein, dann die Expansion in der Gewährung in der kirchlichen Ralität [sic!, gemeint: Realität, Anm. S.C.].“[3141]

In einer zweiten sachlichen Begründung für den neutestamentlichen Sakramentenbegriff verweist das Skript auf die Anwendung der Tempeltheologie auf die Person Jesu. Begründet sieht das der Text in der Perikope von der Tempelreinigung mit dem zugehörigen johanneischen Deutewort einerseits wie auch andererseits mit Blick auf den zerrissenen Vorhang im Moment des Todes Jesu am Kreuz. Der Text bemerkt:

> „Liturgiegeschichtlich setzt der christliche Gottesdienst zwar nicht am Tempel, sondern an der Synagoge an, aber es mußte der Augenblick kommen, wo deutlich wurde, daß er mehr als eine Spielart des Synagogengottesdienstes, daß er trotz der Formgemeinschaft mit der Synagoge Sachentsprechung zum Tempel war. Das hat natürlich Konsequenzen, die die Vollmacht des Tempels in den christlichen Gottesdienst eintragen.“[3142]

Die dritte sachliche Begründung leitet das Skript von der Taufe Jesu her, die er selbst als Vorwegnahme seines Todes auslege:

> „Also wird nach seinem Tod und seiner Auferstehung die Taufe zu der Art und Weise , wie man in seine Passion eintreten kann; (in das Kreuz als historisches Ereignis kann ich ja nicht eintreten). Wenn ich jetzt in die Johannestaufe eintrete, trete ich in die jetzt nicht mehr bloß antizipierte, sondern geschehene Passion hinein; sie wird nach Tod und Auferstehung von selbst zur Jesustaufe. Damit ist Taufe ein Todesritus.“[3143]

Damit verbunden ist der Zugang zur Taufe als eines Ritus der Buße, bei dem Jesus den Platz des Sünders einnimmt. Von hier ergibt sich nun die Überleitung zum Begriff des Mysteriums:

> „Wir können sagen, daß durch die weitergegangene Geschichte das Bußzeichen der Taufe aufgefüllt worden ist mit der eigenen Todesbuße, seinem Tod und seiner Auferstehung. Weil jetzt das Bußzeichen der Johannestaufe aufgefüllt ist durch Jesu Todesbuße, kann Paulus in Röm. 6 Grundanschauungen des heidnischen Kultgefüges mysterion zur Erklärung der Taufe heranziehen. Diese Folgerung ergibt sich aber nicht durch Fälschung, sondern durch die Art der Buße Jesu selber. Aufgrund der geschehenen Buße Jesu wird es möglich, daß Paulus die Kategorie von dort mitbenützt, um die christliche Taufe in

---

[3140] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

[3141] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

[3142] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25f.

[3143] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 26.

ihrer Neuheit und Tiefe zu erklären. So wird der neue Gehalt der Taufe die Brücke zu einer terminologischen Verschmelzung, die der Vielschichtigkeit der schon geschehenen christlichen Symbole entspricht. Es verschmilzt [sic!] der rabbinische Begriff von Mysterium, der Apokalyptische (vgl. Daniel) und der heidnische zu einer neuen Einheit. Diese neue Einheit aber ist das christliche Sakrament. Aber die terminologische Verschmelzung schafft nur sprachlich und gekanklich [sic!, gemeint: gedanklich, Anm. S.C.] etwas Neues, nicht in der Sache; vielmehr ist die termin. Verschmelzung möglich, weil in der Sache bereits eine neue Synthese vollzogen ist: Denn der Sohn hat gelitten und damit dem Bußritus der Taufe den Gehalt eines Todes- und Auferstehungssakramentes gegeben. Dies hat faktisch u. geschichtlich eine Synthese hergestellt. – Jesus hat das Rabbinische aufgenommen; und die Größe der Passion hat die Weite, daß sie auch die Geste der heidnischen Kulte in sich hineinzieht."[3144]

Abschließend zu diesem Punkt kommt das Skript ausdrücklich nochmals auf die Eingangsfrage des Bruches zwischen Neuem Testament und früher Kirche zu sprechen und leitet von der konkret vorgeführten Herleitung des Sakramentenbegriffes hermeneutische Prinzipien für das Schrift- und Traditionsverständnis ab:

„Wer aber das NT nicht nur von einer Wortspur her, sondern ganz liest, der wird vor allem auch dieses sehen, daß es kein ‚sola scriptura' zuläßt; sondern daß es ein Prozeß ist, dessen Entscheidungen in die Weite von Leben und Leiden Jesu gefallen sind. Diese Entscheidungen müssen erst schrittweise sprachlich und gedanklich eingeholt werden. Man kann sehen, wie im NT diese Schritte geschehen, um den sachlichen Gehalt gedanklich einzuholen (etwa in der paulinischen Tauf- und Eucharistietheologie). Zugleich sieht man, daß damit ein Prozeß eröffnet ist, den ich nicht mit dem letzten Buch des Kanon als abgeschlossen betrachten kann, indem ich etwa sagte: Hier muß die Sprache stehenbleiben. Das NT steht als ein offener Prozeß da, der über sich hinausweist und weiterer Gestaltwerdung in der kirchlichen Rezeption bedarf."[3145]

§ 4 Der katholische Sakramentsbegriff und der Widerspruch Luthers[3146]

Als Literaturangaben zu diesem Paragraphen finden wir:

„Jüngel – Rahner, vgl. §3
Rahner K., Kirche und Sakramente, Freiburg 1961
Semmelroth, Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960
Köhnlein M., Was bringt das Sakrament, Göttingen 1971
Skowronek A., Sakrament on der evangelischen Theologie der Gegenwart, München 1970
Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1 Regensburg 1954"[3147]

1. Die Gestaltwerdung des Sakramentsbegriffes[3148]

Der Text der Vorlesungsmitschrift zeichnet nun ausführlich die Linien der Entwicklung des Sakramentenbegriffes nach. Sachlich knüpft der Text am zuvor herausarbeiteten Befund an,

[3144] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 26f.

[3145] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

[3146] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

[3147] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

[3148] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

wenn er bemerkt, daß es beim Vergleich von Neuem Testament und der Lehre der Kirchenväter „kaum einen Unterschied im Sakramentsbegriff“[3149] gab. Die Kirche steht in der Zeit der Väter in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Heiden. Dabei ist sie aber als „Kirche der Heiden“ auch in die Auseinandersetzung mit den Mysterienkulten gestellt und muß „Beziehung und Grenze zu ihnen hin bestimmen“.[3150] Das Skript verweist als zentralen Punkt auf die Identifikation von Mysterium und Sakrament[3151], um dann auf die lateinische Wortbedeutung einzugehen. Dieser habe, auch in der spezifischen Bedeutung von Fahneneid, immer mit „Übereignung an die Gottheit“[3152] zu tun.

Bedeutender aber sei die Historie von sakramentum als christlicher Begriff. Grundlegende Wortbedeutung sei hier Christus als „Sinn der Schrift, als ihr Sakrament.“[3153] Von dort abgeleitet würden auch sowohl die Worte der Schrift als auch die Ereignisse als sacramenta bezeichnet.[3154] Das Skript verweist sowohl auf den Brief an die Hebräer als auch auf Paulus. Der Hebräerbrief verstehe „de[n] Versöhnungsritus des Alten Testamentes … als Darstellung des Kreuzestodes“ und für Paulus habe „[d]as ganze Gesetz … ja nur Christus bedeutet.“[3155] Allgemein kann das Skript deswegen formulieren:

> „Jetzt, wo er [sc. Christus, Anm. S.C.] da ist, braucht man nicht mehr die Vorzeichen für ihn zu halten, sondern soll sich an die Wirklichkeit selber halten, dann befolgt man das Alte Testament richtig. Christus, das eine Sakrament, stellt sich in den unzähligen Sakramenten der Schrift dar, eben deshalb, weil er das eine Sakrament der ganzen Schrift ist. Der Singular und der unbegrenzte Plural bedingen sich.“[3156]

Dies alles habe Konsequenzen für die Geltung der Schrift selbst, wobei der Fokus wegrückt von einer Verpflichtung durch den Buchstaben hin zu einer Verpflichtung durch die Sache. Der Text stellt nun die Frage, wie diese greifbar sei, sich darstelle,[3157] und bemerkt dazu:

3149 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

3150 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

3151 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

3152 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 28.

3153 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 28.

3154 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 28.

3155 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 28.

3156 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 28.

3157 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

> „Die Differenz zwischen Verheißung und Erfüllung wird als Reinigung, Vereinigung und Vertiefung aufgefaßt. Es geht hier um das paulinische Thema der Befreiung vom Gesetz. Dieser Gedanke heißt für die Väter, daß an die Stelle eines komplizierten Kultgefüges die reine Einfachheit der Eucharistie des Auferstandenen tritt, in der alles präsent ist. Diese Entlastung von der drückenden Vielfalt zur befreienden Einfachheit des christlichen Sonntags ist Entlastung dadurch, daß der Sinn des komplizierten Gefüges vorher verborgen war, jetzt aber durchschaubar ist, vernünftig, logoshaft. Es gibt also nicht mehr die bloße Pflicht, deren Sinn ausständig bleibt. Denn dies macht die Gesetzlichkeit aus, daß einfach Pflicht da ist, die erfüllt werden muß, weil sie Gesetz ist. Mit der Aufdeckung des vorher verborgenen Mysteriums ist an die Stelle des Gesetzlichen die Einsicht getreten. Wo Einsicht ist, da ist Freiheit. Das sind für die Väter Wechselbegriffe.
>
> Der christliche Sakramentsbegriff wird hier mit der paulinischen Thematik der Freiheit vom Gesetz verknüpft.“[3158]

Das Skript wendet sich nun der Frage zu, ob diese Freiheit der Väter im Sinne der allgemeinen Freiheit zu betrachten sei, mit der die Allegorie schon immer Texte interpretiert habe, und weist dabei unter allgemeiner Bezugnahme auf die Studien von Henry de Lubac auf wesentliche Unterschiede zu ihr hin. Es ginge etwa bei Origines nicht um die subjektive Freiheit eines individuellen Interpreten gegenüber dem Text, „sondern um die Freiheit des christlichen Denkens und Lebens gegenüber dem Judentum“, wobei die Freiheit nicht auf Seiten des Interpreten liege, sondern „[d]ie Befreiung …. das Werk Christi gewesen“[3159] ist. Damit ist „die geistliche Exegese“ der Väter nichts anderes als „deren retrospektivische Rechtfertigung.“[3160] Kurz und bündig formuliert der Text: „Christus, der Sinn der Schrift, ist der Akt der Befreiung.“[3161] Die Sakramente ordnet das Skript in diesem Horizont zu und folgert:

> „Sie drücken aus, daß die Vielfalt des atl. Kultes weggenommen ist. Das bedeutet: Als Sakramente der Freiheit nach dem Ende des Gesetzes sind sie durch Einfachheit und Einsichtigkeit gekennzeichnet.“[3162]

Zu den für die nun herausgearbeiteten Eigentümlichkeiten der christlichen Sakramente tritt noch das Kriterium der „Wirksamkeit“ hinzu, das auch bezeichnet wird als jenes des „Realitätsgehaltes“.[3163]

Von der Patristik springt das Skript in die Epoche der Scholastik. Hier werde der Gedanke des Realitätsgehaltes

---

3158 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

3159 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

3160 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

3161 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

3162 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

3163 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 30.

„in die Formel gefaßt: Sie wirkten ‚ex opere operato', die leider abgekürzt wurde; ursprünglich hieß sie ‚ex opere operato Christi'; sie wirkt also aus dem schon geschehenen Werk Christi."[3164]

Dabei kommt das Skript wieder auf das Verhältnis der beiden Sakramente zu sprechen. Die Sakramente des Alten Bundes seien auf das Kommenden hin orientiert und Zeichen der Hoffnung:

„Man feiert sie richtig, wenn man mit ihnen weitergeht. Das hat man im 12. Jhd. in die Formel gebracht: ‚ex opere operantis'; d.h. es steht noch nicht die geschehene Wirklichkeit hinter ihnen, sondern sie gehen erst auf sie zu, ich mache mich mit ihnen auf den Weg in die Zukunft."[3165]

Diese Zukunft habe sich mit Christus und seinem Werk erfüllt:

„Das ist gemeint, wenn vom opus operatum gesprochen wird. Das Gegenüber zweier Testamente, des Testamentes das reine Dynamik der Hoffnung ist und Zugehen auf das andere, was noch nicht da ist – und der neuen Situation, in der das Geschehen Gegenwart des Tuns Christi ist."[3166]

Insofern gehe es dabei „um eine Theologie der Geschichte in beiden Testamenten, um eine christliche Überschreitung des AT. Hier ist die christliche Freiheit im Spiel."[3167]

Im Anschluß daran nennt der Text zunächst die Herausarbeitung der Siebenzahl der Sakramente in der scholastischen Theologie und deren lehramtliche Festlegung durch die Konzilien von Florenz und Trient, um dann die Infragestellung dieser Lehre durch die kontemporäre Theologie zu erwähnen. Dann geht er zu einer sachlichen Klärung dieses Problems über, eine Darstellung, die hier im wesentlichen festgehalten werden soll, auch weil das Skript ausdrücklich auf Ratzingers Position verweist:

„Zweifellos kommt diese Zahl aus typologischen Erwägungen und durch ein theologisches apriori zustande, von dem her die gegebene theologische Wirklichkeit ausgeleuchtet und definiert werden kann. Sie ist nicht rein aposteriori zustande gekommen (z.B. dadurch, daß man im NT nachgesehen hat, für wie viele Sakramente sich eine Einsetzung feststellen läßt). Eine typologische Zahl führt dazu, daß man gegebene Realitäten ordnen und klassifizieren kann. Ein solches Vorgehen entspricht der inneren Genese des Sakramentsbegriffes. Er ist ja im Gefüge einer typologischen Sicht der Bibel gewachsen und man bleibt sozusagen in seiner eigenen Methode, wenn man seinen Umfang auf diese Weise zu definieren versucht.

Ratzinger würde darüber hinaus sagen, daß es gelungen ist, mit dieser typologischen Zahl die tatsächliche kirchliche Wirklichkeit zu erfassen und in einer ihr eigenen u. angemessenen Weise darzustellen. Das bestätigt die klare Rezeption dieser Auffassung durch die Ostkirche. Sie wußte sich darin mit dem Westen einig. Man darf sagen, das Mittelalter hat die vorausliegenden Elemente der Überlieferung vereinigt und das faktisch Gegebene in seinem Zusammenhang erfaßt.

Faktisch gegeben war: Initiationssakrament Taufe, Firmung …

Bußriten Buße, Krankensalbung

[3164] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 30.

[3165] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 30.

[3166] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 30.

[3167] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 30.

Eucharistie
Ordo
Ehe“[3168]

Abschließend stellt das Skript die Frage nach der Definition des Sakramentes. Hier kommen einzelne Aspekte nochmals gebündelt vor, die bereits zuvor angeklungen waren, wodurch die Darstellung inhaltlich abgerundet und auf den Punkt gebracht wird. Zunächst wird betont, daß die Sakramente „gottesdienstliche Vollzüge der Kirche“ seien, die die Kirche aber nicht aus eigenem vollziehe:

> „Darin teilt sie mehr mit als sie aus sich selbst hat. In scholastischer Begrifflichkeit heißt das: Zum eigentlichen Sakrament gehört die institutio Christi, der Ursprung, der die Kirche selbst gründet.“[3169]

Schließlich gehöre zum Sakrament das Moment des Sichtbaren und der Gemeinschaft:

> „Es geschieht hier etwas über menschliches Geschehen hinaus. Scholastisch: Institutio, signum (sichtbares Zeichen), effectus (innere Wirkung). Das entspricht dem patristischen Erbe. Die ganze Heilsgeschichte ist im Spiel: Memoria, Präsens, Futur. Das reicht in die Wurzeln der menschlichen Geschichte hinab.“[3170]

Nochmals wird das Verhältnis dieses geschichtlichen Aspektes zum kosmischen hervorgehoben, der ja mit Blick auf einen religionsgeschichtlichen Sakramentenbegriff wichtig war. Das christliche Sakrament sei zwar „geschichtlich gebaut“, aber als solches „bezieht es die ganze Schöpfung mit ein und ermöglicht deren Verwandlung.“[3171]

2. Der Einspruch Luthers[3172]

Als Einstieg stellt der Text heraus, daß Luther den Sakramentenbegriff als Knechtschaft betrachtete, obwohl dieser sich doch gerade im Kontext der Befreiung vom Gesetz gebildet habe.[3173] Gewöhnlicherweise sei der Konflikt zwischen den Konfessionen nur davon bestimmt, daß Luther aufgrund der von ihm ausgemachten zwei sicheren Einsetzungsworten nur Taufe und Eucharistie als Sakrament gelten lasse. Das Skript betont, daß der eigentliche

[3168] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 31f.

[3169] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32.

[3170] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32.

[3171] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32.

[3172] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32.

[3173] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32.

Grund für diese Beschränkung ein grundlegenderer sei und verortet diesen im Kirchenbegriff Luthers.[3174]

Bei Martin Luther drifteten „Kirche als theologische Größe und Kirche als Institution“[3175] auseinander. Kirche im eigentlichen Sinne sei gefaßt als Gemeinschaft derer, die recht glauben:

> „Infolgedessen zieht er den Kirchenbegriff in den Gemeindebegriff hinein. Die sich versammelnde Gemeinde ist die Kirche. Bei ihr liegen alle Verheißungsworte, die der Kirche gelten. Aber die Catholica als die eigentliche episkopale Größe scheidet aus dem Kirchenbegriff aus. … Dann kann natürlich der Gottesdienst der Gesamtkirche den Gottesdienst der Gemeinde nicht mehr tragen und ihm seine Realität verbürgen, sie kann den Zusammenhang der Heilsgeschichte vom Ursprung her nicht mehr herstellen.“[3176]

Gerade die Messe sieht Luther als gegen das Evangelium gerichtet. Der Text beschreibt die Konsequenzen:

> „Wenn man sie aber abschafft, trägt die gottesdienstliche Gemeinschaft das Sakrament nicht mehr, ebenso nicht die Kirche als katholische institutio. Das bedeutet, der einzelne ist dem Schriftwort nackt konfrontiert. An die Stelle der Einheit der typologischen Exegese tritt die hist. Rekonstruktion, das Finden dessen, was historisch der Text sagt und mit Gewißheit verbürgt. Das Sakrament ruht nicht mehr auf der institutio der Kirche, sondern auf der Historie. Es hat den bisher tragenden Zusammenhang verloren und ist damit bis in die Wurzel problematisiert. Wo das Sich-selbst-Vollziehen der ganzen Gemeinschaft, der Catholica aufhört, da hört eigentlich auch das Sakrament auf.“[3177]

Dies habe auch Konsequenzen für das Verständnis des persönlichen Heils, das nicht mehr gesehen werde als „Mitglauben Mitbeten und Mitleben mit der Kirche“,[3178] sondern als individuell im Schriftwort verbürgt.

Darüber hinaus verweist der Text auf „wissenschaftsgeschichtliche Elemente, soziologische Vorgänge, [sic!] und religiöse Erfahrungen“,[3179] die sich bei Luther verbunden hätten und von denen nun einige herausgestellt werden sollen.

Als erstes stellt die Vorlesungsmitschrift heraus, daß Luther im Kontext des Humanismus die Lehre vom geistlichen Schriftsinn ablehne, die die Heilige Schrift gewissermaßen ver-

---

3174 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3175 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3176 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3177 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3178 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3179 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33f.

kirchliche. Sowohl der geistesgeschichtliche Hintergrund als auch die offenbarungstheologischen Konsequenzen werden dabei klar aufgezeigt, wie folgender Abschnitt zeigt:

> „Hinter der Auflösung der Typologie steht der Einbruch des Humanismus, die Abwendung von der Metaphysik hin zur Philologie und zur Historie. der Ruf nach dem Ursprünglichen. Das steht durchaus in der Bewegung der Renaissance, die die Kontinuität der Geschichte als etwas Bedrückendes empfindet. Sie möchte den Ursprung nicht mehr durch die Kontinuität der Überlieferung hindurch bekommen, sondern im Ausbruch aus ihr und gegen sie als etwas Neues finden. Hinter der resoluten Absage an die kirchliche und heilsgeschichtliche Sicht der Bibel steht der Ausbruch aus der tragenden kirchlichen Gemeinschaft, eine an der Überlieferung vorbeiziehende Direktheit des Umgangs mit dem Buch als einer selbständigen Gegenwart des Ursprungs.“[3180]

Der Text macht aber noch ein tieferes Problem aus. Dabei erinnert er daran, daß gerade die Herausbildung der Typologie ein Prozeß der Befreiung war. Die Ablehnung dieses Prozesses verschaffe zunächst zwar eine Befreiung von der Kirche. Es stelle sich aber die Frage nach einer gewissermaßen möglichen Rückkehr des Alten Testamentes.[3181] Auf dieser Grundlage könne man das Alte Testament eigentlich nur radikal ablehnen oder rein wörtlich annehmen:[3182]

> „Das ganze Problem Luthers hängt an diesem Punkt. Weil er den Sinn der Typologie als Ausdruck der Befreiung vom Gesetz nicht sehen konnte, wurde das Gesetz zum unlösbaren Problem und steht mit einem Mal in der vollen alten Schärfe wieder da, in der ihm Paulus begegnet war. Er allerdings hatte es mit der Typologie abgefangen.“[3183]

Luthers Lösung bestehe in folgender Dialektik:

> „Der Gott des AT ist auch der Gott des NT, der eine Gott. Aber er handelt zweifach: a sinistris und a dextris, also dialektisch, in einer doppelten Weise, als Gott, als der er wirklich ist und als sein eigener Gegner zugleich (sub contrario). Wenn er nun unter seinem eigenen Gegenteil handelt, dann handelt er als Gesetz, wenn er als er selber handelt, dann handelt er als Evangelium.“[3184]

Auf dieser Grundlage bilde sich nun eine neue Interpretationsform, die einerseits Wörtlichkeit garantieren wolle, andererseits aber wegen des Problems derselben, diese „mit zwei Befreiungen verbinden will: Der Befreiung vom Gesetz und von der Kirche.“[3185]

Das Skript beschreibt nun sich daraus für das Sakramentenverständnis ergebenden Folgen:

[3180] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34.

[3181] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34.

[3182] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 35.

[3183] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 SeitenSeiten, 35.

[3184] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 35. Die Lehre von den zwei Reichen sei eine geschichtstheologische Konsequenz dieses Ansatzes, und diese sei „Zentrum seiner Hermeneutik, seiner Interpretation des Christlichen“. Vgl. ebd.

[3185] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 35.

> „An die Stelle einer sakramentalen Hermeneutik, die die Realität der Befreiung und die Identität des Glaubens an die Gestalt der christlichen Sakramente bindet, tritt eine Dialektik des Wortes, die dem Sakrament im bisherigen Sinn den Weg abschneidet.“[3186]

Der Text kommt nochmals auf die von Luther gewissermaßen in Gott hineingelegte Dialektik zurück. Luther gehe davon aus,

> „daß das Wort des Gesetzes auch ihn noch trifft. Es hat die Funktion des Vernichtens, des Zerstörens, des Gegenwerkes, ist Ausdruck des Zornes Gottes, der den sündigen Menschen seiner vollen Nichtigkeit und anknüpfungslosen Verlorenheit überführt. Das Gesetz stellt sich dar in seinem Werk in dem gekreuzigten Christus.“[3187]

Hier zeige sich das doppelsinnige Ende des Gesetzes, einerseits als zum Tode führend und andererseits als mit dem Evangelium beendet seiend.[3188]

Das dem gegenüber dialektische Handeln Gottes im Evangelium ist bedingungsloses Heilshandeln:

> „Die Grundform des Evangeliums heißt für Luther: ego te absolvo. Diese Formel ist für ihn nicht nur der Grundtyp des Sakramentes, sondern der Konstruktionspunkt des Christlichen überhaupt. Glaube heißt dann: diese meine Begnadigung glauben. Glaube ich sie nicht, habe ich überhaupt nicht geglaubt.
> …
> Daraus wird klar, welche Funktion das ‚sola fide‘ erhält. Es bedeutet die voraussetzungslose Begnadigung, daß einer dem Gott der reinen Lossprechung bedingungslos traut. Es versteht sich von hier aus, daß Luther diese Existenz-Dialektik von Gesetz und Evangelium als Kriterium der Rechtgläubigkeit ansehen muß und aller bisherigen Theologie entgegenstellt.“[3189]

Als Ergebnis davon ist also die Heilige Schrift „wörtlich“ und „in der Dialektik von Gesetz und Evangelium zu lesen.“[3190] Das bedeutet, „daß vor diesem Kriterium die Kirche der Überlieferung als häretisch erscheinen mußte“ und zwar, weil sie anstelle dieser Dialektik sowohl Gesetz als auch Evangelium „in dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang der Typologie vereint“.[3191] Die Sakramente der Kirche erscheinen hier als „eine Methode der Gesetzlichkeit.“[3192]

[3186] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 35f.

[3187] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 36.

[3188] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 36.

[3189] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 36.

[3190] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 36.

[3191] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37.

[3192] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37.

Interessant ist, wie von hier aus das Skript einen Bogen zur aktuellen Debatte um die Frage der Rechtfertigung spannt. Auch diese Stelle soll hier dokumentiert werden:

> „Eine Zwischenbemerkung zur ökumenischen Frage: Wenn man diesen hermeneutischen Ausgangspunkt als ganzen sieht, dann wird man es für kurzschlüssig halten, was man heute immer wieder hört: Der Dissens der Rechtfertigungslehre bestehe nicht mehr. Wo das gesagt wird, ist man in den Zentralpunkt, um den es in der Rechtfertigungslehre geht (= wie spricht die Schrift), nicht eingedrungen. Es geht um das hermeneutische Zentrum.“[3193]

Das Skript sieht noch weitere, nämlich schöpfungstheologische Konsequenzen von Luthers Ansatz:

> „Mit dieser Raffung des Heils in das Losprechungswort lockert sich nicht nur der bisherige Zusammenhang der Testamente, sondern auch der Zusammenhang von Evangelium und Schöpfung.“[3194]

Der Text der Vorlesungsmitschrift analysiert beispielhaft noch zwei Zitate Martin Luthers. Die Einzeluntersuchung können wir hier übergehen. Interessant ist, wie der Text Luther generell kennzeichnet. Die vorgelegten Zitate nämlich

> „sollen zeigen, wie er in einer großen aszetischen spirituellen Tradition steht, die uns das Vertrautsein mit Motiven kirchlicher Überlieferung erkennen läßt, zugleich aber die Radikalisierung dieser Tradition und ihre Veränderung und Umschmelzung in die neue Dialektik hinein.“[3195]

Und in der Formulierung des Ergebnisses heißt es:

> „Es liegt also bei Luther die äußerste Radikalisierung mittelalterlicher Kreuzestheologie und franziskanisch-augustinischer Schöpfungsfrömmigkeit vor, die beide typologisch-spirituell angelegt waren, hier sich aber geradezu zu einer praktischen Rücknahme der Schöpfung radikalisierten: Nur wenn wir hinter unsere Geschaffenheit, vor den Schöpfungsakt ins Nichts zurücktreten, treten wir in den Grund des Evangeliums. D.h. Askese wird Dialektik und Ontologie, die den Gott des Evangeliums streng als neuen Gott begreift.“[3196]

Aus diesem theologischen Kontext nun ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis der Sakramente. Dazu bringt das Skript diesen Kontext nochmals auf den Punk und leitet eine Sakramentendefiniton davon ab:

> „Der Raum des eigentlich Christlichen ist gerafft in den Satz: ego te absolvo. Es gilt letztlich nur noch diese eine Aussage als Evangelium. Luther nennt es auch mit einem Lieblingsausdruck ‚promissio‘, die erst bewahrheitet wird, indem ich sie glaube. Wenn es so steht, dann ist auch der Sakramentsbegriff von daher vordefiniert: Ein christliches Sakrament kann gar nichts Anderes sein als promissio, d.h. Absolution; was nicht promissio ist, ist kein christliches Sakrament.“[3197]

[3193] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37.

[3194] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37.

[3195] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37f.

[3196] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 38f.

[3197] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 39.

Die sich stellenden Frage nach dem Unterschied dieses Sakramentes vom reinen Wort beantwortet Luther in „De captivitate Babylonica“:[3198] „Das Spezifische des Sakramentes bestehe darin, daß das Wort der promissio durch ein Zeichen unterstützt und bekräftigt wird.“[3199] Aus diesem Grund blieben nur noch Taufe und Eucharistie als Sakramente übrig:

> „Die Absolution selber kann kein Sakrament sein, weil ihr kein Signum angefügt ist. Sie figuriert nicht als Sakrament, sondern als Rückkehr zur Taufe. Die Taufe wird so auf das ganze Leben ausgedehnt und als das eigentlich genügende christliche Sakrament definiert.“[3200]

All dies habe Konsequenzen für die Fragenkomplexe der Vollmacht, des Spenders und des Empfängers der Sakramente. Dabei sieht das Skript gerade das Verhältnis von Spender und Empfänger als „Spiegelung von kirchlicher Verankerung oder Nichtverankerung des Sakramentes“[3201]. Es verweist auf eine weitere Stelle von „De captivitate Babylonica“, aus der ersichtlich wird, daß es weder auf Vollmacht noch auf Spender ankomme. Das Skript bemerkt:

> „Der Glaube als solcher ist kreativ. Das Wirkende ist der Glaube des Empfängers, der zwar (darauf liegt schon Nachdruck) die Externität des Wortes braucht, das den Glauben weckt, aber dieses Wort braucht keine spezifische Qualität mehr zu haben. Es hat allein die Funktion, in dem Betreffenden den Glauben zu wecken.“[3202]

Das Skript kommt im Anschluß daran direkt zu dem Ereignis: „Damit ist der Sakramentsbegriff aufgelöst.“[3203]

Durch Melanchthon seien dann viele Dinge wieder in das protestantische Bekenntnis zurückgekehrt, auch unterstützt von Luther, der sich gegen das Schwärmertum wandte. Dadurch habe sich im Protestantismus eine Zwiespältigkeit ergeben:[3204]

> „Auf der einen Seite steht ein weitgehend katholischer Sakramentsbegriff in der kirchlichen Praxis (vgl. Bekenntnisschriften), andererseits existiert als eine beständige Kraft ein hermeneutischer Ausgangspunkt, der prinzipiell das Sakrament aufhebt.“[3205]

3198 Es wird keine Referenzstelle angegeben.

3199 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 39.

3200 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 39.

3201 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 39.

3202 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 40.

3203 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 40.

3204 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 40f.

3205 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 41.

Dies erkläre das Schwanken der lutherischen Theologie:

> „Faktisch setzt sich trotz gegenteiliger Anläufe kirchlicher Theologen immer wieder schnell eine ganz grundsätzliche Kritik des Sakramentsbegriffs durch.“[3206]

Als Beispiel verweist das Skript ausführlich auf den bereits eingangs erwähnten Jüngel. Die Auseinandersetzung der Vorlesung mit diesen Thesen sei auch hier teilweise dokumentiert; nach einigen Einzelbemerkungen stellt der Text fest:

> „Letzten Endes ist an dieser These alles falsch: die Behauptung von der Selbstverständlichkeit der Sakramente, von der Weltlichkeit der Kirche und, daß Christus das Sakrament der Welt sei. Diese These ist falsch sowohl, wenn man auf das NT achtet, das solche Dinge nicht deckt, wie auch, wenn man die Logik der Ereignisse heute blickt [sic!].
>
> Trotzdem ist diese These insofern logisch, als sie den Systemzwang darstellt, der durch einen Sakramentsbegriff entsteht, der unter der Hermeneutik ‚Gesetz – Evangelium‘ entwickelt werden muß. Von einem solchen Ausgangspunkt führt kein Weg ins Sakrament zurück. Es bleibt nur eine Worttheologie, die das Wort noch dazu von seinem Sprecher ablösen und in die Selbstwirksamkeit entlassen muß.“[3207]

Hier folgen nochmals Literaturangaben:

> „Oswald Bayer, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie
>
> Zeitschr. für Theol. u. Kirche 66 (1969) 115-150
>
> Oswald Bayer, Promissio, Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971“.[3208]

3. Der hermeneutische Grundentscheid Luthers u. der kath. Überlfg.[3209]

Zu Beginn dieses Abschnitts erinnert das Skript an den neuen Freiheitsbegriff, der sich mit der Reformation ergeben habe. Dieses läßt die kirchliche Schriftauslegung der Typologie, „den methodischen Ausdruck der urchristlichen Befreiung als Versklavung hinter sich.“[3210] Der neue Freiheitsbegriff korrespondiere mit neuzeitlichem Denken und so entstehe „die Faszination des Protestantischen für den Geist der Neuzeit.“[3211] Luther konnte aber nicht beim rein Historischen stehen bleiben und fand in der eben beschriebenen Dialektik eine neue Hermeneutik.[3212]

3206 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 41.

3207 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 42.

3208 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 42.

3209 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 42.

3210 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

3211 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

3212 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

Fazit aus den bisherigen Überlegungen:[3213]

Das Skript bemerkt hier, daß ab dem Moment, wo die historische Methode geboren war, sie auch Berücksichtigung finden müsse:

> „Eine Auslegung des Christlichen, die sich dem rationalen Anspruch der historischen Methode nicht stellen kann, verweigert sich der historischen Dimension, die dem Christlichen immer schon eigen ist … Insofern kann man von der geschehenen Geschichte her die Notwendigkeit dieser Methode deduzieren, sobald sie gefunden ist.“[3214]

Auf der anderen Seite werden aber auch die Grenzen dieser Methode hervorgehoben:

> „Die Grenzen der historischen Methode werden da nicht gesehen, wo die Meinung entsteht, aus ihr selbst könne der Glaube konstruiert werden. … Das muß man der liberalen protestantischen Theologie entgegenhalten. Ihr Ansatz freilich kann sich auch auf Luther berufen. Glaube ist ein Verstehen von Sinn, der im Geschehen liegt, und Verstehen übersteigt die pure Faktizität des Belegbaren. Die historische Methode schließt also ein historisches Zentrum nicht aus, sondern verlangt es sogar. Gerade damit sie in Gang kommt, muß etwas da sein, was nicht aus ihr ist (das wurde vom 19. Jhd. an bis jetzt vielfach übersehen). In diesem Sinn ist ein sola scriptura, das eine bloße Selbstgegebenheit des Glaubens durch die Schrift meinen würde, ein Widerspruch in sich selbst. Wenn man also feststellt, daß die Historie aus sich nicht spricht, sondern einen Verstehenszusammenhang verlangt, dann ist auch klar, daß ein sola scriptura widersprüchlich ist, wenn ich so [sic!] meinen würde, daß bloß aus dem Text als historischer Selbstgegebenheit der Glaube hervorgehen würde.“[3215]

Insofern kann das Skript den Gegensatz zwischen kirchlicher Lehre und Protestantismus genauer fassen. Er bestehe nicht schlicht in Historie gegen Typologie oder Freiheit gegen Knechtschaft. sondern es gehe in Wahrheit um

> „zwei hermeneutische Grundentscheide: Der Entscheid, der in der alten Kirche unter dem Stichwort Sakrament gefällt wurde und der Entscheid, der unter dem Stichwort Gesetz und Evangelium steht.“[3216]

Es gehe um „zweierlei Verständnis der christlichen Freiheit“.[3217]

Nachdem also hier der Unterschied der Hermeneutik hervorgehoben wurde, kommt der Text nochmals auf eine grundlegende Kritik an Luther zurück, die zum Teil Elemente aufnimmt, die schon angeklungen waren. Nun kommt dabei allerdings näher der Kanon der biblischen Schriften als solcher in den Blick:

> „Die Problematik der hermeneutischen Entscheidung Luthers liegt darin, daß sie erstens die Bibel in eine Dialektik hineinspannt, die einen Riß im Gottesbegriff nach sich zeigt und dem AT nicht gerecht werden kann. Die Problematik besteht auch darin, daß dieser Entscheid zweitens den Kanon nicht

[3213] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

[3214] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

[3215] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43f.

[3216] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 44.

[3217] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 44.

> aufrechterhalten und schon gar nicht begründen kann, sondern er führt notwendig [sic!] zur Quellenscheidung und zur Ausscheidung ganzer Traditionsströme unter der Herrschaft eines verengten Kanons im Kanon, zu dem Röm und Gal erklärt werden, wo ja der Befreiungsvorgang fixiert ist. Dadurch wird der Kanon selbst gesprengt, so daß selbst diese beiden eigentlichen Stücke des Kanon [sic!] nicht ganz rezipiert werden können, sondern selbst wieder in wertvolle und negative Traditionen geteilt werden mußten."[3218]

Von daher rühre der Unterschied zwischen kirchlichem und nichtkirchlichem Protestantismus.[3219] Abschließend hebt das Skript die von ihrer Methodologie her ausgewogene katholische Position hervor und betont die Nicht-Deduzierbarkeit der rechten Methode im Sinne einer Grundentscheidung:

> „Die katholische Seite hat den Vorteil: Sie kann die Breite der Tradition ungeschmälert rezipieren und steht in innerer Kontinuität mit den Entscheidungen, die zur Ausbildung des eigentlich Christlichen als einer geschichtlichen Kraft geführt haben. Letzten Endes kann die Richtigkeit der einen oder anderen Entscheidung nicht deduziert werden. Hier gibt es etwas, was über Methode hinausreicht. Das Letzte der Wahrheit entzieht sich der Methode. Es sind Entscheidungen, die nur durch Entscheidungen zugänglich werden."[3220]

4. Das Zentralproblem: Die Institutio Christi[3221]

Wiederum setzt der Text der Vorlesungsmitschrift am Begriff der Freiheit an, die nicht Beliebigkeit sein könne, sondern, die eigentlich nur möglich ist, wenn sie „der Wahrheit des Menschen entspricht" und „authentisch ist",[3222] womit Freiheit und Wahrheit zusammengehörten. Sie habe Paulus nicht aus eigenem heraus vom alten Gesetz entbunden, sondern „im Hinblick auf den, durch den die Welt sich objektiv verändert hatte"[3223]. Ähnlich habe Luther nicht an eine eigene Ermächtigung geglaubt, sondern nach dem gehandelt, „was er als den wirklichen Willen Christi zu erkennen glaubt"[3224]. Das Skript resümiert an dieser Stelle die Freiheitstheologie des Paulus, was wir übergehen können. Letztlich leitet diese Einleitung über zur Frage nach der Bevollmächtigung durch Christus: „Insofern wird Institutio zum zentralen Stichwort im Streit um die Sakramente."[3225]

3218 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 44.

3219 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 44f.

3220 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 45.

3221 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 45.

3222 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 46.

3223 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 46.

3224 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 46.

3225 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 47.

Die traditionelle Problemstellung vereint auch jene der Zuordnung von Dogmatik und Exegese und von Geschichtlichkeit und Glaube.[3226] Diesen Problemhorizont möchte das Skript nun verheutigen.

Luthers Ansatz wird zunächst nochmals wiederholt dargestellt, nämlich, die Suche nach einem materiellen Element und einem ausdrücklichen Wort der Einsetzung von Seiten Christi. Dies habe allerdings auch Konsequenzen für den katholischen Bereich gehabt:

> „Die katholische Apologetik hat dieses formale Schema, für jedes Sakrament ein klares Herrenwort zu suchen, alsbald übernommen, ohne das Problem des Ausgangspunktes richtig zu bemerken. Es war dann in der ganzen neuzeitlichen Theologie üblich, für jedes Sakrament ein Herrenwort zu suchen, um dadurch Luthers Reduktion auf die Zweizahl entgegenzutreten. Die katholischen Apologeten konnten in der Tat für vier Sakramente Einsetzungsworte beibringen, aber nie bis zur Siebenzahl hinaufkommen. Der Streit blieb halb und halb hängen.
>
> Heute ist die Revisionsbedürftigkeit des ganzen Standpunktes klar; denn die Exegese löst (sozusagen im Säurebad ihrer Methoden) alle einzelnen dicta probantia auf … Also, wo man glaubt, ipsissima vox zu haben, wird sie einem weggezogen. Die Exegese sieht solche Worte als kirchliche Formung an und bringt damit den Versuch zum Scheitern, die Sakramente und die Liturgie auf eine von der Kirche, ihrem Glauben und ihrer Überlieferung unabhängigen Evidenz zu gründen.“[3227]

Demgegenüber habe Karl Rahner einen Entwurf in den 1950er Jahren vorgelegt,[3228] der „insofern interessant“ sei, „weil er kennzeichnend ist für das, was man den Geist des Konzils genannt hat (wobei auch das Konzil seine Faszination dem Gefühl der Befreiung verdankte).“[3229] Rahner geht dabei von der Kirche als dem von Christus gestifteten Ursakrament aus:

> „An der Kirche liege es, ihre generelle Sakramentalität auszufalten in Einzelsakramente hinein. Die Einzelsakramente bleiben von Christus eingesetzt, insofern sie im Globalsakrament Kirche mitgesetzt sind und insofern die Kirche dazu eingesetzt ist, die Sakramente zu entfalten.“[3230]

Die Vorlesungsmitschrift sieht hierin einen zweifachen „Befreiungsakt, der für das Konzil charakteristisch ist“[3231]. Zunächst gehe es hier um eine Befreiung auf der Ebene der Wissenschaftstheorie, wobei „[d]ie Dogmatik nicht mehr darauf angewiesen“ sei, „eine Sonderexegese zu machen, die von den Fachexegeten bestritten wird.“[3232]

3226 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 47.

3227 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 47f.

3228 Das Skript bezieht sich hier auf Karl Rahner, Kirche und Sakramente (QD 10), Freiburg 1960 und folgende Auflagen.

3229 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

3230 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

3231 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

3232 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

Den zweiten charakterisiert das Skript als „ein[en] ekklesiologische[n] Befreiungseffekt von zwiespältiger Bedeutung.“[3233] Aufgrund dieser Theorie stehe die Institutio als Akt nicht mehr der Kirche gegenüber, und damit werde „ihr Verhältnis zu den Sakramenten insgesamt ein freieres.“[3234]

Sie sei dann aber auch „[a]ufgrund ihrer Selbstidentität … heute nicht weniger bevollmächtigt als damals“[3235].

Rahner lehnte diese Konsequenz später als ekklesiologischen Voluntarismus ab.[3236] In sehr pointierter Weise schildert das Skript die Folgen dieses Voluntarismus. Es handelt sich hier um eine sehr dezidierte Auseinandersetzung mit theologischen Motiven, die damals in der Luft lagen, weswegen ein längerer Abschnitt hier festgehalten werden soll:

> „Dieser Ansatz ist nicht nur Apologetik, sondern zugleich eine Freigabe der Reform: Man kann jetzt an die voluntas ecclesiae appellieren. Daraus ist zu ersehen der Optimismus des Konzils wie auch die verworrene Nachgeschichte. Zunächst stand der Weg in die Zukunft offen durch die Rechtfertigung der Vergangenheit; aber gleichzeitig wird auch der Abgrund sichtbar, der sich unter diesem ekklesiologischen Voluntarismus auftut: Wenn die Voluntas d i e Instanz ist, dann könnte sie wohl auch alles anders machen, dann sind alle Sakramente eigentlich nur kirchliche Einsetzungen, wenn auch aufgrund einer Generalbevollmächtigung. Konkret am Amt beißt man sich dann fest. Dieses könnte auch ganz anders sein. Warum also der Streit um die successio apostolica. Die Frage verschärft sich dann: Warum macht die Kirche nicht in der Tat alles anders. Wird das Können nicht zu einem Müssen? In diesem Augenblick kann einem schwindelig werden. Wassoll [sic!] eine dermaßen vom NT emanzipierte Kirche, die mit ihm nur [sc. ergänzen: durch, Anm. S.C.] den dünnen Faden einer Globalermächtigung verbunden ist? Diese Freiheit fängt an, sich selbst aufzuheben. Was soll auch umgekehrt ein nur so global geltendes NT, wenn es nur noch ein Spielfeld exegetischer und historischer Methoden ist. Darum bräuchte sich niemand mehr zu scheren. Die Freiheit, am NT zu arbeiten, ist nur solange interessant, als das, was man herausbringt, für die Kirche von Bedeutung ist. Die Voraussetzung der ganzen Konstruktion wird brüchig: Alles hängt an der Generalklausel. Aber ist die denn da? Ist die Kirche überhaupt eingesetzt oder ist nicht auch sie nur eine mögliche Rezeption des Wortes Jesu, das man auch ganz anders hätte rezipieren können? Oder gar die Frage: Ist die Kirche nicht eine unmögliche Art der Rezeption des Wortes Jesu? Damit endlich ist man bei der Selbstauflösung dieser Theologie angelangt.“[3237]

Also führt auch dieser Weg so nicht zu einer Lösung. Ebendieser aber wendet sich das Skript nun zu und betont zunächst einmal, daß Rahners Ansatz „im Prinzip richtig“ sei, wobei jedoch „Kirche nicht als formlose Voluntas“[3238] aufgefaßt werden dürfe. Der Text schlägt vor:

[3233] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

[3234] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 49.

[3235] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 49.

[3236] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 49.

[3237] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 49f.

[3238] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

> „Dieser Ansatz muß … dahingehend präzisiert werden, daß innerhalb der Kirche das NT als inhaltlich tragende Größe steht und Kirche so als eine inhaltlich definierte Größe zu fassen ist, deren Voluntas nur den ihr vorgegebenen Logos entfaltet, aber nicht freischwebend konstruiert. Die Voluntas ist nur Ecclesia [sic!, sc. gemeint: Ecclesiae, Anm. S.C.], wenn sie Entfaltung des Logos ist.“[3239]

Bei der weiteren Entwicklung des Lösungsansatzes wendet sich der Text gegen die Aufsplitterung der Institutio in Einzelakte und betont:

> „[E]s gibt nur das eine Ganze dessen, was Christus durch sein Wort, sein Leben und sein Erleiden des Wortes bist in den Tod hinunter und in der Auferstehung als Beantwortung des Ganzen hinterlassen hat. Das Wort Jesu ist ja nicht selbsttätig rein als Wort wirksam geworden; sondern zu seinem Wort gehört unabdingbar, daß er es deckt durch sein Leben, und zwar ganz, d.h. bis zum Tod. Dazu gehört auch, daß diese Deckung des Wortes Antwort findet, nämlich daß der Gestorbene wieder lebt und gesehen wird, und darin das ganze vom Tod beglaubigte Wort Glauben findet und neu zum Verstehen kommt.“[3240]

Hierin liege der Unterschied etwa zum Tod des Sokrates.[3241] Nochmals wird betont:

> „Bei Jesus ist anders, daß sein durch das Leben gedecktes Wort in der Auferstehung eine neeu Antwort von Gott her findet u. daß die, die ihm jetzt glauben, weil er von Gott aufgenommen ist, dann das Ganze neu hören, verstehen und verwirklichen. Nur das alles zusammen ist die Wirklichkeit Jesu und der Inst.“[3242]

Das Skript konzediert an dieser Stelle, Bultmann seivRecht zu geben, „daß man nicht einen historischen Jesus vor Tod und Auferstehung konstruieren kann.“[3243] Bultmann irre aber, wenn er „Jesus vermöge des Grabens von Tod und Auferstehung dann überhaupt in die Geschichte des Judentums zurückstellt.“[3244] Die richtige Konsequenz aus der prinzipiell richtigen Erkenntnis Bultmanns stellt der Text vielmehr als eine umfassende Sicht der Institutio dar:

> „[A]ls Inst. Jesu kann ich nur das Ganze fassen, zu dem Leben, Sterben, Auferstehen Jesu und die Antwort derer gehört, die im Auferstandenen das Ganze des Wortes empfangen. Weil das Wort nicht als Wort des historischen Jesus isolierbar ist, darum ist die Inst. nicht von der Receptio zu trennen. Die Institutio reicht in die Receptio hinein und ist unlösbar mit ihr verbunden. Diese Receptio heißt Kirche. Das Wort Jesu ist dadurch rezipiert worden, daß die Auferstehungszeugen eine Gemeinde bildeten, die sie als Ecclesia ansahen. Damit der prinzipielle Ansatz gewonnen.“[3245]

3239 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3240 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3241 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3242 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3243 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3244 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3245 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

Nun wendet der Text diesen prinzipiellen Zugang näher auf die eigentliche Problematik an. Dabei stellt er das NT als „Ausdruck des verbum receptum“[3246] heraus. Dies bedeutet:

> „Wir haben … nicht auf der einen Seite das NT und auf der anderen Seite die Kirche, die dann schauen muß, wie sie damit ins reine kommt, sondern das NT ist die Weise, wie der Glaube als kirchlich [sic!, gemeint: kirchlicher, Anm. S.C.] antwortet und in seiner Antwort das Wort verwahrt. Insofern ist das NT das angenommene und angekommene Wort, das Wort in der Kirche.“[3247]

Das Skript möchte nun verschiedene Schichtungen dieses Ansatzes aufzeigen. Dazu verweist es zunächst auf Paulus, der „ex persona ecclesiae“[3248] spreche, was an Details gezeigt wird, die wir hier übergehen können.

Der Text nennt eine weitere Schicht. Die „Paulinen“ seien „nur dadurch NT geworden, weil sie in den ecclesiae ihrerseits rezipiert wurden“.[3249] Hier entsprechen sich einerseits die die ekklesiale Anrede der Empfänger durch Paulus und andererseits die Rezeption der Briefe durch andere Kirchen als jene ursprünglich adressierte.

Auf diesem Hintergrund betont das Skript die Richtigkeit des prinzipiellen Ansatzes von Rahner und würdigt auch die von diesem Ansatz ausgehende Befreiung:[3250]

> „Es gibt nicht eine einzeln herauszusuchende Institution der Sakramente neben der Institution der Kirche. Die Sakramente sind in der Kirche und in die Kirche hinein eingesetzt. Darin beruht (mit Rahner) die Freiheit der Kirche in der Entfaltung ihres Gottesdienstes, die sie jederzeit in Anspruch nehmen kann.“[3251]

Das Skript bietet als konkretes Beispiel die Frage der Kommunion sub una specie und die Begründung, die das Tridentinum dafür liefert:

> „Die Sakramente sind der Kirche übergeben, damit sie in ihr leben. Infolge dessen [sic!] gibt es in der Kirche nicht eine starre institutio, die absolut unbeweglich ist, sondern es gibt in ihr das lebendige Sakrament.“[3252]

[3246] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

[3247] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

[3248] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

[3249] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 52.

[3250] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 52.

[3251] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 52.

[3252] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 SeitenSeiten, 53.

Das Tridentinum habe diese Praxis „also gerade mit der Freiheit der Kirche verteidigt, mit dem Hinweis darauf, daß die Kirche nicht ein archäologischer Klub ist.“[3253] Es habe betont, es gebe „mutationes progressu temporum“, aber – und dies sieht das Skript als eine Begrenzung des Rahnerschen Ansatzes –: „salva sacramentorum substantium [sic!, gemeint: substantia, Anm. S.C.]“.[3254]

In dieser Aussage sieht das Skript auch gemäß dem Tridentinum bestätigt, daß „[d]ie institutio in die receptio hineingenommen [ist]“[3255] Bei der Frage, was dies nun konkret bedeute, kommt der Text nochmals auf das Trienter Konzil zu sprechen:

> „Was heißt das konkret? Im einzelnen wird man das bei jedem Sakrament bedenken. Generell bedeutet das jedenfalls, daß man nicht für jedes Sakrament ein Einsetzungswort suchen muß und schon gar nicht, wie in den der früheren Dogmatik geschehen ist, nach einem von Jesus selbst gesetzten Ritus.
>
> Das andere ist, daß die Sakramente einzeln wie als Gesamtgefüge vor der Gestalt des im NT formulierten Glauben verantwortet werden müssen. In diesem Sinn ist die Frage nach der neutestamentlichen Grundlage allerdings unerläßlich. (Das haben die Väter von Trient sehr genau gewußt: Sie waren zwar ein Konzil mit der entsprechenden Macht, aber auch ein Konzil ecclesiae, wenn sie in größter Verantwortung dem NT und den Kirchenvätern nachgingen und wenn sie ihre Verkündigung von dort her rechtfertigten.) So gestellt ist die Frage nach der ntl. Grundlage auch fruchtbar. Die Szenerie der bloßen Rekonstruktion (eines vorkirchlichen Christentums) ist abenteuerlich und läuft ins Leere. Die Verantwortung vor dem NT in der Kirche ist der Weg, der realistisch und fruchtbar ist.“[3256]

Das Skript betont, daß hierbei ein Rahmen beschrieben wird, der durchaus auch Spannungen mit dem Lehramt heraufbeschwöre:

> „Ohne das wird Exegese Literaturwissenschaft, soviel und sowenig spannend wie Homerexegese. Es kommt nur darauf an, daß die Konflikte einen sinnvollen Raum haben.“[3257]

Zu untersuchen wäre ein sich hieraus ergebender und von Trient gelehrter, wenn auch nicht weiter präzisierter „unterschiedliche[r] Rang der Sakramente“.[3258] Das Skript unternimmt den Versuch einer Hinführung zu einer näheren Charakterisierung desselben:

> „Zunächst haben wir zwei große Gruppen von Sakramenten: Christliche Initiation bestehend aus Taufe und Firmung und ihr dann zugeordnet die Buße als die ständige Möglichkeit der Rückkehr zur Taufe, und mit ihr wieder verknüpft die Krankenölung als die letzte Form der Buße.

3253 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 53.

3254 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 53. Das Skript verweist auf DS 1728 und zitiert den Text aus der Erinnerung, d.h. nicht ganz wörtlich, aber inhaltlich korrekt.

3255 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 53.

3256 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 53.

3257 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 54.

3258 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 54.

> Dazu haben wir noch die Eucharistie vor uns als die Weise wie Kirche konkret lebendig ist, ihr Einssein mit dem Herrn u. ihr Gegenübersein mit ihm vollzieht.
>
> Diesen beiden Gruppen gegenüber und auf beide bezogen stehen die zwei sozialen Sakramente ordo und Ehe: Ordo einerseits von der Taufe her kommend und andererseits auf die Eucharistie verweisend; die Ehe vor allem die Verbindung des Schöpfungsglaubens mit dem christologischen Glauben verbürgend.“[3259]

Auf dieser Grundlage sieht der Text die Möglichkeit eines konfessionellen Dialogs, vor allem mit Blick auf die Lehre Melanchthons, die er wie folgt skizziert, wobei er sich auf dessen Apologie der Confessio Augustina bezieht:

> „Punkt 13 dieser Apologie besagt: Im eigentlichen Sinn sind Sakramente: Taufe, Herrenmahl und Absolution (Buße); damit sindschon [sic!] drei gesetzt, und es scheint die rigorose Definition Luthers in der Captivitas fallengelassen. Dazu kommen noch: Confirmatio und unctio sind von den Vätern rezipierte heilige Handlungen. Dann ein bemerkenswerter Satz: Wenn der Ordo vom Dienst des Wortes her aufgefaßt wird, dann wird es uns nicht sehr beschweren, auch den Ordo ein Sakrament zu nennen. Und schließlich die Ehe: Der eheliche Stand ist nicht erst eingesetzt im NT, sondern bald, als das menschliche Geschlecht erst geschaffen ist. Dann fährt er aber weiter: Wenn wir dies ein Sakrament nennen würden, dann müßten wir auch den Magistrat ein Sakrament nennen.“[3260]

Gerade der letzte Punkt wird dann auch besonders kritisiert. Generell aber sagt das Skript „[d]ies“ sei „zwar nicht gerade die Position von Trient“, aber dennoch werde „hier vom reformatorischen Ausgangspunkt her wieder neu die Tradition vernommen und integriert.“[3261] Hier sieht das Skript nun die prinzipielle Ermöglichung gemeinsamer Positionen:

> „Konkret gesagt: Eine Hoffnung für die Ökumene besteht nicht an den Bekenntnissen vorbei, sondern gerade jener geistige Prozeß, der hinter ihnen liegt, bietet die Möglichkeit, Einheit finden zu können.“[3262]

Abschließend hält das Skript fest, was in dieser Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre offen geblieben ist:

> „Damit schließt die allgemeine Sakramentenlehre, obgleich viele klassische Fragen nicht behandelt wurden: Spender, Empfänger, Intention. Das muß bei jedem Sakrament konkret behandelt werden; ebenso verhält es sich mit dem sakramentalen Charakter, also mit der Unverlierbarkeit gewisser Sakramente. Schließlich wurde auch nicht behandelt die Wirkweise, wo angesprochen werden muß, daß bei einem Sakrament drei ganz verschiedene Kausalitäten ineinander gehen können: die natürlichen Dinge (Brot, Wein …), die geistige Kausalität der sittlichen Entscheidungen und Akte des Menschen und die göttliche Kausalität der Gnade.“[3263]

[3259] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 54.

[3260] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

[3261] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

[3262] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

[3263] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

Behandelt werden hingegen nun zum Abschluß der allgemeinen Sakramentenlehre die Sakramentalien, die laut Skript einmal das ganze christliche Leben geprägt hätten und heute ein Schattendasein führten.[3264] Dazu führt es den Leser nochmals an den Ursprung des Sakramentenbegriffes:

> „Wir hatten ja gesehen, daß zunächst sacramentum den verborgenen Gehalt der Schrift, nämlich Christus meint und dann von daher alles, was in der Schrift auf Christus verweist, sacramentum ist. Es bedeutet also Schriftgeheimnis, christologische Transparenz der Schrift, aber bezogen auf die Schöpfungsrealitäten, die Christus in der Heilsgeschichte transparent machen; insofern bezieht das Wort den Bereich des Gottesdienstes ein. Und wir hatten gesehen, wie schon die Väter unterschieden zwischen sacramentum im eigentlichen Sinn und im weiteren Sinn, daß nämlich der Kosmos sakramental sei.“[3265]

Durch die scholastische Begrenzung auf die Siebenzahl werde das, was nun aus dem Begriff des Sakraments herausgefallen sei, als Sakramentale bezeichnet. Die sei ein Begriff,

> „der allerdings nicht das Ganze dessen aufnimmt, was bei den Vätern unter Sakrament fiel, sondern sogar die Ursprungsdimension wegläßt, nämlich den Verweiszusammenhang der Schriftworte und der in der Schrift berichteten Ereignisse auf as Zentrum der Heilsgeschichte (Tod und Auferstehung). Dies wird nun nicht mehr benannt.“[3266]

Demzufolge sei hier eine Verarmung des Begriffes feststellbar. Sakramentalien bedeuteten

> „die vielen materiellen Zeichen, mit denen der Ritus des Sakramentes über den Ritus des Sakramentes hinaus die Welt des Glaubens sich dem täglichen Leben einprägt.“[3267]

Im folgenden antwortet das Skript auf den Vorwurf, die Sakramentalien seien ein Einbruch des Heidnischen in das Christliche und die Heiligen nähmen den Platz ein, den im Heidentum die Götter eingenommen hatten. Das Skript konzediert zunächst, daß dieser Vorwurf in der gelebten Religiosität zuweilen durchaus richtig sei. Dann aber widerlegt er ihn auf einer prinzipiellen Ebene und verweist auf den Aquinaten:

> „Man kann sich hier erinnern an das, was Thomas[3268] über die Sakramente schreibt: Einer ihrer Gründe sei, daß es für den Menschen zu schwer sei, sich ständig in der Sphäre des nur Geistigen zu bewegen. Er brauche die Verkörperung des Geistigen. Eine bloß geistige Realität sei nicht durchführbar. Die Sakramente seien auch dazu da, damit wir frei werden von abergläubischen Übungen und Handlungen. Sie sind gleichsam der Exorzismus, der das, was dem Menschen nötig ist, aufnimmt und ihn damit vor dem Heidentum schützt, da er es exorziert. Ich kann mich gar nicht dadurch schützen, daß ich mich ins rein Geistige zurückziehe und alles, was ehedem heidnisch war, weglasse, sondern ich kann das Heidentum nur überwinden, indem ich es exorziert aufnehme.

3264 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

3265 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

3266 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 56.

3267 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 56.

3268 Das Skript bezieht sich hier, allerdings ohne die Referenzstelle anzugeben auf: STh III 61 1.

> Und das ist zweifellos erst recht bei den Sakramentalien der Fall, da die Sinnlichkeit des Religiösen, die der Mensch braucht, nur dann davor geschützt werddn [sic!] kann, heidnisch zu werden, wenn sie bewußt exorziert und in [sic!] Positive gewendet wird. Wer den Aberglauben nicht will, darf nicht im Purismus seine Vernunft suchen; sonst gibt er ihm erst recht die Bahn frei, sondern er muß dem Glauben die Sichtbarkeit geben. Wer das Heidnische nicht will, muß es ins Christliche einverwandeln und es umprägen.“[3269]

Nochmals konzediert das Skript eine prinzipielle Gefahr, um dann eine regelrechte Apologie der Sakramentalien gewissermaßen aus dem Leben heraus zu bieten, die hier festgehalten werden soll:

> „Die Sakramentalien müssen nur immer wieder auf das Sakrament bezogen werden, dann können sie der Welt etwas von der Transparenz auf das Ewige hin geben.
>
> Das ist in der christlichen Welt wirklich gelungen: Wie schön ist eine Welt, in der es Feldkreuze gibt, die zum Verweilen einladen, in der sich Türme erheben. Das ist eben nicht einfach heidnisch, sondern es gibt der Welt Transparenz auf das Ewige hin und zeigt, daß in ihr nicht bloß die Zeichen der menschlichen Leistung da sind, daß in der Welt der Mensch nicht nur sich selbst begegnet, sondern es bewirkt, daß er die Welt vom Schöpfer her denkt, daß er sieht: hier ist nicht nur stumme Natur, daß er sie empfängt aus der Begegnung mit Gott, die in ihr geschehen ist. Von da aus kann man auch sagen: Wie schön ist ein Land, durch das Wallfahrten hinziehen, in dem es Prozessionen gibt, in dem nicht nur mit Autos herumgerast wird, das Zweckmäßige getan und das Geschäft gemacht wird, sondern in dem die Freiheit des Menschen sich vollzieht und zwar gerade dadurch, daß seine Straßen einmal nicht dem Geschäft dienen, sondern der Anbetung, dem Herrn, und der Mensch darin frei wird von sich selbst und einen Hauch von Freiheit und Schönheit empfängt. In diesem Sinn ist Fronleichnam im höchsten Sinn Gottes Tag und Tag des Menschen, wo einmal seine Straßen, seine Welt wirklich Menschlichkeit atmen, weil sie freigestellt sind von dem Betrieb des Brauchbaren und Nutzhaften. Insofern machen die Sakramente die Schöpfung sprechen.
>
> Dieses unpuritanische Christentum entspricht dem Evangelium, das die Botschaft von der Erlösung auf die Freiheit der Kinder Gottes ist. Wer solches Sich-Ausdrücken des Glaubens verweigert und puritanisch die Welt in Nur-Profanität stehen lassen will, der nimmt der Schöpfung ihre Sprache; und indem er das tut, macht er sie zum Exerzierfeld der Dämonen; er macht sie auf eine viel gründlichere und gefährlichere Weise heidnisch als das vorchristliche Heidentum je sein konnte. Man braucht ja nur einmal in Gedanken durchzuexerzieren, wie unsere Städte, unser Land, die Welt aussehen würde, wenn wir alle Zeichen des Heiligen, Kirchtürme und alles, was der Glaube der Welt eingezeichnet hat, aus ihr wegnehmen würde [sic!]. Welche Öde entstünde da!“[3270]

Der Text endet hier nicht in seiner großangelegten Apologie der Sakramentalien. Im folgenden geht es im Skript nach dieser generellen Betonung des Glaubens als einer sichtbaren Wirklichkeit um die Konkretisierung des Glaubens in den Alltag hinein mittels der Sakramentalien, wie etwa der Konkretisierung der Taufwirklichkeit und des Glaubens durch die Bekreuzigung mit Weihwasser.[3271]

Dabei betont der Text die Wechselwirkung zwischen geistiger und materieller Wirklichkeit:

> „Man muß ja dabei bedenken, daß keineswegs nur der Geist die Sinne prägt, sondern daß auch umgekehrt die Sinne den Geist prägen. … Das Sprichwort: Kleider machen Leute, ist Ausdruck einer solchen Erfahrung.

[3269] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 56f.

[3270] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 57f.

[3271] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 58.

> Eine geistige Haltung, die sich nicht mehr ins Außen hinein auswirken darf, (wenn man etwa sagt: Es ist gleichgültig, wie ich mich ausdrücke; ich meines es so und so) versickert. Eine geistige Realität, die wirklich da ist, muß auch ihre Prägekraft bewähren, damit sie ihrerseits rückwirken kann. Wenn ihr die Möglichkeit des Ausdrucks genommen wird, dann entfleiht sozusagen auch der Eindruck. Ein Innen, das nicht von der Prägekraft des Alltags getragen wird, verliert sich. Das ist im aufgeklärten Christentum der letzten Jahre zusehr vergessen worden. Der Mensch braucht die Stütze, daß sich die vollständige Einheit von Innen und Außen bewährt. Die Durchprägung des Alltags mit der Gebärde des Glaubens ist ein unerläßliches Stück christlicher Pädagogie. Deswegen hat es auch schon die frühe Kirche vollzogen und Wert darauf gelegt, daß der Tag mit der Bezeichnung mit dem Kreuz beginnt.“[3272]

Selbstverständlich müsse dies alles vor einer reinen Veräußerlichung bewahrt und „wie alles Lebendige … wieder zurückgeschnitten, gebunden, begossen und gerodet werden.“[3273]

In diesem Kontext wendet sich das Skript gegen ein falsches Geschichtsbild „seit der Aufklärung“, wobei „Geschichte sozusagen ein dahinfließender Brei ist, wo alles Gewesene dableibt und immer noch etwas dazukommt“ und woraus sich die Auffassung gebildet habe, „was jetzt schlecht ist, ist immer schlecht gewesen. Was jetzt besser wird, wird erst jetzt besser.“[3274] Die sei naiv, denn:

> „Je neu muß darum gekämpft werden, das Leben menschlicher und freier zu machen. Das heißt aber nicht, daß es bis jetzt völlig unmenschlich war, und was jetzt kommt, sind die ersten schüchternen Zeichen der Freiheit in einer endlos verkehrten Geschichte. … Jeder Mensch und jede Generation ist ein neuer Beginn. Das erweist sich gerade auch hier: Einerseits bedarf das Innen dauernd der Äußerung, andererseits muß aus [sic!, gemeint: auch, Anm. S.C.] die Äußerung stets nach innen weisen.“[3275]

Für den Glauben sei es wichtig gewesen, sich so in den äußeren Alltag hinein zu entfalten. Er sei dadurch „den Menschen Heimat des Herzens geworden … und Sprache der Schöpfung.“[3276]

Nochmals faßt das Skript sehr dicht zusammen, was die Sakramentalien für die Theologie und das Leben der Kirche bedeuten:

> „In den Sakramentalien treten … Schöpfungs- und Erlösungsglaube, Ekklesiologie und Schöpfungstheologie konkret ineinander. Sie konkretisieren die Vermittlung zwischen dem leibhaftig Menschlichen und dem tiefsten Anspruch des Christlichen. Darum gehören sie unerläßlich zum sakramentalen Bereich. In diesem Sinn haben die Sakramentalien die Funktion der Heimholung des Heidnischen, eine exorzistische Funktion. Sie stehen an der Grenze der Theologie der Religionen und sind auch immer wieder die Brücke dorthin. Das bedeutet ihre Gefährdung und zugleich ihre Notwendigkeit.“[3277]

[3272] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 58.

[3273] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 58f.

[3274] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 59.

[3275] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 59.

[3276] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 59.

[3277] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 59f.

Mit Blick auf die Unvollständigkeit der Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre folgen an dieser Stelle noch Literaturangaben:

> „Zu einer Theologie des Sakramentes gehören eigentlich noch folgende Gebiete, für die aber nur die geeignete Literatur angegeben werden soll:
> Theologie des Wortes:
> Leo Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966
> Otto Semmelroth, Wirkendes Wort, Frankfurt 1962
> Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung
> Theologie des Gebetes:
> Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung
> O. H. Pesch, Sprechender Glaube[3278]
> F. Ullrich, Gebet als geschöpflicher Grundakt, Einsiedeln 1973
> M. Debrel. [sic![3279]] Gebet in einem weltlichen Leben, Einsiedeln 1974
> Theologie der Liturgie:
> C. Vagaggini, Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959
> Theologie des Schönen:
> Dazu gehört: Kirchenbau, kirchliche Kunst (Bild, Musik)
> Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung
> P. Evdokimov, L'art de l'Ikone, 1970“[3280]

Die Vorlesung hat einen zweiten Teil, in dem das Tauf- und das Firmsakrament behandelt werden. Der Aufbau und die inhaltliche Entwicklung ist dabei vollständig anders als beim scholastischen Freisinger Skript von 1956/57. In diesem hatten wir ja von der Behandlung des Taufsakramentes noch jenen Passus in unsere Untersuchung mit einbezogen, wo es um das allgemeine Priestertum ging. Ein solcher Punkt findet sich nicht im Skript von 1974/75 und somit beschränken wir uns hier auf die allgemeine Sakramentenlehre, ohne die Darstellung der Taufe zu berücksichtigen.

b Würdigung des Textes

Durch das ausdrückliche Zeugnis des Skribenten steht fest, daß es sich bei diesem Text um eine zwar nicht autorisierte, aber sehr wohl authentische Fassung der Vorlesung von Joseph Ratzinger handelt. Das Skript wurde während der Vorlesung vom Skribenten stenographiert, wobei es zu einigen Kürzungen kam. Ratzinger habe damals als Grundlage ein Schulheft auf das Pult gelegt, in dem sich ebenso stenographierte Notizen befanden, anhand derer er

---

[3278] Vollständiger Titel: Otto Hermann Pesch, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz 1970.

[3279] Korrekter Name der Autorin: Madeleine Delbrêl (1904-1964).

[3280] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 60.

die Vorlesung selbst während des Vortrags entwickelte. So erklärten sich mit Blick auf die Formulierung auch die vielen Schachtelsätze.[3281]

Im Rahmen der uns zugänglichen Mitschriften von Lehrveranstaltungen Joseph Ratzingers ist der vorliegende Text nach der Vorlesung in Freising von 1956/57 erst der zweite zur allgemeinen Sakramentenlehre.[3282] Unschwer zu erkennen, daß sich die Regensburger Vorlesung von 1974/75 nicht mehr mit der Freisinger vergleichen läßt, zu sehr hat sich ihr Charakter von einer scholastischen Darstellung des Lehrstoffes wegentwickelt, ohne sich jedoch gegen diese zu stellen. Darauf wird später nochmals kurz zurückzukommen sein.

Auch gibt es außer dieser formalen Frage keine inhaltlich gemeinsamen Schwerpunkte beider Veranstaltungen. Die Freisinger Vorlesung war insgesamt noch sehr von der Fachdebatte um die Mysterientheologie Odo Casels bestimmt und neigte zur durch Gottlieb Söhngen modifizierten Fassung dieses theologischen Entwurfs.[3283]

Die Sakramente selbst werden ganz von der Lehre des Corpus Christi Mysticum her verstanden als dessen Lebensvollzüge.[3284]

Die Trennung zwischen Altem und Neuem Testament wird mit Blick auf Paulus schärfer betont, Typologie eher als Graben verstanden, denn als Brücke, wobei durchaus auch auf spätere entgegengesetzte Entwicklungen bei den Vätern verwiesen wird.[3285]

Gleich ist beiden Skripten allerdings der Einstieg in die Thematik über die theologische, von Gegensätzen bestimmte Situation des frühen 20. Jahrhunderts.[3286]

Inhaltlich ist zunächst zu bemerken, daß die Vorlesung von 1974/75 bei der Entwicklung des grundlegenden Status quaestionis zum Sinn und Wesen der Sakramente Ähnlichkeiten

---

3281 Vgl. Gespräch mit Pfarrer Johann Bauer in Mindelstetten am 14. Januar 2014.

3282 Eine andere Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre als solcher wird auch nirgends aufgeführt. Bezeugt ist lediglich eine einzige weitere Vorlesung in diesem Kontext, von der uns aber keine Mitschrift zugänglich war. Diese Vorlesung wurde im SS 1973 in Regensburg gehalten und trägt den Titel: „Christus-Kirche-Sakramente“. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 406.

3283 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 21-29.

3284 Vgl. etwa schon die Einleitung: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

3285 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 39f.

3286 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1. und Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2-5.

mit Joseph Ratzingers Schrift „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“[3287] aus dem Jahr 1966 aufweist. Ähnlich ist die eben bereits erwähnte Herausarbeitung des Paradoxons der Zeit, die einerseits von einer Wiederentdeckung des Sakramentalen, andererseits von der Krise des Sakramentenbegriffs geprägt sei.[3288] Ähnlich ist sodann der Blick in die Religionsgeschichte, über den beide Texte gewissermaßen die Sinnhaftigkeit des Sakramentalen schöpfungstheologisch aufweisen wollen. Hier gibt es dann auch zum Teil wörtliche Übereinstimmungen, die darauf deuten, daß der ältere Text zumindest teilweise die Vorlage zum diesem ersten grundlegenden Abschnitt der Vorlesung war. Ein kleines Beispiel mag dies belegen. Es könnten mehrere angeführt werden:

Die sakramentale Begründung (1966)	Skript H. Bauer Vorlesung 1974/75
„Was zunächst die Menschheitsgeschichte insgesamt angeht, so wird man feststellen können, dass es in ihr so etwas wie Ursakramente gibt, die mit einer Art innerer Notwendigkeit überall da auftauchen, wo Menschen zusammenleben, und die in mancherlei Verwandlung selbst bis in die entsakramentalisierte technische Welt selbst hineinreichen. Man könnte sie Schöpfungssakramente nennen, die an den Knotenpunkten menschlicher Existenz entstehen und ebenso sehr ein Bild vom Wesen des Menschen wie von der Art seiner Gottesbeziehung erkennen lassen. Solche Knotenpunkte sind Geburt und Tod, die Mahlzeit und die geschlechtliche Gemeinschaft. Es handelt sich, wie man sieht, um Realitäten, die nicht eigentlich aus dem geistigen Sein des Menschen, sondern aus seiner biologischen Natur hervorkommen, die Knotenpunkte seines biologischen Daseins, das in Nahrungsaufnahme und geschlechtlicher Gemeinschaft sich selbst beständig realisiert und erneuert, in Geburt und Tod aber geheimnisvoll seine Grenze, sein Rühren an das Unverfügbare, Größere und Andere erfährt, aus dem es immerwährend aufsteigt, das es aber auch immerfort wieder zu verschlingen scheint. Diese biologischen Gegebenheiten, die eigentlichen Aktualisierungen des Lebensstromes, an dem der Mensch teil hat, empfangen freilich im Menschen als einem das Biologische übersteigende Wesen eine neue Dimension, sie werden – mit Schleiermacher zu reden – zu den Ritzen, durch die hindurch das Ewige in die Gleichmäßigkeit des menschlichen Alltags blickt.“[3289]	„Mysterien versteht man bestenfalls oder feiert sie. In ihnen begegnet der Mensch der Überschneidung von Welt und Überwelt und tritt in sie ein. Solche Gegebenheiten könnte man Schöpfungssakramente nennen. Sie entstehen an den Knotenpunkten menschlicher Existenz und stammen zunächst nicht aus dem geistigen Sein des Menschen, sondern aus seiner biologischen Natur. Sie empfangen freilich im Menschen eine das Biologische übersteigende Dimension und werden (um mit Schleiermacher zu reden) zu den Ritzen, durch die hindurch das Ewige in die Gleichmäßigkeit des Alltags blickt. Neben dem Tod (und der Geburt) gibt es einen gewöhnlich scheinenden Knotenpunkt menschlicher Existenz: Das Mahl. … Ein drittes: die geschlechtliche Gemeinschaft ...“[3290]

[3287] In diesem Abschnitt wird sich auf diese Schrift bezogen, wenn ohne nähere Bestimmung von vorausgehendem Beitrag die Rede ist.

[3288] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2-5 und Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in JRGS 11, 197-214, hier: 197f.

[3289] Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in JRGS 11, 197-214, hier: 200f.

[3290] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 6.

Die Grundaussage bei beiden Texten ist im wesentlichen gleich. Durch die Identität einzelner wörtlicher Formulierungen gewinnen wir auch wiederum ein sachbezogenes Kriterium, um von der Vorlesung als einem authentischen Ratzinger-Text sprechen zu können.

Interessanterweise wählt der Text der Vorlesung den Einstieg über die Erfahrung des Mysteriums, erwähnt aber mit keinem einzigen Wort Odo Casel, der in „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“ stark hervorgehoben worden war.[3291] Später wird dann bei der Herleitung des Begriffs „Mysterium“ auf Casel verwiesen,[3292] wobei aber diese Herleitung im Gegensatz zu Casel inhaltlich sehr von der Heiligen Schrift bestimmt ist.

Die Begründung der religionsgeschichtlichen Erfassung des Sakramentenbegriffes ist in der Vorlesung ausdrücklicher als im vorausgehenden Beitrag. Ausgangspunkt ist hier die Theologie Karl Barths, die von der Anthropologie wegführe, Glaube strikt gegen Religion konzipiere und „zu einem göttlichen Paradox“ werde, „das keine Anthropologie mehr hat.“[3293] Demgegenüber müßten aber gemäß der Vorlesung auch die Sakramente des Christentums „zutiefst menschlich angelegt sein, da Christus durch sie den Menschen finden will.“[3294]

Beiden Texten ist der religionsgeschichtliche Befund von Sakramenten an den Knotenpunkten menschlicher Existenz gemeinsam, also bei Geburt und Tod, beim Mahl und bei der geschlechtlichen Gemeinschaft. Dazu treten noch, ebenfalls in beiden Texten, ein religionsgeschichtliches Sakrament der Buße und Sakramente politischer Art.[3295] In bezug auf letztere hebt das Skript ergänzend hervor, daß sich hier im christlichen Bereich kein Sakrament ergeben hätte, weil dem Christentum sich die darin zeigende Partikularität fremd sei.[3296]

Bei der Herausarbeitung des wesentlichen Punktes, der das christliche Denken auch im Bezug auf den Sakramentenbegriff unterscheidet, lehnt sich das Skript ebenso nahe an die Vorlage des wenige Jahre zuvor gedruckten Beitrages an. Im Bereich der Sakramente anderer Religionen liege beiden Texten gemäß der eindeutige Schwerpunkt auf dem Kosmos. Das

3291 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 197.

3292 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17.

3293 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3294 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3295 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 7 und Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 203f.

3296 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8.

Neue des Christlichen benennt das Skript mit der Feststellung, die Geschichte sei „der Ort, von dem her Heil wird.“[3297] Es geht beim Unterscheidend-Christlichen also um die Geschichtlichkeit. Diese meint ein in einem präzisen Moment zu verortendes Heilshandelns Gottes an und mit konkreten Menschen.

Diese Geschichtlichkeit nun hängt sehr eng mit dem Symbol zusammen. Dabei ist von Bedeutung, daß es so etwas gibt wie „eine Einheit der Grundsymbole in der Menschheitsgeschichte“.[3298] Hinter dem christlichen Zugang steht eine symbolische, eine typologische Sicht der Dinge. Dies formuliert der wenige Jahre zuvor veröffentlichte Vergleichstext noch pointierter als die Vorlesungsmitschrift selbst:

> „Die sakramentale Idee der alten Kirche ist Ausdruck eines symbolistischen Weltverständnisses, das die irdische Realität der Dinge nicht im mindesten bestreitet, aber zugleich auf einen Gehalt verweist, der chemischer Analyse unzugänglich bleibt und doch nicht aufhört, wirklich zu sein, auf die Dimension des Ewigen, das inmitten des Zeitlichen schaubar und gegenwärtig ist.“[3299]

Dazu kommt ein spezifisches Verständnis der in der Heiligen Schrift bezeugten Geschichte Gottes mit dem Menschen. Dabei gilt: „Christus ordnet sich in die von Abraham kommende Geschichte ein. Damit wird es seine Geschichte. … Es entsteht eine Entsprechungsreihe, … ein Typos“[3300]. Und somit ist „[di]e typologische Lektüre der Bibel … der innere Ursprung des kirchlichen Sakramentsbegriffs.“[3301]

Die Symbole sind dabei eben nicht nur Hinweise zu kosmischen Ereignissen, sondern sie weisen auf das Handeln Gottes in der Geschichte, in das Jesus sich einfügt und zu seinem inneren Zielpunkt leitet. Dies ist möglich, weil es hier um das Entscheidende der Wirklichkeit des Todes geht. Erinnert sei daran, daß der Tod ja schon zuvor von jeher als einer der entscheidenden Knotenpunkte der menschlichen Existenz herausgestellt wurde. So wird nun etwa „das Todessymbol des Ertrinkens“ zur „symbolische[n] Entsprechung der Passion Christi“.[3302]

3297 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 8. Vgl. zur Geschichtlichkeit die ausführliche Darstellung in: Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 208f.

3298 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

3299 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 207.

3300 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

3301 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3302 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

Wenn wir also beide Texte an dieser Stelle konsequent zusammenlesen, dann ergibt sich auf den Punkt gebracht bislang folgende Gedankenlinie: Es gibt so etwas wie Ursakramente oder Schöpfungssakramente, und zwar jeweils an den Knotenpunkten menschlicher Existenz. Die dabei in der Religionsgeschichte festzustellende, gleichsam allein kosmische Sicht wird bei der christlichen Sicht nicht aufgehoben, aber durchbrochen durch die Heilsgeschichte. Der Tod Jesu ist einerseits zentraler menschlicher Knotenpunkt, andererseits aber und vor allem das eigentliche und zentrale geschichtliche Heilshandeln Gottes. Es bleibt also auch vom Kosmos her verstehbar. So heißt es etwa in der Vorlesung: „[T]rotz dieser Differenz des Christlichen kann das Ereignis die Sprache des Kosmos in sich aufnehmen und sich in ihr darstellen.“[3303] Wir finden hier jene Verbindung von kosmischem und geschichtlichem Weltbild, das in Ratzingers Habilitationsprojekt mit Blick auf Bonaventura gründlich erarbeitet worden war.[3304]

Mit seinem Handeln fügt sich Jesus in einen Geschichtszusammenhang ein. Er ist interpretierbar sowohl durch einen allgemeine symbolische Sicht der Dinge selbst als auch und vor allem durch eine typologische Lektüre der Heiligen Schrift, die die Voraussetzung des christlichen Sakramentenbegriffes darstellt. Dieser Punkt wird so pointiert nur in der Vorlesungsmitschrift ausgesagt.[3305] Die typologische Lesart des Alten Testamentes wird verstanden als „die Methode der christlichen Befreiung“[3306] vom Alten Testament und seinem Gesetz. Das Thema Freiheit ist in der gesamten Vorlesung sehr präsent und zeigt wohl auch die Sensibilität ihres Zeithintergrundes. Hauptsächlich beschreibt es die innere Zuordnung des Neuen zum Alten Testament. Beide stehen zueinander im Verhältnis von Hoffnung und Erfüllung. Insofern ist das Neue Testament Befreiung aus dem rein Menschlichen. Dies zeigt sich bei der ursprünglichen Worterklärung des opus operatum Christi:

> „Bei dieser Formel geht es um die Theologie der Geschichte in beiden Testamenten, um eine christliche Überschreitung des AT. Hier ist die christliche Freiheit im Spiel. Jetzt bin ich nicht mehr auf mich angewiesen.“[3307]

Auf die Typologie werden wir nochmals zurückkommen.

3303 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3304 Siehe die diesbezüglichen Ausführungen. Vgl. etwa die Thematik Christus als Mitte der Zeiten. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-659, hier: 580.

3305 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3306 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34.

3307 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 30.

Interessant ist noch, daß Ratzinger aus der „Verbindung von Kosmos und Geschichte die Grundform des christlichen Sakramentes, die die Einheit von Element und Wort, von Schöpfung und Erlösung darstellt“[3308] ableitet. Kosmos entspricht hier Element und Schöpfung, Geschichte dem Wort und der Erlösung. So werden die augustinischen Begriffe im Hinblick auf Schöpfung / Kosmos und Erlösung / Geschichte gedeutet. In der ersten Freisinger Vorlesung zur allgemeine Sakramentenlehre waren sie nur rein auf die Schöpfung gedeutet worden.[3309] Beides widerspricht sich freilich nicht. War früher der Ansatzpunkt der Hylemorphismus, so ist es nun der Zusammenhang von Kosmos (für das materielle Element) und Wort als Ausdruck der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit.

Doch die Vorlesung gibt noch mehr darüber zu erkennen, wie Ratzinger das ‚Wort‘ in den Zusammenhang mit der Heilstat Jesu bringt. Er behandelt dies im Zusammenhang mit der Frage der institutio der Sakramente. Diese sei als „das eine Ganze dessen“ zu fassen, „was Christus durch sein Wort, sein Leben und sein Erleiden des Wortes bis in den Tod hinunter und in der Auferstehung als Beantwortung des Ganzen hinterlassen hat.“[3310] Dabei erscheint der Tod als „Deckung des Wortes“[3311] und die Auferstehung als die Antwort auf diese Deckung. Damit hebt Ratzinger Wort und Handeln Jesu ab vom Sterben des Philosophen zur Bezeugung seines Wortes.[3312] In einer Predigt wenige Jahre später wird Ratzinger dies konkret auf den Zusammenhang von Abendmahlswort und Tod Jesu anwenden.[3313]

Das Skript folgt auch dem zuvor veröffentlichten Beitrag bei der Herausarbeitung der anthropologischen Problematik, wenn auch, wie wir sehen werden an einer anderen Stelle. Inhaltlicher Ausgangspunkt ist in „Die sakramentale Begründung“ die Feststellung einer

---

3308 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

3309 Vgl.: „Diese Zweiheit ist kein Zufall, Gott kennt keine Zufälligkeit, in dieser Zweiheit spiegelt sich der Wesensaufbau der Welt wieder. Diese Strukturform der Welt hat Gott auch in den Sakramenten bejaht, die Zweiheit von Ding und Wort [sc. der Sakramente, Anm. S.C.]) setzt diejenige von Materie und Form fort. Gott führt in den Sakramenten die gleiche Strukturform durch.
Freilich darf das dann nicht gepreßt werden, d.h. man muß sich bewußt bleiben, daß diese Sache mit Materie und Form eine Analogie ist. …
Der Gedanke scheint aber doch wichtig zu sein, daß Gott mit der Doppelstruktur der Sakramente wirklich auf die Doppelstruktur der Welt und des Menschen eingehen will, dem er mit diesen Zeichen dienen will. Das Sakrament ist einerseits das sinnenhaft Faßbare, andererseits das worthaft Geistige.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9.

3310 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3311 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3312 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3313 Vgl. Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche, in: JRGS 11, 305-358, hier: 308.

„sakramentsfremde[n] Einstellung der heutigen Durchschnittsmentalität“[3314], während in der Vorlesung der direkte Kontext der Nachkonzilszeit in den Focus gerät:

> „Im II. Vat. trägt die liturgische Bewegung einen Sieg davon. Merkwürdig ist, daß dadurch eine Krise der Liturgie und des Sakramentes eingeleitet wird.“[3315]

Diese Krise nun wird dann auch zurückgeführt in den größeren Kontext der Probleme anthropologischer Art, die sowohl der veröffentlichte Text[3316] als auch das Skript[3317] als eine Folge von Idealismus als auch von Materialismus sehen. Dabei konzentriert sich der veröffentlichte Text auf die Lehre von Johann Gottlieb Fichte, während das Skript eher kurz den Hintergrund des Idealismus skizziert. Es geht letztlich beiden Texten um die Herausarbeitung des Problems, das sich als Aporie durch die Dominanz des idealistischen Weltbildes stellt, nämlich wie die Sakramente als Materie auf den Geist wirken könnten. Das Skript formuliert dies im Anschluß an die cartesianische Unterscheidung von res extensa und res cogitans:

> „Für dieses Denken sind die Sakramente eine materielle Realität, die sich irgendwie auf den Geist bezieht. Das ist absurd. Denn mit Materie trifft man nicht den Geist.“[3318]

Der zuvor veröffentlichte Text hingegen konzentriert sich, allerdings mit der gleichen Stoßrichtung auf die Lehre Fichtes vom Menschen als

> „ein[es] autonome[n] Geist[es], der sich ganz aus eigener Entscheidung auferbaut und ganz das Produkt seiner eigenen Entschlüsse ist – nichts als Wille und Freiheit, die nichts Ungeistiges duldet“[3319].

Konkret wendet Ratzinger dies nun wie folgt auf die Sakramente an:

> „Wenn Bultmann sagt, Geist könne nicht durch Materielles genährt werden und damit das sakramentale Prinzip erledigt glaubt, ist letztlich noch immer dieselbe naive Vorstellung von der geistigen Autonomie des Menschen am Werk.“[3320]

3314 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 210.

3315 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 3.

3316 Vgl. Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 211f.

3317 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4f.

3318 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3319 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 211.

3320 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 211.

Er spricht in diesem Text auch ausdrücklicher von Idealismus und Materialismus als einer „Häresie“.[3321] Beide Texte nennen eine Verkürzung des Menschenbildes auf den „homo faber“.[3322]

In der Vorlesung sieht Ratzinger als Lösungsweg prinzipieller Art, daß „[d]ie Entdeckung der Leib-Geistigkeit des Menschen … durchdacht und anthropologisch voll angewandt“[3323] werden müsse. Der zuvor veröffentlichte Text betont in dieser Hinsicht das Paradoxon, daß diese antisakramentale und idealistisch fundierte Geisteshaltung immer noch dominiere in einer „Periode, die die Leibhaftigkeit des Menschen wieder entdeckt zu haben glaubt“.[3324]

Beide Texte affrontieren also diese Problematik anthropologischer Art, um sie zu lösen. Der veröffentlichte Text rekurriert dabei auf das Humanum und die Geschichtlichkeit und knüpft damit inhaltlich an das an, was zur Grundlage der christlichen Sakramente gesagt worden war:

> „Wer in die Kirche geht und ihre Sakramente feiert, tut es, wenn er das Ganze recht versteht, auch nicht, weil er meint, der geistige Gott bedürfe materieller Medien, um den Geist des Menschen zu berühren. Er tut es vielmehr, weil er weiß, dass er als Mensch nur auf menschliche Weise Gott begegnen kann; auf menschliche Weise heißt aber: in der Form der Mitmenschlichkeit, der Leibhaftigkeit, der Geschichtlichkeit.“[3325]

Im Skript der Vorlesung steht die Analyse der anthropologischen Probleme hingegen ganz am Anfang. Sie ist der Einstieg dazu, die anthropologischen Voraussetzungen des Sakramentes mit Blick in die Religionsgeschichte zu klären. Hier unterscheiden sich also beide Texte. In beiden Beiträgen steht am Anfang die Feststellung der paradoxen Zeitsituation, im zuvor veröffentlichten Beitrag folgt der Blick in die Menschheitsgeschichte, dann die Herausarbeitung des speziell Christlichen und schließlich die Frage nach den Sakramenten heute mit der Kennzeichnung der vom Idealismus geprägten Geisteshaltung und einer kurz skizzierten Lösung. Im Skript hingegen steht die Skizzierung dieser Geisteshaltung als grundlegendem anthropologischen Problem gleich nach der Feststellung der paradoxen Zeitsituation. Anschließend erfolgt quasi als Weg zur Lösung des anthropologischen Problems der Blick in die Menschheitsgeschichte und die Herausarbeitung des spezifisch Christlichen und die sich darin findende Betonung der Typologie. Stärker als im gedruckten

---

3321 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 212.

3322 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5 und Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 212.

3323 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 5.

3324 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 211.

3325 Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 213.

Text wird auch die Abhängigkeit des Sakramentes von der typologischen Schriftlesung her gezeigt. Inhaltlich hatten wir weiter oben ja diesbezüglich schon beide Texte gewissermaßen zusammengelesen, um vollends zu verstehen, worin die Methodologie dieser zugleich kosmischen wie auch geschichtlich-typologischen Begründung des christlichen Sakramentes besteht.

Die inhaltliche, wenngleich auch nicht immer strukturelle Übereinstimmung beider Texte endet hier. Das Skript fügt diesen Gedanken noch einige wesentliche Punkte hinzu und behandelt ausführlich, sowohl philosophisch als auch theologisch das Fest und zwar im Kontext des Symbols, das selbst wiederum im Zusammenhang der Typologie steht. Es erscheint dabei „als Aktualisierungsstätte des Symbols“.[3326]

Liturgie ist hier gleichermaßen „vollzogener Akt“ des Symbols wie auch „eine Feier, ein Fest“.[3327] Letzteres ist „eine Ermächtigung zur Freude“[3328], die sich der Mensch nicht selbst geben könne, die also folglich auf der „institutio divina“[3329] beruhe. Ratzinger modifiziert hier ausdrücklich die Festtheorie von Josef Pieper.[3330] Nach Pieper beruht das Fest auf einer letzten „Zustimmung zur Welt“[3331]. Ratzinger scheint nun beeinflußt durch die pessimistische Weltsicht der späten 1960er Jahre, wenn er sagt: „Also nicht einfach Zustimmung zur Welt, sondern Gewißheit der Erlösung aus der Gewißheit, daß die Macht, die dem Sein zugrunde liegt, am Ende das Sein rechtfertigt“.[3332] Dahinter steckt die Vorstellung, „daß die Welt und das menschliche Leben trotz ihrer Furchtbarkeit verwandlungsfähig sind.“[3333] Man kann hier zu Ratzingers Modifikation sagen, daß er einen anderen Seinsbegriff als Pieper verwendet, ohne jenen von Pieper wirklich zu leugnen. Ratzinger legt den Fokus auf die

---

3326 So der Name des entsprechenden Abschnitts. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12. (Im Original unterstrichen.)

3327 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3328 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3329 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3330 Pieper hat diese u.a. vorgetragen in: Josef Pieper, Muße und Kult, in: Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften, Berthold Wald (Hg.), „Josef Pieper. Werke in 8 Bänden, 6.“, Hamburg 1999, 1-44. Das Buch erschien erstmals in München 1948. Vgl. auch: Josef Pieper, Zustimmung zur Welt, in: Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften, Berthold Wald (Hg.), „Josef Pieper. Werke in 8 Bänden, 6.“, Hamburg 1999, 217-285. Das Skript gibt bei der Literatur (S. 12) das letztgenannte Werk an.

3331 Josef Pieper, Muße und Kult, in: Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften, Berthold Wald (Hg.), „Josef Pieper. Werke in 8 Bänden, 6.“, Hamburg 1999, 1-44, hier: 36f.

3332 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3333 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

konkret existierende Welt, während bei Pieper die klassische Lehre vom ens bonum im Hintergrund steht. Beides widerspricht sich nicht.

Gemäß der Vorlesung sind folgende Punkte dem Fest wesentlich: Es umfaßt das ganze menschliche Sein, also auch hier wiederum nicht nur die geistige Natur des Menschen.[3334] An dieser Stelle und auch an anderen zeigt sich, wie entschieden Ratzinger gegen eine übertriebene Vergeistigung der menschlichen Existenz Stellung bezieht.

Des weiteren ist das Fest öffentlich und bezogen auf „eine Gemeinschaft, die die institutio trägt und verbürgt“[3335] und somit der Beliebigkeit des Einzelnen entzogen.[3336] Interessant ist dabei an der Darstellung des Skriptes, daß im Hintergrund die Idee steht, daß sich zur liturgischen Feier die Catholica versammelt. Der Fokus liegt also ausdrücklich nicht auf der Beschränkung auf die Einzelgemeinde als solcher.[3337]

In diesem Zusammenhang muß auch festgehalten werden, daß die Vorlesung es gerade als ein Spezifikum Luthers ansieht, „den Kirchenbegriff in den Gemeindebegriff“[3338] zu absorbieren, was wiederum Konsequenzen für die Exegese hat, denn „[an] die Stelle der Einheit der typologischen Exegese tritt die hist. Rekonstruktion“, und auch notwendigerweise Konsequenzen für die Liturgie:

> „Dann kann natürlich der Gottesdienst der Gesamtkirche den Gottesdienst der Gemeinde nicht mehr tragen und ihm seine Realität verbürgen, sie kann den Zusammenhang der Heilsgeschichte vom Ursprung her nicht mehr herstellen.“[3339]

Dies alles führt uns zu einer weiteren Bemerkung über den Unterschied des Skriptes zum vorher veröffentlichten Vergleichstext. In der Vorlesung geht Ratzinger deutlich auf die nachkonziliare Liturgiekrise ein. Weit entfernt ist er dabei von der Forderung der Rückkehr zur alten Liturgie, die er hier noch als „Nostalgie nach den nicht-reformierten Riten“[3340] be-

---

3334 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3335 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13.

3336 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 13f.

3337 Sonst hätte folgende Gedankenreihe keinen Sinn: „Das Sakrament setzt die liturgische Feier voraus, bzw. es ist lit. Feier. Liturgie setzt die feiernde Gemeinde voraus und lebt von einer feiernden Gemeinschaft. Ins Christliche gewendet heißt das: Bedingung der Liturgie ist die Kirche; Bedingung der Kirche ist die Katholizität, d.h. die nicht selbstgemachte, sondern dem Eigenen vorangehende größere Gemeinschaft.“ Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

3338 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3339 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3340 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

zeichnet. Die Krise sei, so seine damalige Position, vielmehr nicht in den Riten zu verorten, sondern, wie oben schon gezeigt, eine Krise in bezug auf die anthropologischen Grundlagen der Liturgie.[3341] Allerdings ist die Kritik Ratzingers bereits sehr fundamental. Funktionalismus zeige sich im Kirchenbau und bei der Frage der gottesdienstlichen Gesänge. Er beschreibt schließlich einen Auflösungsprozeß der liturgischen Bewegung und verortet ihn in einer falschen Logik vordergründiger Verständlichkeit:

> „Man fängt an, die Liturgie zu übersetzen und erkennt nach einiger Zeit, daß damit noch nichts erreicht ist. Also muß die Sache selber unverständlich sein. Man braucht neue, verständliche Texte. Dann fragt man sich, warum man überhaupt zusammenkommt und erkennt: Der Akt muß aufgelichtet werden. Wenn dann am Ende alles Unverständliche beiseite gelassen ist, steht nur noch das Banale zur Verfügung, die soziale Verständlichkeit. Dann kommt die Frage: Was ist das Ganze überhaupt noch?“[3342]

Ratzinger kommt in seiner Vorlesung auch auf den „Geist des Konzils“ zu sprechen, und zwar exemplarisch im Zusammenhang mit Rahners These von der Sakramentalität der Kirche. Der „Geist des Konzils“ sei gekennzeichnet durch zwei Akte der Befreiung. Den ersten sieht Ratzinger als gerechtfertigt an. Es handelt sich um „ein[en] wissenschaftstheoretische[n] Befreiungseffekt im Verhältnis von Dogmatik und Exegese“,[3343] der die Ebene der dicta probantia und damit eine „Sonderexegese“ verläßt, „die von den Fachexegeten bestritten wird.“[3344] Den zweiten Befreiungsakt hinter dem „Geist des Konzils“ sieht Ratzinger kritisch. Er ist ein „ekklesiologischer … von zwiespältiger Bedeutung.“[3345] An den konkreten Thesen Rahners macht Ratzinger exemplarisch „de[n] Optimismus des Konzils wie auch die verworrene Nachgeschichte“[3346] fest. Auch wenn er an diesem Beispiel für den „Geist des Konzils“ Prinzipielles behaupten will, so kommt er in der Erklärung in bezug auf den kritischen zweiten Punkt nicht vom konkreten Beispiel los, sodaß eine prinzipielle Anwendung seiner Aussage schwierig zu fassen bleibt. Man könnte sie nur derart versuchen, daß sich der theologische Ansatz in seiner Dynamik gänzlich selbst aufzulösen scheint und darin die Gefahr besteht. So heißt es etwa: „In diesem Augenblick kann einem schwindelig

---

3341 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3342 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3343 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

3344 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

3345 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 48.

3346 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 49.

werden. Wassoll [sic!] eine dermaßen vom NT emanzipierte Kirche ...? Diese Freiheit fängt an, sich selbst aufzuheben."[3347]

Festgehalten werden sollen im Kontext der Krise noch zwei inhaltliche Berührungspunkte des Skriptes mit einem freilich hier nicht genannten Brief Romano Guardinis aus dem Jahr 1964, also zehn Jahre vor der Vorlesung und im Anschluß an die Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Die erste Gemeinsamkeit mag noch recht oberflächlicher Art sein. Guardini schreibt, es sei „nicht zufällig, daß die jüngste Phase der liturgischen Bewegung ungefähr gleichzeitig mit dem Erwachen kirchlichen Sinnes eingesetzt hat." Und er ergänzt: „Gleichzeitig auch mit den pädagogischen Bewegungen, die ein richtigeres Bild vom Menschen zu Ehren brachten, als jenem Wesen, in welchem Leib und Geist, Äußeres und Inneres eine Einheit bilden."[3348] Beide Aussagen finden sich auch im Skript der Vorlesung Ratzingers, allerdings weitergehend reflektiert: Der Zusammenhang zwischen Erwachen an Kirchlichkeit und der liturgischen Bildung erscheint im Kontext der paradoxen Ausgangssituation der Bewegungen des 20. Jahrhunderts.[3349] Und die damit einhergehende Bemerkung über die Wiederentdeckung eines vollständigeren Menschenbildes erscheint im Skript nicht positiv, sondern im Kontext eines Problems, denn diese Wiederentdeckung der Leibhaftigkeit habe ja im Bereich des Sakramentenverständnisses noch keine Früchte gezeigt.[3350]

Der zweite Berührungspunkt scheint gewichtiger zu sein. In seinem Brief formuliert Romano Guardini einen berühmt gewordenen, fast resignierenden Fragenkomplex:

> „Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was »Liturgie« heißt, so sehr historisch gebunden – antik, oder mittelalterlich –, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich vielleicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten psychologisch-soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könnte?
>
> Es klingt hart, so zu sprechen. Es gibt aber nicht wenige, vielleicht aufs Ganze gesehen, sogar viele, die so denken. Man darf sie nicht einfach als »Abgestandene« wegstreichen, sondern muß fragen, wie man – wenn Liturgie wesentlich ist – ihnen nahekommen könnte."[3351]

3347 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 49.

3348 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und Liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 16.

3349 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 2.

3350 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4f. und deutlicher in: Joseph Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1966), in: JRGS 11, 197-214, hier: 211.

3351 Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und Liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17, hier: 15f.

Dieser Fragenkomplex findet eine Entsprechung in Ratzingers Analysen, wie wir sie aus dem Skript ersehen können. Er spricht von der „Krise des Zugangs des Menschen zum Gottesdienst überhaupt“[3352] aufgrund anthropologischer Weichenstellungen. Und er verweist auf eine Position, die nicht die seine ist, die aufgrund der Unfähigkeit des modernen Menschen zum Symbol die Abschaffung des Symbols in der Liturgie fordere.[3353] Mehr als die Evidenz dieser inhaltlichen Berührungspunkte kann jedoch nicht behauptet werden.

Die Frage der Symbolfähigkeit bzw. der Bedeutung des Symbols in der Liturgie hatten wir bereits in unserem Resümee angesprochen, ebenso das ganze Themenfeld der Typologie. An dieser Stelle soll noch ausdrücklich gesagt werden, daß Ratzinger in seiner Verbindung von Symbolfähigkeit, Anthropologie und Typologie eine Lösung vorschlägt, die jenseits der anthropologischen Ebene steht. Die anthropologische Ebene versucht er ja durchaus, wie wir gesehen hatten, mit seinem Blick auf die „Einheit der Grundsymbole in der Menschheitsgeschichte“[3354] anzugehen. Daraus folgt, diese sindso evident, daß man auf der Ebene der Anthropologie allein auch nicht weiter kommt, wenn sich hieraus noch kein Verständnis für die christlichen Sakramente ergeben sollte. Ratzinger stellt fest, daß diese Grundsymbole einem Prozeß der Reinigung in Christus unterliegen, indem sich Christus in die Heilsgeschichte einordnet. Gemeint ist also die bereits oben erwähnte Typologie. Die diesbezügliche Forderung Ratzingers läßt eigentlich auch die Tiefe seiner Problemanalyse erkennen. Es gehe „nicht primär“ um die „Wiederherstellung der Symbolfähigkeit des Menschen“, sondern um die „Wiederherstellung einer christologischen Leseweise des AT.“[3355]

Damit sagt er aber nicht mehr und nicht weniger, als daß die liturgischen Probleme nicht nur – wie eingangs bemerkt – auf der Ebene der Anthropologie liegen, sondern auf jener der Christologie. Die Schwere dieser Aussage wird erst voll erfaßt, wenn man berücksichtigt, welch große Rolle die geistige Schriftauslegung in Ratzingers Christologievorlesung bereits seit geraumer Zeit spielt.

Die christologische Bedeutung der Liturgie wird auch ersichtlich, wenn in bezug auf die nachweisbaren Stufen der christlichen Festbildung als letzte und entscheidende Stufe „die

---

3352 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3353 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

3354 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

3355 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

Wendung in das Christusgeschehen hinein“[3356] genannt wird. Hier wird schon das Motiv der Logisierung der Liturgie angesprochen, das in späteren Schriften Ratzingers noch eine große Rolle spielen wird. Folgende Details spielen hier im Skript eine Rolle: Als Mittel der Interpretation der christlichen Typologie erscheint das Schriftzitat „Der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3,17]. Daraus folgt eine wesentliche Aussage: „Darum ist die christliche Vergeistigung zugleich eine Inkarnierung. Sie vergeistigt in den Auferstandenen hinein.“[3357] Dies wird als „christlich[e] Aufklärung“[3358] bezeichnet. Die Liturgie wird gegenüber den vielen Zeremonialgesetzen des Alten Bundes „durchschaubar …, vernünftig, logoshaft.“[3359]

Interessant ist, daß die Vorlesung im Kontext der Logisierung und Inkarnierung auch die Kontroverse um den Bilderstreit in seinen verschiedenen historischen Stufen nennt: Antike, Reformation und auch jenen „der Gegenwart“[3360]. Auch damit wird unterstrichen, daß es sich bei den aktuellen liturgischen Problemen in Wahrheit um christologische handelt.[3361]

Mit der typologischen Lesart der Hl. Schrift und der Christologie hängt auch die Darstellung des Begriffes Mysterium zusammen, die im Skript einen breiten Raum einnimmt. Dort lesen wir in diesem Sinne etwa: „Der Begriff Mysterium gehört zur Frage nach der richtigen Auslegung der Bibel; er ist ein hermeneutischer Begriff.“[3362] Erst der Begriff Mysterium, „der in der Bibel verankert ist und nicht im Kult“[3363], ist der eigentliche Schlüssel der christologischen Typologie. Diese war bislang ja nur aufgewiesen über den Begriff der Geschichtlichkeit, daß Jesus sich in die Heilsgeschichte einfügt und diese dann von ihm her gelesen wird. Der Begriff Mysterium nun als nicht kultischer, sondern hermeneutischer Begriff nimmt in der Apokalyptik die Bedeutung „de[s] verborgene[n] Gehalts der Thora“[3364] an, das also, was eigentlich gemeint ist. Dieser verborgene Gehalt ist letztlich Christus. Für den neutestamentlichen Befund gilt: Dieses „Geheimnis hinter den Worten kann … nur als

[3356] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

[3357] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

[3358] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

[3359] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

[3360] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 15.

[3361] Die „inkarnatorische Tendenz“ des Wortes findet sich nochmals beschrieben in: Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 17.

[3362] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

[3363] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 20.

[3364] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 20.

Wirklichkeit gegeben werden“, denn „[e]r ist der eigentliche Inhalt dieser Worte“[3365]. Hier gibt es inhaltliche Berührungspunkte mit dem, was Ratzinger in all seinen von uns untersuchten Christologievorlesungen über das Verhältnis von Jesus und Thora gesagt hatte.

Letztlich geht es bei der Frage des Mysteriums um „Jesus von Nazareth“ und dies ist für das Skript ein Synonym für „Einheit“[3366]. Dies ist „die innere Dynamik, die in diesem Jesus steckt.“[3367]

Wiederum finden wir in diesem Kontext die Aussage, der Geist sei nicht in einer fernen Allegorie zu suchen, sondern „Jesus selbst ist der Geist“[3368]. Im Zusammenhang mit der Darstellung der Bedeutung von Mysterium wird nochmal die Methodologie deutlich, mit der Schöpfung und Erlösung, Altes Testament und dessen Vergeistigung in Christus als Schritt christlicher Befreiung beim Sakramentenbegriff in eins gesehen werden:

> „Die christologische Deutung der Bibel ist nämlich nicht ein Spiel mit Worten, sondern sie entbindet die Einsicht, daß eine Realität der Schöpfung, die im Wort der Bibel angesagt ist, ein Präsens dessen setzt, der der Grund der Bibel und der Schöpfung ist. Im Wort ist er da. Das Wort selbst enthält die Wirklichkeit. Darum trägt diese Wirklichkeit ihn in sich.
>
> Man kann feststellen, daß das christliche Sakrament nicht entstanden ist durch eine nachträgliche Übernahme der heidnischen Mysterien in ein ursprünglich sakramentsloses Wort hinein, sondern es resultiert unmittelbar aus dem Kerygma, weil das Kerygma die christologische Auslegung der Bibel und der Schöpfung ist.“[3369]

Mit der kurz zuvor beschriebenen Dynamik Jesu hängt noch ein anderer Punkt zusammen. Schon seit seiner Dissertation haben wir gesehen, daß Ratzinger den Opferbegriff im Sinne einer Übereignung an Gott faßt. Im vorliegenden Skript finden wir eine Variante dieses Gedankens, geht es hier nicht um die Übereignung an den Vater, sondern an Christus. Dies steht im Kontext der typologischen Lesart des Alten Testamentes und ist von diesem und dem sowieso festgestellten christologischen Schwerpunk der Vorlesung her zu verstehen:

> „Wenn wir nun das AT vergeistigt, d.h. christologisch lesen, so darf seine Musikalität und Bildlichkeit nicht zur reinen Allegorie werden, wie es bei den Vätern oft geschah. Vielmehr muß der Kosmos zum Lobgesang des Schöpfers werden. Die Welt muß sich auf die Auferstehung hinbewegen, sich in die eucharistia hineinstimmen. Das kann nur geschehen, wenn die Welt dem Gekreuzigten und Auferstandenen überantwortet wird, wenn sie durch die Krise der Verwandlung hindurchgeht.“[3370]

[3365] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 21.

[3366] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3367] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3368] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

[3369] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

[3370] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

Aber im Kontext der eben geschilderten Thematik von Mysterium und Einheit ist auch die Rede von dem Zeil, daß „alles einzelne Gott zugehörig wird“.[3371] Dies ist dann der klassische Gedanke, den wir bereits beim Opferbegriff Paschers fanden. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch der Gedanken der Recapitulatio der Schöpfung in Christus.[3372]

Bemerkt werden kann noch ein gewisser, zumindest indirekter Einfluß von Joseph Pascher. Bei der Beschreibung der Mysterienkulte wird der dramatische Charakter der Mysterien sehr betont. Dies ist hier freilich auf den außerchristlichen Bereich bezogen, es spielte aber, wie wir gesehen hatten, bei Paschers Sakramentenverständnis eine Schlüsselrolle und sei deswegen hier festgehalten. Ebenso erinnert die Deutung des Wassers der Taufe als „Todessymbol“[3373] an Paschers Dramatik.[3374]

Auffallend ist, wie die Vorlesung trotz des oben erwähnten gänzlich anderen Stils sowohl die scholastische Tradition als auch das Konzil von Trient verteidigt.[3375] Bei der Frage der Unverfügbarkeit der Liturgie werden das Tridentinum und das II. Vaticanum gewissermaßen in einem Atemzug genannt.[3376] Auch das Mittelalter selbst wird in Kontinuität zur vorausgehenden Tradition gesehen. Für den Sakramentsbegriff etwa wird festgehalten:

> „Man darf sagen, das Mittelalter hat die vorausliegenden Elemente der Überlieferung vereinigt und das faktisch Gegebene in seinem Zusammenhang erfaßt.“[3377]

Die Siebenzahl der Sakramente wird typologisch gedeutet. Damit sei es aber

> „gelungen..., mit dieser typologischen Zahl die tatsächliche kirchliche Wirklichkeit zu erfassen und in einer ihr eigenen u. angemessenen Weise darzustellen.“[3378]

Dies muß verstanden werden auf der oben dargelegten Bedeutung der Typologie selbst, die ja die christologische und kirchliche Art der Schriftauslegung ist so die Grundlage für den

---

3371 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

3372 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 23.

3373 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10 und 26.

3374 Vgl. Joseph Pascher, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951, 15.

3375 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 24 und 53.

3376 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 14.

3377 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32. Hier wird auch scholastische Begrifflichkeit verwendet und festgestellt: „Das entspricht dem partristischen Erbe.“ Ebd.

3378 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 31f.

Sakramentenbegriff bildet. Diese Schriftauslegung ist eindeutig christologisch rückgebunden:

> „Nicht die Väter mit ihrer typologischen Exegese unternehmen hier eine individuelle Befreiung, sondern Christus, der Sinn der Schrift, ist der Akt der Befreiung. Daher gehören die christlichen Sakramente in diese Grundthematik hinein. Sie drücken aus, daß die Vielfalt des atl. Kultes weggenommen ist. Das bedeutet: Als Sakramente der Freiheit nach dem Ende des Gesetzes sind sie durch Einfachheit und Einsichtigkeit gekennzeichnet.“[3379]

Interessant ist auch, wie das Skript die Positionen Luthers behandelt. Die Absorbierung des Kirchenbegriffs in die Gemeinde hinein mit den Konsequenzen für Exegese und Liturgie wurde bereits genannt. Hinzukommt, daß Luther das Thema Freiheit verlegt, und zwar weg von der Befreiung durch die typologische Lektüre des Alten Testaments hin zum Verständnis einer Befreiung von Kirchlichkeit und vom Gesetz.[3380] Dies ist für die Vorlesung auch offenbarungstheologisch von großem Interesse. Luthers Position richtet sich hier gegen die kirchliche. Diese möchte gemäß Skript „den Ursprung … durch die Kontinuität der Überlieferung hindurch bekommen“, während Luther „eine an der Überlieferung vorbeiziehende Direktheit des Umgangs mit dem Buch als einer selbständigen Gegenwart des Ursprungs“[3381] fordert. Gegen Luther angeführt und damit affirmiert werden also offenbarungstheologische Aussagen im Sinne der kirchlichen Kontinuität, die lebendig den Ursprung bewahrt und eröffnet, wobei institutio auf die receptio gerichtet ist.[3382] Bereits das Neue Testament sei ja „schon Ausdruck des verbum receptum“[3383] in der Kirche.

Die Vorlesung sieht letztlich mit aller Konsequenz, daß Luthers Hermeneutik des Christlichen „eine Dialektik des Wortes“ ist, „die dem Sakrament im bisherigen Sinn den Weg abschneidet“,[3384] woraus sich ein Christentum ergibt, das eben nicht mehr wesentlich sakramental strukturiert ist. Die Vorlesung spricht diesbezüglich deutlich von der Auflösung des Sakramentsbegriffes.[3385]

3379 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

3380 Vgl. z. B . Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34 und 35.

3381 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34.

3382 Vgl. etwa: Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

3383 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

3384 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 36.

3385 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 40.

Ekklesiologische Konsequenzen daraus werden hier nur angedeutet, wie der bereits erwähnte Gemeindebegriff. Hinzufügen können wir aus den bisherigen Vorlesungen Ratzingers noch, daß ein solches Christentum eigentlich der äußerste Gegensatz darstellen muß zu seiner eucharistischen Ekklesiologie, in der der Kirche selbst sakramentale Struktur zukommt.

Interessant ist, daß die Vorlesung den Stand der ökumenischen Frage deutlich negativer sieht als die Allgemeinheit damals und Ratzinger eine vorschnelle Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre ablehnt, weil die Bibelhermeneutik nicht geklärt sei.[3386] Andererseits aber sieht er eine Grundlage für das ökumenische Gespräch über die Sakramente in der Lehre Trients von der Stufung der Sakramente und in der Theologie der Apologia Melanchthons, die zwar nicht tridentinisch sei, in der aber „vom reformatorischen Ausgangspunkt her wieder neu die Tradition vernommen und integriert wird".[3387]

Zwei Bemerkungen in bezug auf die schon sehr präsente Frage der Schrifthermeneutik und der Exegese müssen noch an dieser Stelle festgehalten werden. Die Vorlesung stellt, wie wir gesehen haben, deutlich die Probleme prinzipieller Art des Schriftzugangs Luthers heraus. Aber nachdem die historisch-kritische Methode einmal gefunden ist, gibt es kein Zurück mehr hinter sie.[3388] Das bedeutet nicht, wie bei Luther, sie zum Konstruktionspunkt des Christlichen zu machen – nach wie vor fordert die Vorlesung ja nachdrücklich die christologische Typologie[3389] –, aber es bedeutet, dabei auch dem Anspruch der Historie und der Vernunft gerecht zu werden.[3390] Zweitens ist interessant, wie der Text darauf hinweist, daß auch die katholische Apologetik in die eigentlich protestantische Logik der dicta probantia geraten und in ihr gefangen war.[3391]

Schließlich taucht auch ein theologisches Motiv auf, das uns in Hinblick auf die Kulttheologie bereits in vielen anderen Skripten von Vorlesungen Joseph Ratzingers begegnet war. Hier erscheint es als Beispiel für die in der ganzen Vorlesung so grundlegende „christolo-

---

3386 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37.

3387 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

3388 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

3389 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 12.

3390 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 43.

3391 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 47.

gische Lesung des alten [sic!] Testaments“[3392] bei der Behandlung der Frage, wie der Sache nach das Sakrament aus dem Neuen Testament heraus zu begründen sei. Es handelt sich um die Übertragung der Tempeltheologie auf Jesus.[3393]

Dabei wird – für die Kulttheologie äußerst wichtig – betont, daß, wenn sich historisch auch der christliche Gottesdienst aus der Synagoge herleite, also eine „Formgemeinschaft mit der Synagoge“

habe, er dennoch „Sachentsprechung zum Tempel war.“[3394]In späteren Schriften Ratzingers wird genau dies wiederholt werden. So schreibt er etwa in „Der Geist der Liturgie“: „Eine tiefere Sicht muss erkennen, dass in die christliche Liturgie nicht nur die Synagoge, sondern auch der Tempel eingegangen ist.“[3395]

Schließlich wird in das Verständnis der Passion des Herrn „auch die Geste der heidnischen Kulte“ einbezogen.[3396]

Auffällig ist, welch verhältnismäßig breiten Raum in einer stark gekürzten Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre die Behandlung der Sakramentalien einnimmt. Dies mag dem Zeitkontext geschuldet sein, dem Ratzinger entgegensteuern will[3397] und dabei eine regelrechte Apologie der Sakramentalien entwirft. Dennoch verschließt er nicht die Augen vor deren Mißdeutung, die es faktisch auch gegeben habe und konzediert, daß die Sakramentalien immer auch gefährdet seien im Sinne einer „Rückkehr des Heidentums“.[3398] Doch mit vielen Argumenten untermauert er ihre Bedeutung im Leben der Kirche und des Christen. Für den Gesamtrahmen der Vorlesung ist dabei interessant, daß er die Sakramentalien als eine „Brücke“ zur „Theologie der Religionen“[3399] sieht. Dies knüpft inhaltlich an all das an, was über die Schöpfungs- bzw. Ursakramente in der Religionsgeschichte gesagt worden

---

3392 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

3393 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

3394 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 26.

3395 Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 60.

3396 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 27.

3397 Vgl. die Aussage, die Sakramentalien seien „heute … sehr in den Winkel geraten“. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 55.

3398 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 56.

3399 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 60.

war. Sakramentalien helfen in diesem Sinne, „die Welt vom Schöpfer her“[3400] zu denken. Für den Gesamtrahmen der Vorlesung ist auch von Bedeutung, daß hier der Begriff der Freiheit wieder auftaucht. Sakramentalien wie etwa Prozessionen seien Freistellungen vom „Betrieb des Brauchbaren und Nutzhaften.“[3401]

Die Sakramentalien werden von Thomas her begründet. Daß sich Begründung der Sakramentalien in der ganzen Darstellung nahe an jener der Sakramente bewegt,[3402] zeigt sich auch darin, daß dieser Text des Aquinaten eigentlich die Sichtbarkeit der Sakramente begründen will. Die angeführte Stelle aus der Summa Theologiae richtet sich gegen den Vorwurf der Magie. Thomas argumentiert hier, es sei zu hart für den leibgeistigen Menschen, wenn er sich körperlicher Akte ganz enthalten würde. Er würde dann nach dem Kult der Dämonen greifen.[3403] Ratzinger nimmt dies nun als Grundlage und ergänzt, daß in diesem Sinne die Sakramentalien den Menschen „vor dem Heidentum schützt, da er es exorziert.“[3404] Dieses „Exorzieren“ besteht eben in enger Anlehnung an die Sakramente im Rückbezug der kreatürlichen Wirklichkeit auf den Schöpfergott und der Sichtbarmachung des Glaubens. Unschwer erkennen kann man an den langen Ausführungen über Wegkreuze und Weihwasser die tiefe volksreligiöse Prägung, die Joseph Ratzinger in seiner Kindheit erfahren hat, die aber hier auf hohes spirituelles und theologisches Niveau geführt wird.

Als kleinere Bemerkung sei noch vermerkt, daß in der Vorlesung unter Initiationssakramenten nur Taufe und Firmung, nicht aber die Eucharistie verstanden wird.[3405]

3400 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 57.

3401 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 57.

3402 Es ist dabei eigentlich erstaunlich, daß Ratzinger nicht auf die diesbezüglich sehr schöne Formulierung der Liturgiekonstitution des II. Vaticanums verweist, die Sakramentalien seien „sacra … signa ... in aliquam Sacramentorum imitationem“ (SC 60).

3403 Vgl. STh III 61 1.

3404 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 56.

3405 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 54.

2.5.5 Regensburg WS 1976/77, Erlösungslehre[3406]

a) Darstellung des Textes

Im Verzeichnis von Pfnür wird diese Vorlesung als „Die Lehre von der Erlösung“ geführt.[3407]

Das Deckblatt vermerkt zur Entstehung der Mitschrift:

> „Die (handschriftliche) Mitschrift der Vorlesung wurde im Herbst 2015 von Josef Zöhrer in die vorliegende Form gebracht. Missverständliche Formulierungen im Manuskript wurden nur korrigiert, wenn sich der gemeinte Sinn leicht erschließen ließ. Ansonsten wurde weitgehend der Wortlaut der ursprünglichen Mitschrift beibehalten, auch wenn dort manche Gedankengänge unvollständig, nicht ganz verständlich oder möglicherweise fehlerhaft zu Papier gebracht waren.“[3408]

Ein Teil der Vorlesungsmitschrift ist eine Abschrift einer Tonbandaufzeichnung.[3409] Die vermerkten Daten der einzelnen Stunden beginnen mit dem 22. November 1976 und enden mit dem 31. Januar 1971, was aber nicht das Ende der Vorlesung bedeutet, da ihr letzter Teil identisch mit Ratzingers Buch „Die Tochter Zion“ ist und hier nicht eigens mitgeschrieben wurde.

Auch bei diesem Text beschränken wir uns auf das Thema und den Kontext unserer Untersuchung. Die Vorlesungsmitschrift beginnt mit einer Kontextualisierung der Erlösungslehre auf dem Hintergrund ihrer Infragestellung durch die Moderne. Das erste Kapitel widmet sich dann der biblischen Grundlegung von Erlösung.

I. Kapitel: Die biblischen Grundlagen der Erlösungslehre

§ 2 Die Wurzeln im AT

Der Text geht von der Unterscheidung Norbert Lohfinks von „institutionsverhafteter Soteriologie“ und „Schriftstellerischer [sic!] Soteriologie“ aus, um allerdings letztere insofern zu hinterfragen, als auch die hiermit gemeinten Texte „Konzentration der Überlieferung [sind]“.[3410] Damit wendet er sich letztlich gegen eine offenbarungstheologische Unterteilung

---

3406 Den Text verdanke ich Herrn Dr. Josef Zöhrer, der mir freundlicherweise ein Exemplar hat zukommen lassen.

3407 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), Vinzenz Pfnür (Redaktion), Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI, Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl, Augsburg 2009, 406.

3408 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, Deckblatt.

3409 Entsprechende Zitate werden als solche kenntlich gemacht.

3410 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 5.

des AT selbst. Als Lösung rekurriert er unter Bezugnahme auf Origines auf die christologische Relecture des Alten Testamentes:

> „Der Jude schließt das AT. Er liest es zurück auf sich selber und öffnet sich ins ganz Ausständige.
> Der Christ liest es aus dem Umganz mit ihm [Christus?] und nicht als ein antiquarisches Stück. Wenn der Zugang zum AT falsch ist, ist auch der Zugang zum NT falsch.“[3411]

Anschließend widmet sich die Vorlesung der Klärung des alttestamentarischen Prophetenbegriffes. Im folgenden fehlt eine Stunde. Der Text fährt fort mit:

2. Gebet und Erlösung

Ähnlich wie in der Christologievorlesung wenige Jahre zuvor[3412] kommt Ratzinger dem Zeugnis der Mitschrift gemäß auf Psalm 22 zu sprechen und gibt ihm in der christlichen Relecture eine eucharistische Sicht. Zunächst gehe es dem Beter um eine persönliche Klage, die sich aber weitet:

> „Im Beten antizipiert er die Erhörung und Antwort Gottes. Die Verkündigung des Beters, dass er erhört wurde, wird dann schließlich zu einem Stück Heil, weil die Welt erfährt, dass es in dieser Welt Danksagung (Eucharistie) gibt. Daher ist der Dank öffentlich.“[3413]

Im AT bleibe der Beter des Psalms unbestimmt. Er könne nur mit-gebetet werden. Die Klärung vollziehe sich dann erst in neutestamentlicher Sicht:

> „Das einzig Neue im Christentum gegenüber dem AT besteht nun darin: In den Passionsworten wird die Aussage ‚Ich will deinen Namen den Brüdern verkünden‘ real. Die Kirche der Heiden und das eucharistische Mahl werden jetzt zum realen Gehalt des Erhörungsorakels. Für den Christen *bleibt* der Psalm Antizipation. Nur: man kennt das Subjekt. Die Antizipation ist nicht nur Wunsch, sondern in der Auferstehung Jesu Realität. Die Antizipation ist Sakrament geworden, Sakrament, das das Danksagen als Auftrag trägt.“[3414]

3. Entfaltung des Stellvertretungsgedankens

Als Literaturangaben finden sich:

> „Ratzinger: Art. Stellvertretung im HthGB
> Josef Scharbert: Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern, in: BZ (1958), 190-213.“[3415]

[3411] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 5.

[3412] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 135.

[3413] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 6.

[3414] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 6.

[3415] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 6.

Der Text der Mitschrift skizziert die Zeit des babylonischen Exils in ihrer kultischen Bedeutung mit dem Verlust des Tempels: „Der Kult fällt als Heilsweg aus, der Bund ist zum Unheil geworden.“[3416]

Die Vorlesung verweist auf das religionsgeschichtliche Motiv der Ersatzhandlungen, an denen sich das Unheil manifestiert und auf Ähnlichkeiten zwischen der babylonischen Tammuz-Liturgie und Deuterojesaja. Psalm 22 stelle bereits eine „Entmythisierung dieser Kultschematik“[3417] dar. Auf diesem Hintergrund kommentiert er nun Jes 53:

> „Der Vorgang wird ganz aus der kultischen Spielwelt herausgenommen und in die Realität des Leidens des Volkes hineingestellt. Israel kann in den Worten des Spiels sein Geschick erfahren und durchleiden (Entpersönlichung; Entmythisierung) → Dadurch ist aber eine neue Problematik gegeben: Wenn kein Subjekt, kein Gott da ist, wird das Ganze problematisch.
>
> Erlösungsrealität: Es geht nicht mehr um Simulation und um Macht. Vielmehr Diakonie der Stellvertretung durch den Propheten, der über sich hinausgreift. Stellvertretung als wahre Vertretung der Welt. Solch reales Leid ist jetzt die Liturgie; es ist selbst die Hoffnung. Der Gottzugehörige ist der wirklich Leidende.“[3418]

Dieser Stellvertretungsgedanke sei bereits in Mose vorentworfen (Ex 22,23; Deut 3,22f), ebenso in Gen 28f.. Mit Blick auf letztgenannte Stelle bemerkt der Text:

> „Es gibt den Ersatz, aber nicht in der Weise des Zwangs gegenüber der Gottheit, sondern weil es eine verborgene Einheit des Geschicks gibt und weil der Beitrag jedes Einzelnen die Gewichte des Geschicks verschieben kann.“[3419]

Die kultlose Unheilszeit konnte Israel also überleben, „indem das Schema des heidnischen Kultes sich zu eigen machte“, wobei „[d]as Heil des Menschen … durch den Hiatus der Krisis hindurch [muss]“. Dies alles aber sei noch wegen der mangelnden „Vollmacht“ reine „Antizipation“. Diese Worte seien auf Christus hin zu lesen. „Er ist es, auf den hin diese Worte geschaffen sind, in dem sie Fleisch geworden sind.“[3420]

So versteht die Vorlesung die Prophetie „als Antizipation, die über sich hinausgreift und von Jesus aufgefüllt ist.“[3421]

[3416] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 7.

[3417] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 7.

[3418] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 7.

[3419] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 7. Als natürlichen Vergleich verweist der Text hier auf den Gesang eines Chores: „Es gibt keinen bloßen Individualismus und keinen bloßen Kollektivismus.“

[3420] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 7.

[3421] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

Die Vorlesung kommentiert abschließend:

> „Der Gedanke eines leidenden Messias hat sich im Judentum nie verwirklicht. Der Gedanke erschien als Ersatzgedanke, bis der Tempel wieder steht.
>
> Geblieben sind: 1. Die Notwendigkeit des Sühnegedankens, der sich dann in Selbstbespiegelung und Selbstquälerei verkleinerte.
>
> 2. Das Verständnis des Leidens – Bei Dan und 2 Makk zu einer Theologie des Martyriums vertieft.“[3422]

§ 3 Gestalten des Erlösungsgedankens im Neuen Testament[3423]

Als Literaturangaben finden wir:

> „Gerhard Delling: Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972.
>
> Hans Keßler: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1972 (bes. 227-329).
>
> Karl Kertelge [sic!] Der Tod Jesu, Deutung im NT (=QD), Freiburg 1976.“[3424]

In drei Vorbemerkungen führt der Text in die neutestamentliche Erlösungsfrage hinein. Dabei nennt er im ersten Punkt die klassische Sicht der „Sühne als Gabe an Gott“, wobei Jesus die Menschheit repräsentiere. Damit wird also die anabatische „[aufsteigende Linie]“[3425] beschrieben.

Dagegen richte sich die reformatorische Sicht:

> „Kreuz vom Gedanken der Rechtfertigung sola fide – sola gratia her verstanden: Das Kreuz als Tat Gottes, in der er selbst in Christus das Zorngericht an der sündigen Menschheit vollzieht, dadurch die übrige Menschheit sola gratia befreit und gerettet ist. Abstiegsschematik: Gott handelt durch Christus hindurch an dem Menschen. Christus ist Stellvertreter als Objekt des Gerichts → Stellvertretungsgedanke ins Antikultische gewendet.“[3426]

Als dritten einleitenden Punkt nennt der Text die zeitgenössische Sicht von Erlösung:

> „Befreiung und Emanzipation. Hier wird die herkömmliche Heilsbedeutung des Todes Jesu abgelehnt (Ende der paulinischen Theologie!). Den Tod Jesu als Heilsgeschehen auszulegen ist eine nachträgliche Mystifizierung, die das grausame Geschehen in Gold einrahmt. Dagegen steht der historische Jesus (Q), der in Opposition gegen die damalige Hierarchie mit Zöllnern und Sündern verkehrt [sic!] und die Herrschaftsstrukturen der Machthabenden in Frage stellte [sic!]. Nicht auf den Tod Jesu kommt es an, sondern auf unsere Stellung gegenüber dem lebenden Jesus und seinem Wollen. Von hier aus wird das Neue Testament neu gefasst.“[3427]

[3422] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

[3423] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

[3424] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

[3425] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

[3426] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

[3427] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8.

Ratzinger möchte die Frage mit Blick „auf die lebendige Quelle“ und das rechte „Verhältnis von Realität und Wort“[3428] klären.

2. Paulus als Tradent vorpaulinischer Überlieferungen

(Nach Keßler)

a) Das Fragment eines hellenistisch-judenchristlichen Hymnus (Röm 3, 24-25)

Bei der Behandlung dieses paulinischen Textes gibt das Manuskript zwei Punkte als „wichtig“ hervor. Mann kann davon ausgehen, daß es sich hier um eine Kommentierung des Professors handelt. Dabei finden wir eine zeitbedingte Nebenbemerkung, die einmal mehr seine Distanz zur damaligen Haltung einer „gemachten Liturgie“ aufweist. Der Abschnitt als Ganzes lautet:

> „a) Paulus ist kein Schriftsteller, der nach literarischer Originalität sucht, sondern er spricht und schreibt in der Form der Kirche. Die apostolische Aussage ist nicht private Konstruktion, sondern Reden in der Überlieferung der Kirche mit der vollen persönlichen Verantwortung des Auslegers.
>
> b) Der kirchliche Text ist nicht die Erfindung von Liturgiemachern. Er sagt das Neue ganz in der Sprache der abrahamitischen Gemeinschaft, steht aber dann doch quer zu anderen Überlieferungen, obwohl er die ganze Überlieferung in sich trägt. Der Text ist fast gleich wie Makk. Auch Anklänge zu Qumran; Kol 1,1,; 1 Joh 1,9; Ex 3,6f.“[3429]

Im Kontext der Vorlesung geht es ja um die Frage des Verhältnisses von Wort und Realität. Mit Blick auf die behandelte Stelle des Römerbriefes verleiht der Text dem Sterben Jesu Sinn:

> „Dass man vom Tode Jesu so reden kann: Das Unheimliche des Todes Jesu zeigt in dem Augenblick, in dem man mit dem Gekreuzigten die Worte Israels betet, dass das Unheimliche nicht unlogisch, sondern sinnerfüllt, logisch, ist. So wie das Wortlose des Todes Jesu durch die Worte der Schrift sich mit Sinn erfüllt, so füllt das Sterben Jesu die Worte mit Realität auf. In diesem Geschehen zeigt sich die Gerechtigkeit Gottes, die Recht setzt, Bund und Gemeinschaft gründet.“[3430]

[3428] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8. Für seine Hermeneutik sind folgende Aussagen interessant, mit denen er das Vorgehen gewisser Vertreter der Exegese als naiv bezeichnet: „Dabei müssen … zwei methodischen [sic!] Naivitäten vermieden werden:

a) Nur das rekonstruierbar Älteste sei die Wahrheit. Die Wahrheit beruht dann auf Archäologie. Natürlich ist der Anfang die unverzichtbare Grundlage. Aussagen müssen sich auf Realität beziehen. ‚Anfang‘ bezieht sich aber nicht nur auf ein Faktum, sondern auch auf den Sinn. Dem Anfang bleibt man nur treu, wenn man ihn entfaltet. Dazu braucht man mehr als akademische Logik. Hier ist vielmehr der ganze Mensch im Spiel. - Das Ganze wäre sowieso nichtig, wenn nicht dahinter eine Vollmacht – Jesu und der Kirche – steht.

b) Beweis von Unsicherem durch Unsicheres. Man muss die Grenzen der historischen Beweisführung erkennen. Beispiel: Die Quelle Q wird rekonstruiert. Dann wird gesagt, es hätte ein Christentum gegeben, das Tod und Auferstehung Jesu nicht gekannt hätte.“ Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 8f.

[3429] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 9.

[3430] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 9.

Die Vorlesung versucht nun, den Sinn dieses Todes anhand des Zitates aus dem Römerbrief zu klären und kommt dabei vor allem zu kulttheologisch relevanten Ergebnissen. Zunächst macht er den Tod als Teil „der Überlieferungen“ aus und kommentiert:

> „Was in den Kulten gemeint war, ist im Tode Jesu geschehen: Wiedereinrichtung der Bundesgemeinschaft; Bereinigung von Schuld; leben können; Gemeinschaft. Was der Kult in Form von Ersatzhandlungen vollzieht, ist hier real geschehen. Gerade das unkultischste Geschehen der Welt erweist sich als realer Kult.
>
> Bei Deuterojesaja erscheint das Leides als Kult in kultloser Zeit. Ebenfalls bei Daniel: In der Zeit, in der der Kult nicht geschehen kann, zählt das Leiden als Kultersatz. Diesen Gedanken lässt der neutestamentliche Text hinter sich: Das Leiden Christi ist nicht Kultersatz, sondern Wirklichkeit. Jetzt ist das geschehen, was dort immer in Ersatzhandlungen getan ist. Er lässt den Kult hinter sich und nimmt das dort Gemeinte voll auf.“[3431]

Zugleich „erscheint Jesus als Vertreter der Menschheit“ und „ist in seinem Handeln Tun Gottes.“[3432]

In einem weiteren Punkt verweist die Vorlesung auf den Bezug zum aktuellen gottesdienstlichen Geschehen als eigentlicher Realität des zitierten Wortes:

> „Nicht berichtende Lehre, sondern gottesdienstliches Handeln! Der Text erhält seine Realität erst in diesem Handeln. Das Kreuz als Gerechtigkeit ist nicht bloß etwas hinter uns Liegendes, sondern es ist Geschehen in der Eucharistie.“[3433]

b) Eine judenchristliche Bekenntnisformel: Röm 4,25[3434]

Gott erscheint hier als handelndes Subjekt.

c) 1 Kor 15-3-5 [sic!]: Glaubensbekenntnis[3435]

In diesem Text sieht die Vorlesung die christliche Proexistenz beschrieben. Die Formulierung κατὰ τάς γραφάς deutet sie wieder kulttheologisch:

> „Umfassende Beanspruchung der Schrift (Martyriumstheologie in kultloser Zeit): Jesus stirbt aber nicht in kultloser Zeit, sondern zu der Zeit, als im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden. Er stirbt durch die, die den Kult vollziehen. Dieser Tod vertritt bzw. ergänzt den Kult nicht, sondern überholt ihn. Der Vorhang des Tempels zerreißt: Der Tempel ist kein Tempel mehr, nicht mehr Stätte des Kults. Der wahre Kult ist woanders. Nicht Kultvertretung, sondern Wirklichkeit. → Gesetzesfreier Glaube (Mk 14 …) Die Kultgesetze sind abgeschafft. Es genügt, Jesus zuzugehören, um Gott zuzugehören.“[3436]

[3431] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 9.

[3432] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 9. Der Text verweist hier auf 4 Esr 8,31).

[3433] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3434] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3435] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

3. Der Tod Jesu Christi als Sakrament: Taufe und Eucharistie[3437]

Dieser Punkt ergibt sich logisch aus der bisherigen Gedankenfolge. Es geht um die Frage, wie man Jesus zugehört.

a) Taufe[3438]

In der Taufe Jesu sieht Ratzinger gemäß Zeugnis des Vorlesungsskriptes die Antizipation des Kreuzes, wo er an die Stelle des Sünders tritt. Dazu lesen wir folgenden Kommentar:

> „Das Kreuz ist hier kein unlogisches Geschehen mehr. Der Tod ist durch die geistige Antizipation zum Geistigen geworden. Die Umwandlung in einen sakramentalen Akt macht das Kreuz kommunikabel. In der Taufe wird das Kreuz, indem es zu einem geistig-liturgischen Geschehen wird, zur Kommunikation.
>
> Dadurch, dass sich die Christen taufen lassen, treten sie ein in das Geschick Jesu, in die Logik, die so Logik der Befreiung und der Auferstehung wird.“[3439]

In Röm 6, 1-14 verweise Paulus auf „die Mysterienschematik“[3440]. Mit dieser Bemerkung spielt die Vorlesung vielleicht auf die Mysterientheologie an, da bei Casel diese Textstelle als Beleg gilt.

b) Eucharistie

> 1 Kor 11,23-25
> Mt 26, 26-29
> Mk 14, 22-25
> Lk 22, 15-20
> Mk 10, 45 (nach Keßler)[3441]

Auch die gerade angeführten Fassungen der verba testamenti deutet die Vorlesung auf der Linie der Beziehung von Wort und Realität. Dabei ergibt sich zunächst eine Parallele zur Taufe Jesu. Die Einsetzungsberichte kommentierend sagt der Text:

> „Sterben wird hier zum vorweggenommen Akt, indem er [Jesus, Anm. S.C.] sich an die Menschen verteilt, und indem er sich selbst verteilt, gibt er sich an den Vater zurück.
>
> Hier zeigt sich die Liebe, die göttlich ist; aber gerade auch als der Akt, indem er die Menschheit aus der verkrampften Selbstbehauptung löst und sich Gott zurückgibt. Jesus handelt für die Menschen,

[3436] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3437] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3438] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3439] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3440] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3441] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

aber nicht nur zu ihrem Guten, sondern an ihrer Stelle. Das Unlogische wird zu einem Akt der Sinnstiftung.“[3442]

Des weiteren erkennt Ratzinger laut Zeugnis des Skriptes anhand der Stiftungsworte das Letzte Abendmahl

„als Akt des Bundesschlusses. Deshalb hat die Abendmahlsliturgie die Bundesliturgie in sich aufgenommen und das Geschehen von da her interpretiert. Von da aus ist der christliche Kultbegriff entstanden, ohne den es keine Überschreitung des Alten Testaments gegeben hätte. Gerade dadurch, dass er das in Anspruch nimmt, findet die Überschreitung statt. Es gilt nicht das Schema: AT=kultisch; NT=antikultisch.“[3443]

Als letzten Punkt folgert die Vorlesungsmitschrift, daß im gerade genannten Akt der Aufnahme und Überschreitung des AT „die Eucharistie von Anfag an *das* christliche Fest [wird], das im Kern alle alttestamentlichen Feste aufnimmt: Pascha, Yom Kippur etc.“. Des weiteren bestimmt sie die Vorlesung als „Akt der Versammlung, der die Befreiung eröffnenden Gemeinschaft, Dramatik der Befreiung und der Einung.“ Dadurch sei die Eucharistie „Ankerpunkt“[3444] der christlichen Soteriologie.

4. Der Hebräerbrief[3445]

Der Hebräerbrief will laut Vorlesungstext zum Ausdruck bringen, daß Jesus die Kultmomente des AT erfüllt habe. „Alle Kultaspekte des AT sind in Jesus realisiert.“ Aus diesem Grund sei er „für die reformatorische Theologie ein Stein des Anstoßes geworden.“[3446]

Wie schon des öfteren in den Vorlesungsmitschriften skizziert auch vorliegender Text die protestantische Entgegensetzung von Gesetz und Verheißung unter kulttheologischen Aspekten. Dabei ergibt sich folgendes Schema:

„Gesetz		Verheißung (= promissio = Evangelium)
↓		↓
Zorn Gottes	⟷	Gnade bei Gott
Opfer, das Gott durch Gaben		sola fide, purer Akt des Empfangens, in dem
und gute Werke zu versöhnen versucht		der Mensch nicht in die Leistung eintritt.
		Empfangen des Menschen findet abseits
		aller Werke statt

[3442] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3443] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11.

[3444] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11.

[3445] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11.

[3446] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11.

↓ ↓

Kult sola fide

Sola fide wird der strikte Gegenbegriff zum Kult. Diese Sachkonstruktion ist auch Maßstab für das AT

Kultisch = priesterlich, gesetzlich	⟷	prophetische Kultkritik; Propheten als personale Darstellung der promissio – antikultisch“[3447]

Dieses Schema kommentiert der Text u. a. wie folgt:

> „Diese Dialektik bedeutet, dass der Priester- und Opfergedanke auf der Seite des Gesetzes, des Zornes steht. Dadurch bekommt das paulinische sola fide erst seine spezifische Wucht. …
> Gesetzeslinie sei anabatisch; die Gnadenlinie katabatisch.“[3448]

Diesem Schema setzt die Vorlesung einen anderen Verstehensschlüssel entgegen: „Das ganze AT gehört Jesus zu.“[3449] Dies habe die Gemeinde des NT zeigen müssen. Beispielhaft deutet in dieser Weise die Vorlesung nun vor allem Psalm 110, was wir hier im einzelnen teilweise überspringen. Jedenfalls sieht sie im Hebräerbrief einen „christliche[n] Midrasch zu Psalm 110 und zur jüdischen Versöhnungsliturgie“[3450] und kommt zu einigen grundlegenden Einsichten bezüglich der Kulttheologie:

Der durch den Hohenpriester im Alten Bund vollzogene Ritus der Entsühnung wird typologisch auf Christus und das Vergießen seines Blutes gedeutet. „Der Vorhang ist das Leben. Jesus nimmt dem Menschen die Opfersachen aus der Hand.“[3451]

Damit kommt auch diese Vorlesung wieder zu einem personalen Opferbegriff, bei dem das Blut Jesu zum Bild der Liebe wird:

> „Blut: Er bringt nicht weniger als sich selbst, nämlich seine Liebe. Die äußeren liturgischen Dienste sind in den personalen Raum der ἀγάπη verlegt: Hinübertreten in die Inwendigkeit Gottes, der die Form der Liebe ist. In ihn tritt Christus hinein und kann hineintreten, ohne zu verbrennen, weil er selbst die Liebe ist. Er bricht den Zugang auf, indem er den Tod umbricht.“[3452]

Als Folgerung expliziert der Text die Neuheit des christlichen Kultverständnisses:

[3447] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11.

[3448] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11f.

[3449] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 12.

[3450] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 12.

[3451] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 12.

[3452] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 12.

> „Der Kult besteht nicht in der Hingabe von Sachen, sondern in der ἀγάπη des Sohnes. Jesus kann das Priesteramt der Menschheit nur deshalb ausüben, weil er selber Mensch ist. Von diesem Grundgedanken: Der Realismus des Kreuzes macht den Realismus des Kultes Christi aus. Nur er, der sich selber gibt, bricht aus den Bildern aus.“[3453]

Die Vorlesung bestimmt Jesu Mittlertum von der Verbindung der im Hebräerbrief genannten Angstschreie mit der Sohnschaft Jesu, der kraft göttlicher Vollmacht zum Mittler bestimmt sei:

> „Die eigentliche Wurzel des Vermittlertums liegt in der Sohnschaft Jesu. Dadurch ist wirksamer Kult möglich: Nur Gott hat die Macht; nur wenn er den Realismus des Menschseins durchschreitet. Das Menschenopfer bleibt ein Gräuel vor Gott. Das Leiden des Gerechten bleibt ein leerer Schrei. Gott allein reicht nicht bis zum Menschen hinab. Nur beides: das Leiden des Gerechten und die Gottessohnschaft Jesu machen realistischen Kult möglich.“[3454]

Als Konsequenz dieser Analyse richtet sich die Mitschrift gegen „[d]ie Alternative von katabatisch und anabatisch“ und jene von „Opfer – Gnade, Priester – Prophet; Gesetz – Verheißung.“ Aufgegeben werde der „Kult … als Ersatz“, der sich durch „die Wirklichkeit“ erfülle. In dieser habe „auch der Kult der Kirche seinen Ort.“[3455]

5. Aspekte der johanneischen Theologie

a) Der Todesdienst Jesu nach Joh 13, 1-20[3456]

b) Der Tod Jesu als Erhöhung und Verherrlichung

(Nach Schnackenburg, Johannesevangelium, Bd. 2, Exkurs 13)[3457]

Die Auslegung der johanneischen Fassung von Erhöhung und Erlösung soll hier kurz festgehalten werden, da sie gegenüber vorhergehenden Mitschriften einen deutlichen neuen Akzent aufweist. Hintergrund ist die Behauptung Käsemanns, die Identifikation von Kreuz und Erhöhung sei gnostisch. Die Mitschrift verweist nun direkt auf einen Kommentar des Professors:

> „Ratzinger: Eine solche Gefahr kann es geben. Aber Johannes selber ist von einer solchen Auflösung der menschlichen Realität in Herrlichkeitsträume weit entfernt. Er will nicht die Abfolge von Leid und Herrlichkeit überwinden, sondern die Einheit aufdecken. Gott quält nicht zuerst, um dann den Lohn zu geben (beides wäre positivistisch, ein moralisierendes Nebeneinander). Beides steht vielmehr in einem

[3453] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 12.

[3454] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 13.

[3455] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 13.

[3456] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 13. Dieser Abschnitt übersteigt im wesentlichen den Rahmen unserer Arbeit.

[3457] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 14.

inneren Zusammenhang: Liebe ist Leiden. Passio ist Form der Liebe; zugleich ist sie die einzig wahre Herrlichkeit und Höhe. Es gibt keine andere Herrlichkeit. Gerade im Ausschreiten des ganzen menschlichen Leidens bis in den Tod kann der Punkt erreicht werden. Gott und die Kirche haben in der Welt keine andere Herrlichkeit als das Kreuz.

Hier zeigt sich das Gottesbild von Johannes: Gott ist als Vater und Sohn Liebe → Verknüpfung von Soteriologie mit der Trinität. Der trinitarische Grundakt des Sohnes ist in menschliche Existenz übersetzt → dann wird dieser Akt zu einer tödlichen Liebe, sich bis in den Tod freigebend. Das Kreuz ist die Übersetzung der Sohnesexistenz in Kreatur (Balthasar, Theologie der Drei Tage). Der Abstieg des Sohnes ist Übersetzung der innertrinitarischen Gebärde. Dieser innere Zusammenhang ist aber nicht nur eine mystische Spekulation, sondern exemplum, ein Akt, der den anderen mit einfordert."[3458]

c) Der Tod Jesu als Kommen und Gehen[3459]

Die meisten Details der hier vorgelegten Exegese vom 'Kommen und Gehen' des Herrn im Johannesevangelium betreffen nicht den Kontext unserer Untersuchung. Festgehalten werden sollen aber die hier vorgetragenen Gedanken zu Leib und Geist auf dem Hintergrund der Kommunikation. Dabei beschreibt Ratzinger dem Zeugnis der Mitschrift gemäß den irdischen Leib in einer gewissen Dialektik, indem er zwar Kommunikation ermögliche, aber zugleich auch ihre Grenze bedeute. Ähnliche Gedanken hatte er bereits relativ früh niedergeschrieben.[3460]

Dies überträgt das Skript nun auf die Christologie. Das geschichtliche Kommen des Herrn bedeute ein Kommen „in die Vereinzelung"[3461]. Von da ergibt sich die Notwendigkeit einer Öffnung, die mit sehr dichten Gedanken beschrieben wird:

„Der Leib muss aufgebrochen werden. Jesus muss hinausgehen. Aber dieses Gehen annulliert nicht sein Kommen, sondern es gibt dem Kommen die Endgültigkeit, indem es aus der Vereinzelung heraustritt. Er bleibt dem physischen Zusammenhang eingestiftet. Er wird der universal Kommunizierbare, der, aus Raum und Zeit gelöst, der ganzen Sphäre des Menschseins gegenwärtig ist. Es fehlt auch die Berührbarkeitsgrenze: ἐν Χριστῷ – Χρίστός ἐν ὑμῖν = Grundsituation des neuen Menschseins.

Das Gehen ist ein zweites Kommen, weil dieser Tod Akt der reinen ἀγάπη ist. Er ist Akt reiner Vergegenwärtigung, weil ἀγάπη universale Vergegenwärtigung ist (Realpräsenz). Bedingung für die Totalität der ἀγάπη ist das Aufbrechen, das Sterben. Λύπη ist die Bedingung von χάρα. Nur im Gehen ist Kommen.

Der Akt des Gehens wird als Vorausgehen bezeichnet. Der Christusgeist bereitet dem Menschen einen Ort. Gott ist zum Ort des Menschen gemacht, der Bleibe (μονή) ist. Weil Jesus den Akt der ἀγάπη über die Todesgrenze hinaus ausweitet, geht er den Weg voraus. Der Mensch hat auch den Tod als seine Bleibe, die in Wirklichkeit Nichtbleibe ist. Jesus schafft in seinem Vorausgehen eine Bleibe, indem er den Tod zum Akt der ἀγάπη macht. Sie erweist sich als die Stärkere, die den Starken bindet, so dass Christus als ἀγάπη der Bleibende ist und in ihr dem Menschen zur Bleibe wird.

μόνας (Einsamkeit) wird zur μονή. Gott ist zum Ort des Menschen geworden, und somit auch der Mensch zum Ort Gottes: Der Mensch ist Tempel. So geschieht Offenbarung: „Warum offenbarst du dich uns, und nicht der Welt?" (14,22) Die Offenbarung geschieht nicht darin, dass zwischen Kommen

---

[3458] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 15.

[3459] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 15.

[3460] Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344, hier: 337f.

[3461] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 15.

und Gehen viel gesagt wird, sondern das Kommen Gottes ist Offenbarung. Offenbarung ist an das Wohnen und Verweilen gebunden. Offenbarung Gottes ist nicht ein Reden, sondern Kommunion.“[3462]

II. Kapitel: Aufnahme und Entfaltung des biblischen Erbes in der Geschichte der Theologie

§ 4 Patristische Variationen zur Erlösungslehre

Als Literaturangaben finden wir:

„Jean Magnieux, Heil und Heiland, Paris 1969;
Gisbert Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: Leo Scheffczyk . Erlösung und Emanzipation." [3463]

Im wesentlichen können wir diesen Abschnitt übergehen. Bedeutsam für das weitere Verständnis ist allerdings, daß Ratzinger hier laut Skript die sich bei den Vätern zeigende unterschiedliche Grundhaltung von östlicher und westlicher Theologie in bezug auf die Erlösungslehre herausarbeitet und dabei den Westen gegenüber der einseitigen Interpretation von Greshake verteidigt:

„Die Väterzeit geht diesen Schritt bewusst weiter. Sie will, was Glaubensgehalt ist, in seinem ontologischen Zusammenhang entfalten: Wie kann es im menschlichen Wesen so etwas wie Stellvertretung geben? Wie ist das konkret geschehen?

- Im Osten: Zentraler Begriff für das System: παιδεία. Christentum ist παιδεία. Dieses Wort ist vorher das Zentrum der anthropologischen Synthese des Christentums gewesen.
- Im Westen: Zentraler Begriff „ordo“ (= einer der zentralen Begriffe der platonischen und stoischen Philosophie).

Greshake meint, der Westen denke juridisch, der Osten ontologisch. Aber: Ordo ist ein kosmologischer Begriff! Bezüglich der Frage des Juridischen ist zu sagen: Das Problem der Gerechtigkeit hat den Osten wie den Westen beschäftigt: Wie steht das Recht in Bezug zur Liebe?

Ordo und παιδεία: → rationaler Gehalt der Stellvertretung

Gerechtigkeit und Liebe: → rationaler Gehalt des Sühneopfers. Hier erst gibt es einen Unterschied zwischen Ost und West.“[3464]

1. Das Paideia-Motiv im Dienste des Erlösungsgedankens[3465]

2. Der erste große Entwurf christlicher Erlösungslehre bei Irenäus von Lyon[3466]

[3462] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 16.

[3463] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 16.

[3464] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 17.

[3465] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 17.

[3466] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 19.

§ 5 Der neue Weg der abendländischen Theologie: Anselm von Canterbury[3467]

Als Literaturangaben finden wir:

> „Hans Kessler: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (s. o.), S. 318-65. Plagnieux: Heil und Heiland, 71-80. Hans Urs v. Balthasar, Herrlichkeit II (Einsiedeln 1962) 219-263. Joseph Ratzinger, Einführung, 186-189.
>
> Quelle: Anselm von Canterbury: CUR DEUS HOMO, München (Kösel)1956, hg. von Franz Sales Schmidt.“[3468]

1. Die wesentlichen Inhalte der Anselmschen Erlösungslehre[3469]

Ratzinger ist gemäß Skript bemüht, die anselmsche Lehre auf dem eben gezeichneten ontologischen Hintergrund der Vätertheologie zu verstehen. Sünde hat hier ebenso eine ontologische Bedeutung.[3470] Anselms Sicht der Wiederherstellung des Ordo verbindet er dabei mit dem Anspruch der biblischen Theologie und macht dabei als wesentlich sowohl „[d]ie innere Freiheit von Jesu Tun“ aus als auch die Notwendigkeit, „Satisfactio ... im Raum von Geist und Freiheit“[3471] zu fassen. Auf diesem Hintergrund fragt er nun nach einer diesen Grundrastern angemessenen Theologie der Stellvertretung, der er sich zunächst in einem kleinen Exkurs zuwendet.

Dabei wendet er sich einem Wort zu, das bislang bereits in den Mitschriften bei der Exegese der verba testamenti eine zentrale Rolle gespielt hat, das ὑπέρ. Diese sei „die Grundkategorie des NT überhaupt. (Die Proexistenz ist der Inhalt der Christologie, die Christologie ist der zentrale Inhalt des NT).“[3472]

Bei der Frage, wie die satisfactio dem Menschen zukomme wendet sich die Vorlesung ausführlich der lutherischen Kritik an Anselm zu, die wir hier übergehen müssen.

Letztlich würdigt Ratzinger laut Mitschrift an Anselms Sicht, daß es dem Scholastiker darum gehe, „den ontologischen Grund der Erlösung aufzudecken, die innere Logik der Liebe

---

3467 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 21.

3468 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 21.

3469 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 22.

3470 „Durch die Sünde ist der ordo universi gestört (ordo = geistige Gestimmtheit). Die Welt ist eine sinnvolle Ganzheit, in der alles seinen Platz hat und alles seine Wertigkeit hat. Es lebt als ganzes und jedes Einzelne im Ganzen. (Gegenüber der Sicht der Griechen: Dieser ordo ist zerrissen. Dadurch ist auch die Einheit des Seins und dadurch auch jeder Einzelne zerrissen. Sinn und Sein gehen auseinander).“ Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 22.

3471 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 23.

3472 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 23.

Gottes.“ Dabei sei „[d]ie Einheit von Recht und Liebe … der eigentliche Inhalt seiner Theologie.“ Es gelte: „Das Ziel soll sein: Die Freude der Erlösten über ihre Einsicht (Boso![3473]).“[3474]

Kritisch sieht er hingegen in der Verrechtlichung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Mit Blick auf Pascher heißt es:

> „Das Werk wird zu einer reinen Sache, zu einem a- personalen Quantum (vgl. J. Pascher: Inwendiges Leben in der Werkgefahr, Freiburg 1952). Die Werkfrömmigkeit wird zu einem Anhäufen von Gebeten und Messen. Die Summierung der Werke hat eine Entartung des geistlichen Lebens zur Folge.“[3475]

3. Kapitel: Erlösungsglauben heute

§ 6 Probleme und Antworten der christlichen Erlösungslehre in der Gegenwart

1. Das problematische Erbe der Neuzeit[3476]

Als Literaturangaben finden wir:

> „B. Welte, Heilsverständnis, Freiburg 1966. (Welte versucht in einer philosophischen Analyse des Menschseins die innere Aufgebrochenheit des Menschenseins auf die Gottesfrage und von daher eine philosophischen Anthropologie zu entwickeln) A. Th. Peperzak, Der heutige Mensch und die Heilserfahrung, Freiburg 1956.
>
> H. Keßler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, D. Wiederkehr, Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom NT bis heute, Freiburg 1976. Klaus Hemmerle, in der IKaZ 1972. Affemann und Ratzinger in: L. Scheffczyck, Erlösung und Emanzipation. W. Breuning, Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferweckung, (Pattloch-Enzyklopädie) , Aschaffenburg 1971 (guter Leitfaden!)“[3477]

Die Vorlesung schlägt einen weiten Bogen von der Renaissance zur Vorstellung von Erlösung als einem Prinzip. „Jesus als Tatsache, das gibt nichts mehr her. Die Tatsache ist weit weg. Wie soll sie mich betreffen?“[3478] Hinter dieser Vorstellung sieht Ratzinger eine Fehlinterpretation des ἐφάπαξ und kommt auf Luther und den Kontext seiner Zeit zu sprechen. In diesem Text, der uns als Teil der Vorlesung als Tonbandnachschrift erhalten ist, zeigt sich neben der Schilderung seiner eigentlichen Aussage eine existentielle Haltung zum Canon Romanus. Deswegen seien einige längere Passagen hier festgehalten, Ausgangspunkt ist die

---

[3473] Boso ist der möglicherweise fiktive Gesprächspartner Anselms.

[3474] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 25.

[3475] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 26.

[3476] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 26.

[3477] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 26.

[3478] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 26. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

Lehre der Messe vom sacrificium propitiatorium, die Luther an der Gewißheit der Erlösung für sich zweifeln ließ:

> „Wenn das stimmt, so scheint dies ja zu bedeuten, dass also Gott noch nicht versöhnt ist. Denn da brauche ich ja kein Versöhnungsopfer, kein Opfer das Sühnecharakter mehr hat. Wenn also es wahr ist, dass die Messe, so meint es Luther, jetzt sühnen muss, dann heißt es, ich bin immer noch in der Gefahr des unversöhnten Gottes, und ich könnte ja unversehens in eine Lücke hineinkommen, in der ich gerade auf die Unversöhntheit stoße, oder es könnte eben schon [sein], wenn es jetzt nicht ausreicht, dass es sozusagen überhaupt nicht ausreicht.
>
> Und er sieht solche Elemente in den Formulierungen des römischen Kanons, wo ja drin steht „placatus accipias“, mögest du besänftigt, versöhnt diese Gabe annehmen. Er hat ganz offensichtlich mit großer Inbrunst diese Gebete mitgebetet, aber indem er sie ernst nimmt, werden sie natürlich dann nicht zu Tröstungen und zu Gewissheiten, sondern zu einer lastenden Angst. Denn wenn ich beten muss „placatus accipias“, nun dann besteht eine Notwendigkeit dafür, dann kann ich die placatio, das Besänftigt-, Versöhntsein Gottes nicht voraussetzten [sic!], ebenso wenn beispielsweise gesagt wird, „du mögest die Gaben annehmen, wie du die Gaben Abels und Melchisedechs usw. angenommen hast“ – das heißt für ihn, der das betet: Also bin ich immer noch wie Abel vor dem Opfer, und es könnte mir ja geschehen, dass es mir wie Kain ergeht.
>
> Wenn also das so wäre, dann würde das ja heißen, dass nach Christus noch längst nicht genug getan ist und dass von einer Allgenugsamkeit [sic!], wie er es nennt, des Opfers Christi nicht die Rede sein darf. Was ihn nun daran zusehends erbittert hat, war weniger der Eifer für dogmatische Korrektheit, das heißt sozusagen ein theoretischer Theologen-Furor, sondern die persönliche Betroffenheit, dass von solchem Christentum erlöst werden muss, damit Erlöstheit sei. Das, was ihn bedrängt, ist diese persönliche Verängstigung, die hier davon ausgeht: wenn diese Dinge stimmen, die erschrecken, dann bin ich ja ständig in Gefahr, dann ist die Sünde nie einfach hinter mir, die Gesetzesmacht nie abschließend überwunden, dann bin ich jetzt dem Zorn Gottes ungeschützt ausgeliefert und nicht erlöst. Und deswegen urgiert er dann mit leidenschaftlicher Schärfe das semel (einmal ist es geschehen) nun auch als chronologisches Perfekt: Es ist schon gemacht, und ich nicht jetzt sagen kann placcatus accipias, placcatus accipias, das hat Christus, und der römische Kanon ist die Blasphemie gegen Christus schlechthin. [sic!] Ihm ist also das ἐφάπαξ, das semel entgegenzusetzen als ein strenges chronologisches Perfekt: Es ist schon geschehen, es braucht schlechterdings nicht mehr [für mich?] geschehen. Sühne gab es einmal. Sie ist vor 2000 Jahren erbracht. Ich empfange eben nur noch aus dem, was schon da ist.“[3479]

Ratzinger bemerkt aber, daß auch Luther eine Art von Vergegenwärtigung des Heils annehmen müsse. Diese müsse aber „ganz anders gelagert sein als sie in diesem ... ‚placatus accipias‘, in dem sozusagen die Kirche das Gebet des Gekreuzigten mitbetet und sich in seinem Heute weiß und sein Heute als das jetzige weiß.“[3480] Um den Begriff der Vergegenwärtigung bei Luther zu klären, rekurriert Ratzinger auf Paul Hacker:

> „Die Vergegenwärtigung erfolgt nun, wie Hacker das etwas polemisch, aber ich glaube, in der Sache schon richtig formuliert hat, – sie erfolgt jetzt in der Form der „Gewissheitsübung“.“[3481]

Dadurch ergebe sich aber eine völlige Umdeutung des gottesdienstlichen Handelns der Kirche:

[3479] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 27. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

[3480] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 27. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

[3481] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 27. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

> „Wort und Sakrament sind also nun nicht mehr in dem Sinn Vergegenwärtigung, dass jetzt der Gekreuzigte in uns und durch uns betet und wir in dieses Geschehen hineingehalten sind, sondern sie haben die andere Funktion, dass sie eben Gewissheitszuspruch sind: Akte der Vergewisserung [...]. Es kommt darauf an, mich jetzt, indem mir jetzt gesagt wird, „Für dich ist's vergossen, es ist für dich bestimmt, für deine Sünden ausgegossen!" – mich jetzt wieder neu gewiss zu machen."[3482]

Ratzinger bemerkt die sich daraus ergebenden Konsequenzen für den Kultbegriff:

> „a) Es erfolgt nun doch die Abdrängung der Erlösung aus der gemeinsamen Form des Kultes und der Gemeinschaft der Heiligen. Was am Kult bedeutend ist, ist eigentlich nicht mehr die gemeinschaftliche Form des Festes, wie wir es im AT betrachtet hatten, die mir, im werdenden Ort das Daseinkönnen gibt, sondern der Zuspruch: Du hast empfangen, für dich ist Gewissheit.
>
> b) Erlösung wird so allmählich in der weiteren Verinnerung des Gedankens als jederzeit fertig verfügbare Sache gesehen, die als abgeschlossen geschehen, schon immer fertig fassbar sein muss.
>
> c) Dem entspricht dann die Ablehnung jeder menschlichen Synergie, jeder menschlichen aktiven Beteiligung, weil sie ja den Automatismus, die Gewissheit des einfach Gegebenen begrenzen würde."[3483]

Seine weiteren Folgerungen hin zur Tendenz, Erlösung zu institutionalisieren, müssen wir hier übergehen.

2. Hauptelemente des christlichen Erlösungsglaubens heute

Die Vorlesung möchte die rechte Sicht des christlichen ἐφάπαξ ins Relief heben und knüpft bei Bernhard von Clairvaux an, der sagte: „semel, id est semper"[3484]. Des weiteren grenzt er den menschlichen Zeitbegriff von jenem der Physik ab. Liebe und Kunst seien „nie automatisch wiederholbar, aber auch nie nur vergangen. Der Durchbruch, der einmalig war, ist zur offenen Tür, zum Durchbruch für alle Zeit geworden."[3485] Analog versteht er Erlösung „als personales Geschehen, das niemals abgeschlossene Vergangenheit in der Welt ist, sondern mit der Abgeschlossenheit auch ständige Anwesenheit verbindet."[3486] Sie habe „die Form der παιδεία"[3487], die er zuvor ja bei den Vätern skiziziert hatte. Hier situiert er auch das Fest und die Buße.[3488]

b) Einheit und Neuheit in der Geschichte

[3482] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 28. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

[3483] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 28. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

[3484] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 29.

[3485] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 30.

[3486] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 30.

[3487] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 30.

[3488] Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre", WS 1976/77, 35 Seiten, 30. Text unterbrochen.

c) Das Gesetz der Stellvertretung[3489]

Die Vorlesung grenzt den christlichen Stellvertretungsgedanken von anderen ab, d.h. zeigt, wie er tiefer als philosophische Versuche (Heidegger, Solschenizyn, Freud) reicht, nämlich über die Grenze des Todes: „Gerade als Geist sind wir in der Liebe durchdringbar für einander.“[3490] So kann der Text formulieren: „Das ‚pro nobis‘ ist hinsichtlich der Tatsache eine Glaubensaussage, hinsichtlich der Struktur ist es im Menschen begründet. Menschsein ist universale Kommunikabilität.“[3491]

Dies erhellt Ratzinger mit Blick auf Christus und seine Liebe:

> „Das wäre also – kurz gesagt – das, worauf diese Überlegungen hinzielen: In der Gestalt Jesu Christi tritt eine Liebe in die Welt, in das Menschsein herein, die stark genug ist, auch die Schuld zu tragen und aufzufangen und auch in das Todesgeschehen mit hineinzutreten, und die so eben Stellvertretung und damit Menschsein erst zu seinem Sinn bringt.“[3492]

Im folgenden grenzt er die durch das Kreuz hindurchgegangene Liebe von der allgemeinen Liebe des Schöpfers ab, was wir hier übergehen können.

d) Vom Sinn des Leidens[3493]

Ratzinger wendet sich hier gegen den Vorwurf, das Kreuz sei Masochismus und kommt dabei auf ein Motiv, das uns in den Vorlesungsmitschriften schon begegnet ist:

> „Nun, zunächst einmal ist zu sagen, dass das Entscheidende am Kreuz Jesu Christi ja nicht die Summe von Schmerzempfindungen ist, die dabei vorkamen. Passionsandachten, die davon ausgehen, dass sie das sozusagen als maximale Schmerzsummierung hinstellen und sozusagen die höchstmögliche Summe von Schmerzen dann als die Erlösung hinstellen, sind gewiss auf einem falschen Weg. Das Erlösende am Kreuz ist ja nicht die Quälerei, sondern das Erlösende ist, dass hier einer entgegen allem, was ihm entgegentritt, die Liebe bis zu Ende vollzieht. …
>
> Also müssen wir sagen, das Wesen des christlichen Opfers, so wie es vom Kreuz her zu definieren ist, besteht nicht in einer Vernichtung oder in Schmerzen oder so etwas – das ist ja leider ein verkehrter Opferbegriff, der durch eine bestimmte Form von Aszese ins Leben eingedrungen ist, Opfer direkt mit Quälerei oder mit Schmerz identisch setzt und damit das Kreuz falschherum interpretiert – , sondern das Wesen des christlichen Opfers ist dieser transitus caritatis, der bis zu seinem Ende und durch dieses hindurch bestandene Weg der Liebe, der nun faktisch natürlich als ein Weg des Sich-Freigebens, des Sich-Losreißens und insofern dann auch als ein schmerzhafter Weg erfahren wird. Wir können von da aus sagen, dass insofern, als eine bis zum Ende gehende Liebe nun eben eine schmerzhafte Freigabe ist und auch gegen den Widerstand des Hasses geschieht, dass das Leid einschließt, aber das Leid ist dann insofern eine der Bedingungen des Opfers, aber nicht sein Wesen. Ich würde also sagen, dass das Leid, eben diese Liebe, die das wahre Opfer ist, auf eine doppelte Art hereinkommt: Einmal im konkreten

[3489] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 30.

[3490] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 31.

[3491] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 31.

[3492] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 31. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

[3493] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 33.

> Menschen dadurch, dass er eben aus dem Egoismus sich herausreißen und dass er der entgegenstehenden Macht des Hasses sich stellen muss, und tieferhin natürlich dadurch, dass sozusagen das Heraustreten aus sich, das zur Bewegung [der Liebe gehört??], an sich natürlich eben die Figur des Kreuzes ist – Freigebens, des Herausgerissenwerdens und so des Freiwerdens in sich schließt.
>
> Wir werden also sagen müssen noch einmal: Nicht der Schmerz erlöst. Passionsandachten, die davon ausgehen, sehen die Dinge falsch. Wenn das der Fall wäre, dann wären ja die Henker am Kreuz die Priester da gewesen, die das Opfer geschlachtet und dargebracht hätten. Aber weil das Opfer eben nicht darin besteht, sondern in der Liebe, die durchsteht und durchgeht, darum ist Christus selbst der Priester und das Opfer und fällt beides notwendig zusammen, weil er der ist, der allein diese Liebe vollziehen kann, die eben der Akt, das Priesterliche und die Gabe in einem sind. Und keine andere Gabe will Gott.“[3494]

4. Kapitel: Das Bild des erlösten Menschen – Maria (entspricht dem Buch 'Die Tochter Zion').

b) Würdigung des Textes

Vorliegende Vorlesungsmitschrift enthält als Wiedergabe der letzten Vorlesung Joseph Ratzingers vor seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising wichtige direkte und indirekte kulttheologische Aussagen, die in gewisser Weise auch sein ganzes bisheriges Forscherleben anklingen lassen. So sind sowohl die Prägung durch seine Lehrer als auch durch seine Promotionsschrift klar erkennbar.

Indem Ratzinger laut Vorlesungsmitschrift Psalm 22 nicht nur für Israel, sondern auch für den Christen als eine Antizipation sieht, können wir eine Nähe zur Darstellung der augustinischen Vorstellung in Ratzingers Dissertation sehen, wo er die Kirche als solche als „Sein »zwischen den Testamenten«“[3495] bestimmt und dies mit Konsequenzen für die Liturgie auf Erden. Im vorliegenden Text verortet er nun genau in diesem Bereich des ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ den Sakramentenbegriff unter deutlichem Bezug auf die Eucharistie.[3496]

Mit der Frage der Gottzugehörigkeit durch die Zugehörigkeit zu Jesus[3497] finden wir im vorliegenden Text noch ein anderes zentrales Motiv der Dissertationsschrift Ratzingers, das den neuen Kult der Christen für Augustinus überhaupt erst begründet.[3498]

[3494] Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 33f. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

[3495] Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 241

[3496] „Die Antizipation ist nicht nur Wunsch, sondern in der Auferstehung Jesu Realität. Die Antizipation ist Sakrament geworden, Sakrament, das das Danksagen als Auftrag trägt.“ Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 6.

[3497] „Die Kultgesetze sind abgeschafft. Es genügt, Jesus zuzugehören, um Gott zuzugehören.“ Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

[3498] Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418, hier: 283.

Die kulttheologische Bedeutung der Zeit des babylonischen Exils hatte Ratzinger laut Vorlesungsmitschriften schon zuvor behandelt.[3499] Hier erweitert er den Gedanken nun laut vorliegendem Text mit Material aus der Religionsgeschichte über die kultische Ersatzhandlung und kommt von dort auf den Begriff der Stellvertretung, der im Skript eine zentrale Rolle einnimmt.

Eine andere zentrale Reflexion dieser Vorlesung ist das Verhältnis zwischen Wort und Realität, das mit Blick auf die verba testamenti von Bedeutung wird. Angedeutet hatte sich dieser Gedankengang schon in der fast zeitgleichen Sakramentenvorlesung, wo das Leben Jesu und sein Tod als Deckung seines Wortes erscheinen.[3500] Im publizierten Werk wird er später, wie bereits gesagt, unter Bezugnahme auf die verba testamenti das Verhältnis von Kreuzesopfer und Letztem Abendmahl in genau dieser Weise klären.[3501] Die Gedanken zur vorliegenden Vorlesung waren wohl eine recht direkte Vorbereitung dazu.

Die Vorlesungsmitschrift leistet eine Klärung des Kultbegriffes. Dabei greift sie auf, daß Jesu Tod im Sinne der Religionsgeschichte und des Alten Testamentes per se unkultisch, aber doch wahrer Kult, volle Wirklichkeit ist.[3502] Hatte auch in den von uns untersuchten Texten zunächst die Interpretation eines kulttheologischen Bruchs durch das Neue Testament dominiert[3503], so deutete sich eine differenziertere Sicht schon seit längerem an.[3504] Nun ist eine organische Sichtweise erreicht. In jeder Hinsicht zeigt sich hier eine einheitliche Sicht der beiden Testamente, und dies gerade auch kulttheologisch.

Auffallend ist dabei die Exegese des Hebräerbriefes. Wie in den von uns bislang untersuchten universitären Texten hat Ratzinger auch im vorliegenden Skript die sich im Neuen Bund vollziehende Entdinglichung des Opfer- und Kultbegriffes betont. Früher stellte er aber genau in diesem Punkt den Gegensatz zwischen beiden Testamenten heraus.[3505] Nun wird die

---

3499 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 14.

3500 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 50.

3501 Vgl. Joseph Ratzinger, Eucharistie – Mitte der Kirche, in: JRGS 11, 305-358, hier: 308.

3502 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 9.

3503 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 3.

3504 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, passim.

3505 „Er zeigt den liturgischen Charakter des Werkes [sc. Christi] im Gegenbild des alttestamentlichen Op- fers. Und da entfaltet er folgendes Bild: Der Hohe Priester des Alten Bundes ist nur Schatten und Bild für den Weg, den Christus, der Herr gegangen ist. Er ist nicht durch irgendeinen Vorhang gegangen, sondern er ist mit seinem eigenen Blut hinter einen anderen Vorhang, nämlich den Vorhang der Verborgenheit Gottes getreten, und hat dort hinter dem Vorhang der Verborgenheit Gottes ewige Versöhnung erhalten, indem er sich, sein eigenes Blut hintrug. ER nimmt also dem

innere Kontinuität der beiden Testamente bemerkt.[3506] Dies geschieht ganz offensichtlich, um den von Ratzinger ausgemachten falschen Alternativen der protestantischen Theologie entgegenzuwirken, die nicht nur Priestertum und Opfer als solches betreffen, sondern sich auch gegen die anabatische Linie des Kultes richten, die im vorliegenden Text deutlich verteidigt wird.[3507]

Hierzu gehört, daß die Vorlesung religionsgeschichtlich den Übergang vom Ersatzopfer zur Stellvertretung Jesu würdigt, eine Verschiebung, die in „Der Geist der Liturgie“ wichtig werden wird.[3508] Der Begriff der Stellvertretung würdigt auch die Menschheit per se im Kontext von Kult und Opfer. Von daher ist verständlich, warum der vorliegende Text die Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Canterbury durchaus auch positiv sieht, vor allem wegen der durch diese Sicht ermöglichte Beteiligung des Menschen am Kult.

Mit Blick auf die Vorstellung von Erlösung, sei es im Kontext des Ordogedankens allgemein oder mit Blick auf Anselms Lehre im besonderen, würdigt der Text deren ontologische Grundlage.

Abgelehnt wird deutlich eine Summierung von Messen im Sinne einer Werkfrömmigkeit.[3509] Als eine weitere Fehlform von Frömmigkeit sieht Ratzinger in der Tonbandnachschrift die Fokussierung auf die Summe an Leid.

Vorliegende Nachschrift ist aber auch wegen der Klärung des Opferbegriffes ein wertvolles Zeugnis von Ratzingers Denken. Sie situiert das Opfer im Kontext der Liebe Jesu, die wahre Stellvertretung ermöglicht. Nicht die Henker seien die Priester gewesen[3510], sagt er auch hier, wie bereits (sehr früh) zuvor[3511] und in Anlehnung an seine Lehrer Söhngen und Pa-

---

Menschen die Opfergaben aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopferte Persönlichkeit, sein eigenes Ich, er bringt sich selbst vor Gott hin. Denn das Blut, von dem hier die Rede ist, ist nun nicht wieder als eine bestimmte dingliche Gabe gemeint, sondern sie [sic!] ist Ausdruck dafür, daß er sich selbst hingegeben hat. ... So ist hier die alttestamentliche Liturgie als ein Spiel gleichsam gekennzeichnet, das nur darstellt, was hier mit Jesusgeschehen [sic!] ist. Es ist daher alles vom Raum des [sic!] dinglichen kultischen Verrichtung in die Dimension der Agape verlegt.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1.

3506 „Alle Kultaspekte des AT sind in Jesus realisiert.“ Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 11.

3507 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 13.

3508 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 55f.

3509 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 26.

3510 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 34.

3511 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40- 58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 93.

scher.[3512] Nicht „Vernichtung“ sei das Opfer, es bestehe vielmehr im „transitus caritatis“. Der Schmerz ist dabei nicht zu leugnen. Aufgrund des menschlichen Egoismus und der Notwendigkeit, „des Herausgerissenwerdens und so des Freiwerdens“ sei er „eine der Bedingungen des Opfers, aber nicht sein Wesen.“[3513]

Des öfteren hatten die Vorlesungsmitschriften bezeugt, daß Ratzinger die sich am Kreuz offenbarende Liebe innertrinitarisch begründet. Einzig in den von uns behandelten Texten verweist er aber nur im vorliegenden Text direkt auf Hans Urs von Balthasar und identifiziert per se Leiden und Liebe.[3514]

Die Formulierung, „[d]as Kreuz als ... Geschehen in der Eucharistie“[3515] zu sehen, greift nochmals die Frage der Aktualpräsenz auf, die Ratzinger laut Zeugnis der früheren Mitschriften sehr wichtig war.[3516] Im Hintergrund stehen hier auch Versuche, den Zeitbegriff dem Mysterium gegenüber angemessen zu bestimmen, die wiederum eine gewisse Nähe zu Guardinis Konzept der Gleichzeitigkeit[3517] aufweisen und die Ratzinger schon früh beschäftigt hatte[3518], uns bislang aber in den Skripten noch nicht direkt begegnet war. Im vorliegenden Text identifizieren sich das Heute des Gekreuzigten und unser Heute im Mitbeten des eucharistischen Hochgebetes mit ihm.[3519] „[D]er Gekreuzigte [betet] in uns und durch uns“ im vergegenwärtigenden „Wort und Sakrament“[3520].

3512 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50; Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948, 8.

3513 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 34.

3514 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 15.

3515 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 10.

3516 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81f., 90.

3517 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155, hier: 126. Vgl. auch Schmaus: Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1\text{ und }2}$1941, 9.

3518 Vgl. etwa: Joseph Rat zinger, Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667, hier: 651.

3519 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 27.

3520 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 28.

„Proexistenz“ wird als „die Grundkategorie des NT überhaupt“[3521] herausgestellt. Auch dies ist ein seit langem nachweisbarer wichtiger Gedanke Ratzingers[3522], der hier nochmals biblisch und christologisch begründet wird.

Auffallend ist die sehr existentielle Schilderung des Gebetes des Canon Missae im Kontext der Einwände Luthers.[3523]

Als auf den unmittelbaren Zeitkontext zielende Nebenbemerkung konnten wir eine Distanzierung des Professors gegenüber den Liturgiemachern bemerken.[3524]

3521 Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 23.

3522 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

3523 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 27.

3524 Vgl. Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten, 9.

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit

Band II: Die Vorlesungsmitschriften
Faszikel 3: Abschließende Auswertung

Flensburg 2016

Inhaltsverzeichnis

1 Vorbemerkungen 6

1.1 Evaluierung der Lehre Joseph Ratzingers anhand unautorisierter Vorlesungsmitschriften 6

1.2 Begründung der Behandlung der Vorlesungsmitschriften 6

1.3 Begründung der Auswahl 9

1.4 Zur Methodologie 11

2 Die Einzeluntersuchungen der Vorlesungsmitschriften 13

2.1 Freising: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (I) 13

2.1.1 Freising WS 1956/57, Sakramentenlehre, I. Teil 13

a Darstellung des Textes 13

b Würdigung des Textes 46

2.1.2 Freising WS 1956 und SS 1957, Sakramentenlehre, II. Teil 49

a Darstellung des Textes 49

b Würdigung des Textes 83

2.1.3 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel I) 84

a Darstellung des Textes 84

b Würdigung des Textes 93

2.1.4 Freising WS 1956/57, Ekklesiologie (Beispiel II) 96

a Darstellung des Textes 96

b Würdigung des Textes 106

2.1.5 Freising WS 1958/59, Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus) 108

a Darstellung des Textes 108

b Würdigung des Textes 121

2.2 Bonn: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (II) 125

2.2.1 Vermutlich: Bonn SS 1960, Die Lehre von der Kirche 125

a Darstellung des Textes 125

b Würdigung des Textes 131

2.3 Münster: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (III) 133

2.3.1 Münster Ostern 1963, Die Kirche und das Heil der Welt 133

a Darstellung des Textes 133

b Würdigung des Textes 143

2.3.2 Münster undatiert: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus 146
a Darstellung des Textes 146
b Würdigung des Textes 156
2.3.3 Münster SS 1963, Die Lehre von der Eucharistie 156
a Darstellung des Textes 156
b Würdigung des Textes 216
2.3.4 Münster SS 1965, Ekklesiologie 239
a Darstellung des Textes 239
b Würdigung des Textes 264
2.3.5 Münster WS 1965/66, Rückblick auf das Konzil 272
a Darstellung des Textes 272
b Würdigung des Textes 277
2.4 Tübingen: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV) 279
2.4.1 Tübingen WS 1966/67, Christologie 279
a Darstellung des Textes 279
b Würdigung des Textes 296
2.4.2 Tübingen WS 1968/69, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie 301
a Darstellung des Textes 301
b Würdigung des Textes 342
2.5 Regensburg: Die Einzeluntersuchung der Mitschriften (V) 351
2.5.1 Regensburg WS 1970/71, Christologie mit Soteriologie und Mariologie 351
a Darstellung des Textes 351
b Würdigung des Textes 380
2.5.2 Regensburg WS 1971/72, Eucharistie 388
a Darstellung des Textes 388
b Würdigung des Textes 445
2.5.3 Regensburg WS 1973/74, Christologie 463
a Darstellung des Textes 463
b Würdigung des Textes 501
2.5.4 Regensburg WS 1974/75, Allgemeine Sakramentenlehre 521
a Darstellung des Textes 521
b Würdigung des Textes 565
2.5.5 Regensburg WS 1976/77, Erlösungslehre 585
3 Die abschließende Auswertung der Mitschriften 606

3.1 Skizzierung methodologischer Aspekte 607
3.1.1 Erste Erkenntnisse in bezug auf die gewählte Methodologie 607
3.1.2 Bemerkungen zum hermeneutischen Rahmen der Theologie der Mitschriften 609
3.2 Theologie der Vorlesungsmitschriften im Wandel? 615
3.2.1 Die Heilige Schrift und die beiden Testamente 616
3.2.2 Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie 629
3.2.3 Die Begriffe ‚Gesamtkirche', ‚Ortskirche' und ‚Gemeinde' und ihre Zuordnung 640
3.2.4 Rahmen und Focus der Meßopferlehre 649
3.2.5 Die Frage der Grundgestalt der Eucharistie in den Vorlesungsmitschriften …. 660
3.2.6 Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters? 663
3.2.7 Die Beurteilung des Zeithintergrundes und liturgische Desiderate 667
3.3 Schwerpunkte der Theologie der Liturgie der Vorlesungsmitschriften 671
3.3.1 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Christologie her 671
3.3.2 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Ekklesiologie her 676
3.3.3 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften als innere Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie 679
3.4 Schlußbemerkung mit Blick auf die Lehrer von Joseph Ratzinger 681
3.5 Die Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich 682
3.5.1 Formeller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften 684
3.5.2 Materieller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften 685
Abkürzungsverzeichnis 688
VG-Begriff – Volk-Gottes-Begriff 690
4 Bibliographie 691
4.1 Quellen 691
4.1.1 Publizierte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. 691
4.1.2 Nichtveröffentlichte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. 702
4.1.3 Internetpublikationen 702
4.1.4 Vorlesungsmitschriften der Studenten von Joseph Ratzinger 703
4.2 Weitere Quellen 705
4.2.1 Kirchenamtliche Dokumente (außer von Papst Benedikt XVI.) und liturgische Bücher (chronologisch) 705

4.2.2 Schriften von Odo Casel 708
4.2.3 Schriften von Romano Guardini 709
4.2.4 Schriften von Joseph Pascher 710
4.2.5 Schriften von Gottlieb Söhngen 711
4.2.6 Schriften von Michael Schmaus 712
4.3 Sekundärliteratur 712
4.3.1 Sonstige Literatur 712
4.3.2 Internetpublikationen 734
4.4 Sonstige unveröffentlichte Quellen 735
Anhang 737

3 Die abschließende Auswertung der Mitschriften

Nach der inhaltlichen Darstellung und Auswertung jeder einzelnen der von uns untersuchten Vorlesungsmitschriften soll nun die sich aus ihnen ergebende Theologie der Liturgie in einer Gesamtauswertung präsentiert werden. Diese Präsentation umfaßt drei hauptsächliche Zugänge. Zunächst geht es um Erkenntnisse anhand der von uns gewählten Methodologie und um Aspekte der theologischen Hermeneutik der Mitschriften. In einem zweiten Schritt soll der Frage der Kontinuität und Diskontinuität in den Skripten nachgegangen werden, um dann in einem letzten Punkt die Schwerpunkte der sich aus ihnen aufs Ganze gesehen ergebenden Liturgietheologie darzustellen. Die Übergänge zwischen den drei Zugängen zu einer Gesamtschau der sich hier ergebenden Kulttheologie sind notwendigerweise fließend und ihre Abgrenzung voneinander zuweilen eine reine äußere Verständnishilfe. Alle Teilzusammenfassungen sind also im Gesamtbild der Liturgietheologie der Skripten zu berücksichtigen.

3.1 Skizzierung methodologischer Aspekte

Dieser eher formale Abschnitt möchte zuerst einen kleinen Rückblick auf die von uns gewählte Methodologie bieten und erste sich aus ihr ergebende Erkenntnisse festhalten. In einem zweiten Punkt soll dann die Frage nach hermeneutischen Prinzipien stehen, die der Liturgietheologie der Skripten zugrundeliegen.

3.1.1 Erste Erkenntnisse in bezug auf die gewählte Methodologie

In diesem kurzen Abschnitt seien also zunächst einige methodologische Bemerkungen – gewissermaßen ‚ex posteriori‘ – angeführt, die nach der Kenntnisnahme der Einzeluntersuchung nochmals den dort eingeschlagenen Weg skizzieren, um erste grobe Erkenntnisse derselben festhalten zu können.

Ausgegangen waren wir zunächst von einer recht strikten Interpretation der zu Beginn genannten Kriterien. Dabei lag der Schwerpunkt auf der reinen Darstellung der allgemeinen Sakramentenlehre (Freising) bzw. der Eucharistielehre (andere Hochschulen) und der in der Freisinger Vorlesung ursprünglich als kulttheologisch relevant ausgewiesenen Stellen der Christologie- und der Ekklesiologievorlesungen. Dabei ließ sich feststellen, daß sich der

Inhalt ab der vermutlich 1960 in Bonn gehaltenen Vorlesung zur Ekklesiologie[3525] erweitert und verschoben hatte, sodaß in Folge dieser Entwicklung einige weitere Punkte zu berücksichtigen waren. Auch hat sich nach der Freisinger Zeit gezeigt, daß Exegese und Bibeltheologie, die bereits in den Freisinger Skripten deutlicher hervortreten als andernorts zur gleichen Zeit im scholastischen Seminarbetrieb üblich war, immer mehr an Bedeutung für die Darstellung des jeweiligen Themas gewinnen, bis wir gewissermaßen am Ende als Höhepunkt des hier beschriebenen Prozesses eine biblisch entworfene Christologie in der letzten Regensburger Vorlesung zu diesem Thema finden.[3526] Aus diesem Grund zeigt auch die in unserer Arbeit gewählte Methodologie ein stetes Wachsen des Interesses an exegetischen und bibeltheologischen Aussagen.

Wir fanden in der Untersuchung Mitschriften unterschiedlichster Qualität vor.[3527] Es gab Skripten, die nur stichwortartige Bezeugungen des Vorlesungsstoffes aufweisen, und es gab solche, vor allem die jüngeren, bei denen man so gut wie sicher sein kann, eine ausformulierte Mitschrift der Gedanken Ratzingers vor sich zu haben. Im Grundductus scheinen aber alle untersuchten Skripten die wesentlichen Gedankengänge des Professors zu treffen, sei es als Skizze, als Nachschrift mit eher subjektivem Wortlaut des Skribenten oder sei es schließlich als weitgehende Mitschrift der exakten Formulierungen des Professors. Manchen Stellen wurden durch wörtliche Wiederholungen, entweder durch einen zweiten Skribenten derselben Vorlesung, durch eine überarbeitete Version einer früheren Vorlesung oder durch ähnliche Formulierungen in verschiedenen Vorlesungen auch in Hinblick auf eine wörtliche Authentizität gewürdigt. So konnten neben dem Inhalt vieler Vorlesungen auch nicht wenige Textpassagen als zwar *nicht autorisierte*, aber wohl *authentische* Formulierungen des Professors ausgewiesen werden.

Der wichtigste Punkt ist jedoch folgender: Die wirklich großen und wesentlichen Aussagen kulttheologischer Art, auf die wir nochmals in dieser abschließenden Darstellung zurückkommen werden, sind keine Randnotizen, sondern so oft bezeugt, daß man hier zumindest von gedanklicher Authentizität der Wiedergabe in den Skripten sprechen kann und sogar

---

[3525] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten.

[3526] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten.

[3527] Es gab, nebenbei bemerkt, beispielsweise deutliche Hinweise, daß die Kenntnis lateinischer Fachbegriffe von Seiten der Hochschülerschaft immer mehr abnahm.

muß. Dies stellt den eigentlichen Erkenntnisgewinn dar, den wir aus den Mitschriften erhofft hatten.[3528]

Wir fanden in der allgemeinen Sakramentenlehre, der Eucharistielehre, der Ekklesiologie und der Christologie so reiches liturgietheologisches Material, daß sich das diesbezügliche Denken Joseph Ratzingers als Hochschullehrer gut darstellen läßt. Dabei muß betont werden, daß der Schwerpunkt der Bedeutung der verschiedenen Traktate auch kulttheologisch immer mehr in Richtung der Christologie und der Ekklesiologie zu gehen scheint, was wir im letzten Punkt der Auswertung als Ausgangspunkt einer Zusammenfassung nehmen werden.

In diesem Sinne werden wir in bezug auf den Grundductus der Aussagen der Mitschriften als von nicht autorisierten, aber authentischen Aussagen Joseph Ratzingers sprechen. Erst bei der Schlußsynthese der Arbeit wollen wir dann nochmals differenzieren, um methodologisch unangreifbar vorzugehen.

3.1.2 Bemerkungen zum hermeneutischen Rahmen der Theologie der Mitschriften

In diesem Abschnitt sollen einige kurze Bemerkungen darüber fallen, wie die Schriften von ihrer prinzipiellen Hermeneutik her zu deuten sind, d.h. welche hermeneutischen Rückschlüsse möglich sind über die Analyse des theologischen Rahmens, in dem sie sich präsentieren.

Zunächst stellt sich zunächst diese Frage auf einer formalen Ebene. Hier wird sie zur Frage nach einem theologischen System, in das sich die Mitschriften als ersten Rahmen von Theologie positionieren.

Dabei läßt sich ein Unterschied feststellen zwischen den Freisinger Vorlesungen und den Vorlesungen an einer staatlichen Universität, also ab der Zeit in Bonn. Der Rahmen ändert sich hier insofern, als es sich in Freising um Vorlesungen im neoscholastischen Stil handelt, wie sie an der Hochschule eines Priesterseminars damals üblich war. Dies setzte eine mehr oder weniger von den Manualien der Schultheologie vorgegebene und somit den Seminaristen nachvollziehbare Gliederung der einzelnen theologischen Traktate ebenso voraus wie eine Untergliederung der einzelnen Abschnitte nach dem Schema: Glaubenssatz, Schriftbe-

[3528] Vgl. dazu nochmals die anhand vieler konkreter Beispiele verfolgte Methodologie im Sinne der Prüfung der Mehrfachbezeugung und des Querschnittsbeweises. Vgl. Gerd Theißen / Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 116-120, vor allem: 118.

weis, Traditionsbeweis, spekulative Durchdringung.[3529] Sehr viele Fachbegriffe waren in lateinischer Sprache im Gebrauch. Insofern ist festzustellen, daß Ratzingers Vorlesungen in Freising eindeutig in diesen scholastischen Rahmen hineingehören, wenngleich der Text bezeugt, daß dieser Rahmen bei ihm keine trockene Schulbuchtheologie zur Folge hatte. Ratzinger bewegte sich innerhalb dieses Rahmens flexibel und – das zeigen etwa die vielen Verweise auf Söhngen – hielt den Unterrichtsstoff auf der Höhe des theologischen Disputs der Zeit. Was wir hier aus seinen Vorlesungen ersehen konnten, bezeugt Joseph Ratzinger, über seinen damaligen Unterrichtsstil befragt, auch selbst:

> „[I]ch habe natürlich meinen Kollegen nicht einfach etwas aus den Lehrbüchern zusammenmontiert, sondern versucht, in der Art des heiligen Augustinus möglichst viel Schulstoff in eine deutliche Beziehung zur Gegenwart und zu unserem eigenen Ringen zu bringen.“[3530]

Flexibler gestaltet als anderswo waren die Traktate bei ihm auch insofern, als er für die Kulttheologie neben der Eucharistie- und Sakramentenlehre ausdrücklich auf andere Traktate verweist. Anders ausgedrückt waren auch die scholastischen Vorlesungen Ratzingers alles andere als kontextlose Manualientheologie, aber sie gehören doch prinzipiell in diesen Rahmen der Schultheologie hinein.

Dieser formale hermeneutische Rahmen ändert sich mit Ratzingers Berufung an die Universität. Aber diese Änderung ist keine punktuelle, plötzliche, sondern sie vollzieht sich allmählich, und die Übergänge sind zum Teil fließend. Daß diese fließend sind, zeigt nicht nur die der Zeit in Münster zugeschriebene Vorlesung über „Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus“, die, wie wir sehen konnten, im wesentlichen eine leicht überarbeitete Fassung der gleichnamigen Freisinger Vorlesung ist. Es zeigt sich auch daran, daß scholastische Begriffe nicht ganz aus dem Wortschatz der Vorlesungen verschwinden. So ist etwa auch in der letzten Eucharistievorlesung der Begriff der materia proxima[3531] noch präsent, auch wenn Begriffe wie dieser nicht mehr in den Überschriften vorkommen. In der Münsteraner Eucharistielehre von 1963, die sich deutlich von der Freisinger Sakramentenlehre abhebt, ist an sehr zentraler Stelle auch durchaus scholastisches Denken präsent und wird mit patristischem verbunden.[3532] Und gerade die am meisten in einem noch zu charakterisierenden

---

3529 Als Beispiel diene etwa die Behandlung des character sacramentalis in der allgemeinen Sakramentenlehre: Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 14-16. Im Einzelnen: Dogma (14), Schrift und Tradition (15f) und spekulative Durchdringung (16).

3530 Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996, 68.

3531 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 27.

3532 „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immer-

neuen Stil verfaßte letzte Regensburger Christologievorlesung behandelt die Lehre von Chalcedon fast scholastisch, etwa mit den konkreten Regeln zur Idiomenkommunikation[3533] und dazugehörigen Beispielen.

Damit soll festgehalten werden, daß sich die Ablöse von scholastischer Form und Diktion in den Vorlesungen Joseph Ratzingers nicht als Revolution vollzog, sondern in einem zwar durch die Berufung an die Universität auch festzumachenden terminus a quo, aber doch vermittels eines allmählichen Prozesses, der das, was zuvor theologische Diktion war nicht als falsch brandmarken wollte.

Aber worin zeigt sich nun diese Ablösung und die Eröffnung eines neuen Rahmens der Theologie Ratzingers aus den Skripten? Begrifflichkeit und Gliederung ändern sich. Es gibt keine scholastischen Schrift- und Traditionsbeweise mehr, stattdessen gewinnt die Hl. Schrift einen ganz anderen Stellenwert. Die Erklärung der dogmatischen Wahrheit erfolgt in enger Anlehnung an die Schrift selbst und an die Theologiegeschichte wie auch an die theologischen Kontroversen. Dadurch ergibt sich eine weniger zergliederte und einheitlichere Sicht.

Es konnte gezeigt werden, wie ab dem Eucharistieskript von 1963 (Münster) die Schrift immer mehr zum eigentlichen Ausgangsort der Systematik wird, was sich im Lauf der Zeit immer mehr verstärkt. Die Formulierungen drücken dabei manchmal geradezu eine Begeisterung an der exegetischen Erkenntnis aus.[3534] Immer mehr verschränken sich in der Präsentation Exegese und Lehre des Professors.

Aufgrund dieses Weges, den Ratzinger als akademischer Lehrer ganz offensichtlich zurückgelegt hat, haben wir in unserer Untersuchung immer mehr die durch ihn vorgetragene Einzelexegese berücksichtigt, um eben seine Entwicklung angemessen nachzeichnen zu können. Dabei ist gewissermaßen der Zielpunkt der Schriftverwendung die biblische Christologie der letzten diesbezüglichen Vorlesung, wo die Einzelbesprechung der Schriftstellen in den Hintergrund tritt und somit die (durchaus noch präsente) Einzelexegese transformiert wird in das Panorama eines biblisch-christologischen Gesamtentwurfs. Alle Grundgedanken

---

während Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das Pascha der Menschheit, der immerwährende Durchbruch aus dieser Welt zum Vater (in der patristischen Trinitätslehre wurde das Sein Christi als reine Bezogenheit, als reiner Akt verstanden). Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

3533 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 202.

3534 Vgl. wenn es etwa heißt: „Das Aufregende daran ist nun ...“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 102.

werden hier bibeltheologisch entwickelt. Der dogmatische Begriff des homoousios erscheint dabei in einer großen Synthese als philosophisches Korrelat zum biblischen „Sohn“.[3535]

Doch neben diesem Wechsel des Rahmens selbst (weg von jenem der Neoscholastik hin zu einem bibeltheologischen) müssen wir auf andere Prinzipien hinweisen, die sich aus den Vorlesungen als bedeutsam für die Hermeneutik der Theologie Ratzingers erwiesen haben. Diese Theologie zeichnet in mehrfacher Hinsicht der Blick auf das Ganze aus, was mit einem gewissen geschichtlichen Ansatz verbunden ist. Dies meint hierbei ausdrücklich nicht den Begriff der Geschichtlichkeit der Wahrheit, den Ratzinger schon als Professor vehement zurückweist.[3536] Es geht eher in Richtung einer Weiterführung der Heilsgeschichte im Glaubensvollzug der Kirche. So ruft die Ekklesiologievorlesung von Münster 1965 am Ende zu einer Orientierung „in unserer Zeit der geistigen Verwirrung“[3537] auf:

> „Der Kern einer solchen Unterscheidung der Geister besteht gerade im Wissen um die geschichtliche Bindung an den Glauben, die ihre Mitte hat in der Fleischwerdung des Wortes, das selbst Geschichte werden wollte.“[3538]

Der Blick auf das Ganze schließt eine große Offenheit ein. Dies wiederum wird z. B. ersichtlich in seiner Beurteilung des Modernismusstreites, bei dem man kirchlicherseits

> „mit den falschen Antworten zugleich auch den echten Fragen die Türe wies und damit den Atemraum des Katholischen entscheidend beeinträchtigte.“[3539]

Genannte Hermeneutik läßt sich bei Ratzinger auch ansonsten häufig verifizieren. Erinnert sei hier an den Vortrag vor den deutschsprachigen Konzilsvätern in der „Anima“ am Vorabend der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vaticanums, wo er gerade dafür plädiert hatte, den Blick auf das Ganze der theologischen Tradition nicht zu verlieren und sich nur auf eine

---

3535 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 190.

3536 Vgl. die von Achim Buckenmaier dokumentierte, den Skripten zeitgleiche Kontroverse zwischen den Professoren Joseph Ratzinger und Walter Kasper über Ratzingers „Einführung in das Christentum“. Ratzinger antwortet auf den Vorwurf Kaspers, ein platonisches Denken ohne Praxisbezug zu haben. Buckenmaier faßt dies wie folgt zusammen: „Den Vorwurf des Platonismus pariert J. Ratzinger mit deutlicher Schärfe: Wenn Platonismus die Zustimmung zu einer Wahrheit meint, die nicht geschichtlich verfügbar ist, sondern die einfach *ist*, dann sei ihm die Qualifizierung als Platoniker durchaus recht. Die Kategorie der Geschichtlichkeit, die von W. Kaper eingefordert wurde, ist für ihn ‚verschwommen‘, da sie ‚als Etikett für alles und nichts‘ dient. Darum wäre es, so J. Ratzinger, am besten, das Wort *geschichtlich* den Theologen für einige Zeit überhaupt zu verbieten.“ Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009, 87f.

3537 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

3538 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 269.

3539 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965766, 92 und II Seiten, 17.

Epoche zu konzentrieren.[3540] Damit betont Ratzinger durchaus einen Blick auf die Dogmengeschichte als Ganze entgegen einer Fixierung auf die Theologie der letzten Epoche.

Der Blick auf das Ganze zeigt sich in den Vorlesungen Ratzingers z. B. insofern er Detailfragen in einen größeren Zusammenhang einzuordnen vermag. Das bedeutet einerseits den Zusammenhang der Geschichte, den wir gerade gesehen haben, dann aber auch den Zusammenhang der großen Einwände und Gegenströmungen, vor allem des Einspruchs der Reformatoren und schließlich die Einordnung in den großen Zusammenhang der analogia fidei, wo die Glaubenswahrheiten nicht isoliert betrachtet werden dürfen. Dies alles läßt sich exemplarisch nochmals kurz aufweisen bei der Behandlung der eucharistischen Anbetung[3541] in der letzten Vorlesung zur Eucharistielehre. Die Mitschrift hierzu ist zwar sprachlich nicht ausgefeilt, doch immer noch aussagekräftig genug, um das zu demonstrieren. Anbetung wird hier zunächst kurz geschichtlich verifiziert (Beispiel einiger Väteraussagen), dann wird die Position der Reformatoren skizziert (Luthers Lehre von der sumptio)[3542] und schließlich der größere theologische Rahmen umrissen, um zu einer Lösung zu kommen. Dieser besteht zwischen der Warnung vor „einer monophysitischen Christologie“[3543] einerseits, aber auch der Würdigung des Tabernakels als „Wahrzeichen der Inkarnation“[3544] und dem Eintritt Gottes in die Geschichte andererseits.[3545]

Der Blick auf das Ganze der Lehrentwicklung wendet sich gegen antithetische Brüche in derselben. Als Beispiel diene die Behandlung des Kirchenbegriffs bei den Vätern in der Freisinger Ekklesiologievorlesung, wo schon der status quaestionis eine Sensibilisierung für die Problematik eines theologischen Bruchs zum Ausdruck bringt. Es geht dabei darum, wie der Kirchenbegriff der Väter zu jenem des Neuen Testamentes steht:

> „Das Problem konzentriert sich auf den Bruch! Wenn kein Bruch stattgefunden hat, dann ist die katholische Kirche die legitime Fortsetzerin dessen, was Christus damals getan hat. Auf der Frage, wie sich der Kirchengedanke bei den Vätern fortentwickelt, liegt somit ein großes Gewicht.“[3546]

3540 Vgl. „Man kann nicht im Namen der Tradition den größten und ehrwürdigsten Teil der Tradition als falsch verdammen.“ Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema ‚De fontibus revelationis‘ (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 165.

3541 Die eucharistische Anbetung wird in einem eigenen Abschnitt betrachtet werden.

3542 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 60.

3543 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 60.

3544 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 60.

3545 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 60.

3546 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69, 31.

Auch die späteren Skripten gehen hier prinzipiell vom Blick auf das Ganze und einer Kontinuität im wesentlichen aus. Die Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965 lehnt es zum Beispiel ab, eine Systematik allein aus dem neutestamentlichen Befund zu erstellen:

> „Zwischen dem ntl. Befund und uns liegen 2000 Jahre christlicher Geschichte, die wir als solche nicht einfach überspringen können, sondern die positiv oder negativ jedenfalls in unserem Denken anwesend ist“.[3547]

Der Blick auf den Kirchenbegriff der Väter (also die im Freisinger Skript genannte zentrale, kritische Nahtstelle) wird auch hier bei einer „gewisse[n] Verengung“ als „eine positive, sachgerechte Aneignung des biblischen Grundbefundes“[3548] gewertet.

Dieser Blick auf das Ganze kann dann, so bezeugen die Vorlesungen, bei vertieftem Studium auch Korrekturen oder leichte Neuausrichtungen zur Folge haben. So verändert sich beispielsweise die Bewertung des Mittelalters nachweislich. Wenig differenziert betrachtet das Freisinger Skript zur Sakramentenlehre die liturgische Entwicklung im Mittelalter negativ.[3549] Auch die damalige Ekklesiologievorlesung betrachtet das Mittelalter in liturgischer Hinsicht als negativ. Es wird beispielsweise beklagt, daß hier die Zentralität der Eucharistie mit großen Folgen aufgegeben worden sei.[3550] Auch die in vieler Hinsicht neugestaltete Eucharistievorlesung von Münster aus dem Jahre 1963 spricht noch sehr betont von „mittelalterliche[r] Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit“[3551]. In späteren Vorlesungen ist Ratzinger offensichtlich bemüht, das Mittelalter positiver und in Kontinuität zur vorhergehenden Tradition darzustellen, wie etwa die Regensburger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre zeigt.[3552]

Mit dem Blick auf das Ganze hängt auch jene seit der Freisinger Zeit feststellbare übergreifende Bearbeitung der einzelnen theologischen Traktate zusammen, was sich besonders mit Blick auf die Kulttheologie zeigt, die nie auf die Sakramenten- und Eucharistielehre beschränkt, sondern immer auf Christologie und Ekklesiologie ausgerichtet ist. Zuweilen fin-

---

3547 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 87.

3548 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 90.

3549 Vgl. etwa: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203 oder 206.

3550 „Dieses Hinausrücken der Eucharistie ist also so gründlich zu verstehen, daß man es heute noch spürt, wenn die Eucharistie immer noch nicht die Rolle in der Ekklesiologie spielt, die sie eigentlich einnimmt.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 77.

3551 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81.

3552 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111

det sich eine regelrechte Zusammenschau verschiedenster Zugänge, wie etwa Ekklesiologie, Liturgie und Geschichtstheologie.[3553]

Die Fokussierungen auf das Ganze führen uns zum wohl wichtigsten Punkt im hermeneutischen Rahmen Ratzingers, der Kirchlichkeit. Bezeichnend dafür ist eine Kommentierung der Legitimität eucharistischer Anbetung, die diesen prinzipiellen Rahmen Ratzingers sehr deutlich zu zeigen vermag:

> „Im Glauben verlässt sich der Katholik auf eine höhere Vollmacht als die der historisch kritischen Vernunft. Indem er diese Vollmacht akzeptiert, die ihm das Wort und die Wirklichkeit Jesu Christi bezeugen, kann er getrost auch die Vollmacht der Kirche annehmen, die Grenze der institutio Jesu Christi zu deuten. Er stellte mein [sic!, gemeint: sein, Anm SC] Leben nicht auf eine selber von der Schrift her zu ermittelnde Gewissheit, sondern auf die Vollmacht des göttlichen Wortes, wie sie ihm in der Kirche begegnet und vertraut sich dieser Vollmacht der Kirche an, die ihm Jesus Christus überliefert.“[3554]

Auch wenn in den späteren Skripten die dogmatischen Sätze immer mehr in den Hintergrund treten, so fehlt doch nie die Rückbindung der Vorlesung an die lehramtlichen Festlegungen. In einer Zeit, in der Theologen mit neuen Begriffen auch die Glaubenssubstanz änderten, ist ein solches Vorgehen bei Ratzinger nicht der Fall. Neue Begriffe oder Ansätze werden stets als Interpretation des in den lehramtlichen Aussagen bekräftigten depositum fidei gesehen.

Zum generellen Verständnis dafür, wie uns die Theologie Joseph Ratzingers aus den Skripten seiner Studenten eröffnet wird, ist ihre Charakterisierung als eines zutiefst existentiellen Zugangs zur Glaubenslehre. Das zeigt nicht nur die manchmal über gewisse Punkte hervortretende Begeisterung. Sie ist vielmehr der Kulminationspunkt für das, was die gesamte Darstellung betrifft. Es wird nicht nur ein Glaubensinhalt vermittelt, sondern derselbe als Begründung und Bereicherung des Glaubensvollzugs zugleich. Dafür könnten viele Belegstellen angeführt werden. Hier sei hauptsächlich auf einen Punkt verwiesen, den wir noch gesondert behandeln müssen: Das Insistieren auf dem dynamischen Aspekt der Eucharistie. Diese Dynamik wird nicht nur auf Christus bezogen, sondern gleichfalls auf alle, die die Eucharistie feiern. Von einer solchen Dynamik zu sprechen hat aber nur dann Sinn, wenn sie existentiell verstanden und getragen wird: „Christliche Liturgie vollzieht sich im täglichen Dienst des kirchlichen Daseins.“[3555]

[3553] Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60, 65.

[3554] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 112.

[3555] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 141.

In diesem Zusammenhang zu nennen ist auch das Insistieren auf der Aktualisierung der Universalkirche durch die Eucharistie.[3556] Diese existentielle Ausrichtung zeigt zum Beispiel aber auch Ratzingers Kommentierung der eucharistischen Anbetung, wie sie sich in mehreren Skripten findet.

In einem weiteren Sinn kann man als einen Aspekt dieser existentiellen Ausrichtung von Theologie auch deren beständige Aktualisierung nennen. Damit ist nicht nur gemeint, die kontemporäre Theologie einzubeziehen, wie Ratzinger es seit den Freisinger Tagen tut, sondern auch, immer wieder auf den Gesamtkontext des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens einzugehen und ihn gegebenenfalls auch kritisch aufzuarbeiten.

3.2 Theologie der Vorlesungsmitschriften im Wandel?

In diesem Abschnitt soll dem genetischen Schwerpunkt unserer Untersuchung auch insofern genüge getan werden, indem der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität im Denken Ratzingers gemäß den Vorlesungsmanuskripten nachgegangen wird.

3.2.1 Die Heilige Schrift und die beiden Testamente

Wenn die Heilige Schrift seit Beginn Ausgangspunkt von Ratzingers theologischen Gedankens war, dann ist es von großer Bedeutung, wie er sie gemäß den Vorlesungsmitschriften generell versteht, um dann aus ihr kulttheologische Aussagen abzuleiten. Dabei ist auffallend, daß sich sein Blick auf das Verhältnis beider Testamente zueinander gewandelt hat.

In der ersten von uns untersuchten Vorlesung wird in bezug auf die Kulttheologie deutlich die Überlegenheit des Neuen Testaments gegenüber dem Alten gelehrt. Dies kommt sehr klar bei der Behandlung der sogenannten alttestamentarischen Sakramente zum Ausdruck, ein Problemfeld, an dem das Skript selbst Grundsätzliches festmacht zum Verhältnis beider Testamente zueinander.[3557] Zwar geht die Vorlesung hier sehr ausführlich auf die wechselhafte Fassung dieses Verhältnisses in der Theologiegeschichte ein, läßt aber keinen Zweifel am eigenen Standpunkt, der zwar das Alte Testament würdigt, jedoch die Überlegenheit des Neuen in einer Weise betont, die beide Testamente eher nebeneinander stellt und voneinander klar trennt. Hintergrund ist hier das prinzipielle Verhältnis von Gesetz und Gnade.[3558] Dabei ordnet der Text die Sakramente im Alten Bund als „Gesetzeswerke“ prinzipiell dem

[3556] Vgl. z. B. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

[3557] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41.

menschlichen „Versuch der Selbsterlösung“ zu, während sie im Neuen Bund „Fortsetzung des gnädigen descensus Dei“[3559] sind. Positiv gewürdigt werden die Sakramente des Alten Testamentes als „schattenhafte Andeutung“[3560] der Gnade, aber nur insofern der Mensch an ihnen letztlich sein eigenes Unvermögen zur Selbsterlösung erkennen kann. Dies wendet sich gegen einige scholastische Interpretationen, aber wohl nicht gegen den hl. Thomas, weil über ihn zuvor gesagt worden war, daß er die sacramenta veteris testamenti nur im analogen Sinne als Sakramente bezeichne.[3561] Die „Kultkritik des NT am AT“ wird betont und gegen die Position einiger Scholastiker wird festgehalten:

> „[D]as trifft eben gerade nicht den Sinn des hl. Paulus und den Sinn der ntl. Umwälzung. Paulus will gerade sagen, daß der atl. Kult wirklich abgetan werden muß und auch in seiner Gesamtform beiseitegetan wird, weil er der Gegenweg zum ntl. Kult ist, weil er der sarkische und nicht der pneumatische Weg ist.“[3562]

Das alles steht übrigens in einem auf die Liturgie der Kirche übertragenen Kontext, der sich gegen einen übertriebenen Rubrizismus richtet.[3563]

Diese stark gegensätzliche Art, die beiden Testamente kulttheologisch voneinander zu unterscheiden, findet sich auch bei der theologischen Auswertung einzelner Perikopen in den Skripten der Freisinger Zeit. In bezug auf die Tempelreinigung heißt es in der Christologievorlesung etwa: „Jesus negierte den atl. Kult überhaupt, der dem atl. Gläubigen stets als göttl. eingesetzt erschien.“[3564] Hier zeigt sich auch eine neue Begründung des scharfen Gegensatzes in der Charakterisierung der Opfer des Alten Bundes als dinglich.[3565] Das Amtsverständnis beider Testamente wird mit den optischen Begriffen von „Negativ“ und „Positiv“ sowie mit „Bild“ und „Schatten“ verglichen.[3566] Das also ist gemäß den Skripten der Ausgangspunkt von Ratzingers Zuordnung beider Testamente.

3558 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41.

3559 Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 42.

3560 Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 42.

3561 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 40.

3562 Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 43.

3563 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 43.

3564 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 47. (Im Original sind alle Wörter unterstrichen.)

3565 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 94.

3566 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 92.

In der Münsteraner Zeit wird zunächst in der Christologievorlesung die Sicht des Freisinger Christologieskriptes beibehalten. In bezug auf das Amtsverständnis fehlen allerdings die (optischen) Begriffe „Negativ“ und „Positiv“, und man beschränkt sich auf die Gegenüberstellung von „Bild und Schatten“.[3567]

In Münster zeigt sich aber auch eine deutliche Entwicklung der ursprünglichen Position. Der Gegensatz des Opfers Jesu zu den dinglichen Kulthandlungen des Alten Bundes ist nach wie vor sehr präsent.[3568] Der Blick auf die beiden Testamente und ihr Verhältnis zueinander fällt dabei aber viel differenzierter aus, als das bislang der Fall war. Dabei wird hauptsächlich das Alte Testament nicht mehr allein in der Hermeneutik des „Gesetzes“ und damit als ein monolythischer Block gesehen, sondern gerade mit Blick auf die Kulttheologie in seiner inneren Spannung erkannt und dargestellt. Das Skript weist auf Kultbejahung und Kultkritik im Alten Testament hin.[3569] Der neutestamentliche Kult beruft sich in seinem Kern, den verba testamenti, die die Eucharistievorlesung als Deutung der Hingabe Jesu sieht, auf beide Linien.[3570] Das Neue des Opfers Jesu wird zwar nach wie vor als eine Korrektur des alttestamentarischen Verständnisses gesehen, indem die dingliche Opfergabe nun ersetzt wird durch die „Agape des Menschen Jesus.“[3571] Aber die innere Spannung des Alten Testamentes einerseits und der Blick auf die verba testamenti andererseits hilft auch, beide Testamente näher aneinanderzurücken und damit die Einheit der Offenbarung besser zu wahren. Gezeigt wird, wie gerade der Hebräerbrief beide alttestamentlichen Linien gemeinsam und damit in Jesus das Abtun und die Erfüllung des alttestamentlichen Kultes als gegeben sieht.[3572] In bezug auf das Verhältnis beider Testamente zueinander wird eine innere Einheit betont, die konkret an den grundlegenden theologischen Motiven des Alten Bundes festgemacht werden kann:

3567 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 157.

3568 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 6. Vortrag, 1f.

3569 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

3570 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

3571 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127. Auf dieses zentrale Motiv werden wir in der Auswertung der Kulttheologie eingehen.

3572 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

> „AT und NT greifen so ineinander. Das Ganze [sc. das Opfer Jesu, Anm. SC] ruht auf dem Hintergrund des AT. Das würde sich verdeutlichen, wenn wir die drei grossen alttestamentlichen Grundgegebenheiten durchdächten: Den Sinaikomplex, die Hoffnung des Neuen Bundes, die Gottesknechtsidee.“[3573]

Erkannt wird also hier die innere Einheit der grundlegenden theologischen Motive beider Testamente. Das verbindende theologische Motiv ist jenes des Gottesknechtes.[3574]

Das ist der hermeneutische Neuansatz, um beide Testamente in ihrer inneren Verwiesenheit aufeinander fassen zu können und jene monolythische Gegenüberstellung zu überwinden, die sich aus dem allein fokussierten Gegensatz von Gesetz und Gnade ergeben hatte. Dieser Ansatz wahrt nach wie vor das Neue des christlichen Kultes, integriert es aber in eine differenziertere und umfassendere Hermeneutik beider Testamente. Diese harmonischere Sicht zieht sich durch die ganze Vorlesung. Als spezielles „B i n d e g l i e d vom AT zum NT“[3575] wird dabei die Anamnese, das Gedächtnis gesehen.

Die Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965 verbleibt in derselben grundsätzlichen Sichtweise in der Frage des Verhältnisses beider Testamente zueinander. Ihre Exegese der verba testamenti bringt den Ansatzpunkt beim alttestamentlichen Erbe im Zusammenhang mit der Kirchenstiftung noch deutlicher und harmonischer zum Ausdruck:

> „Aber es ist etwas viel Wichtiggeres [sic!] und Entscheidenderes geschehen, nämlich, dass die Grundkomponente des Alten Bundes, die Idee des Israels Gottes, des Passah und des Gottesknechtes neu aufgegriffen und verwandelt in das Lebens- und Todesgeheimnisses [sic!] Jesu einbezogen wurden, und damit wuchs de facto jene Realität, die wir Kirche nennen.“[3576]

Die Vereinheitlichung dieser Grundkomponenten des Alten Bundes geschieht im Gottesknecht und im Paschalamm.[3577] Das Gegensätzliche von Kultkritik und Kultbejahung wird nicht expressis verbis thematisiert.

3573 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

3574 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126f.

3575 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 128.

3576 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

3577 Vgl. „In diesem Ineinander der 4 theologisch so umfassenden Grundtopoi alt. Theologie ist zusammenfassend ausgesagt, dass im Leben- und Todesdienst Jesu der Sinn des atl. Kultes zur Erfüllung kommt, dass das Ganze, was dort gemeint war, der Tempeldienst mit dem ganen [sic!] Bundesritual, hier in seinem Leben und Sterben zu seinem eigentlichen Sinn kommt. Er ist das Passahlamm, der Gottesknecht, der für die Vielen stirbt. In diesem sich-Hingeben Jesu kommt das Bundesgeschehen vom Sinai neu und endgültig wieder zum Vollzug. Es wird deutlich, dass in diesem Augenblick wieder ein neuer Bund, eine neue Einheit von Gott und Mensch gestiftet wird, dass ein neues Volk entsteht.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 48.

Allerdings bleibt diese Vorlesung bei der Frage des kirchlichen Amtes bei einer a-kultischen Lesart, die noch dazu expressis verbis betont, daß der christliche Gottesdienst sich in diesem Sinne nicht vom Tempel herleite:

> „Dabei ist wichtig, daß man bei der Organisierung der Gemeinden nicht an die Tempelverfassung anknüpft …, sondern an die Synagoge, die keinen Kult hat". Das christliche Amt „schließt einen Bruch mit dem Amtsverständnis der Tempelstruktur in gewissem Maße ein."[3578]

Wir werden sehen, daß Ratzinger hier später mehr differenzieren wird.

In der Tübinger Zeit behält Ratzinger laut Skripten die harmonischere Sichtweise der Zuordnung beider Testamente bei und vertieft sie in der Christologievorlesung von 1966/67 auf einer prinzipiellen Ebene, indem die Bedeutung der concordantia testamentorum als „d[er] eigentliche[n] Achse der Theologie"[3579] thematisiert wird. Das Verhältnis beider Testamente sei nicht zu fassen im Sinne von direkter Vorhersage und Erfüllung[3580]. Damit will die Vorlesung dem Anspruch der kritischen Exegese genügen und die Extreme vermeiden, das Alte Testament nur innerjüdisch, geschlossen in sich, zu sehen[3581] oder in „Detailweissagerei"[3582] als ein „Evangelium in sich"[3583]. Vielmehr „besteht eine innere Entsprechung zwischen AT und NT".[3584] Hierbei erscheint das Neue Testament als eine „relecture des AT",[3585] die zeige, daß sich in Jesus die Hoffnung Israels erfüllt.[3586]

Die innere Entsprechung wird dabei unter einem negativen Aspekt behandelt, der kulttheologisch von Bedeutung ist. Er macht den Begriff des Scheiterns Israels als zentralen Begriff seiner Geschichte aus. Hierin begegnen sich die „Geschichte des Scheiterns Gottes mit den Menschen" und das Scheitern Jesu am Kreuz, wodurch er „sich als der legitime Erbe der

---

3578 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208.

3579 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 62.

3580 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 63.

3581 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 63.

3582 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

3583 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 63.

3584 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 66.

3585 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

3586 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 64.

Hoffnung Israels ausweist.“[3587] So erscheinen „die Untergänge Israels als Weg mit Jahwe“, und „[d]as Kreuz Christi steht im Fluchtpunkt des AT.“[3588]

Als Ergebnis dieser Vorlesung kann man für das Verhältnis beider Testamente zueinander sehr differenzierte prinzipielle Erwägungen festhalten. Mit Blick auf die Forschungen von Gerhard von Rad wird auf „eine grundlegende Strukturentsprechung zwischen AT und NT“[3589] verwiesen. Das Alte Testament entwickelt sich dabei in dynamischer Weise[3590] und führt so zum Neuen Testament.[3591]

Die Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 hatte die Elemente der Spannung, die es im Inneren des Alten Bundes gibt und die in Jesus zur Einheit finden, herausgearbeitet. Eine ähnliche Sichtweise kommt in der Christologievorlesung wieder vor. Der gerade herausgestellte Ansatz hilft, dies besser zu verstehen.[3592] Konkret liegt der Akzent diesmal nicht in der Gegenüberstellung von Kultbejahung und Kultkritik, sondern er ist wie folgt formuliert:

> „So verbindet Jesus in seinem Wort zwei gegenlaufende Linien: mit Is stellt er sich in die Hoffnungstradition Israels und den eschatologischen Universalismus, mit Jer tritt er ein in die Untergangsprophetie.“[3593]

In der Tübinger Ekklesiologievorlesung von 1968/69 wird stark betont, daß die Verkündigung Jesu „nur zu verstehen [ist] aus dem Zusammenhang alttestamentlichen Glaubens und Hoffens auf Volk Gottes hin“,[3594] womit ein weiterer Knotenpunkt beider Testamente hervorgehoben wird.

In dieser Ekklesiologievorlesung wird, ähnlich wie im Eucharistieskript von 1963, die Spannung benannt, in der sich die kulttheologischen Linien innerhalb des Alten Testamentes zueinander verhalten. Diesmal wird noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, daß die neue

---

3587 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

3588 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

3589 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67.

3590 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 68.

3591 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 68.

3592 Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

3593 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42.

3594 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 27.

innere Einheit wesentlich in der Gottesknechtsexistenz Jesu liegt.[3595] Dieser Aspekt kam in der Ekklesiologievorlesung von 1965, wie gerade erwähnt, nicht vor. Obwohl der Text von 1968/69 jenen von 1965 in den diesbezüglichen Abschnitten fast wörtlich übernimmt, fügt er die Erwähnung dieser Spannung hinzu. Dies bedeutet aber nur, daß die Akzente im Vortrag zuweilen anders gewichtet worden sind.

Die Ekklesiologievorlesung von 1968/69 bedeutet auch einen Wandel in der Darstellung des geistlichen Amtes, das bislang ja noch a-kultisch gefaßt worden war.[3596] Nun wird die Darstellung in diesem Punkt erstmals sehr viel differenzierter und ausführlicher, wobei das Ergebnis auf eine spiritualisierte Sicht von Kult überhaupt hinausläuft.[3597]

Wichtige Einsichten in das Verhältnis beider Testamente zueinander bietet auch die erste Regensburger Christologievorlesung von 1970/71. Mitten in der Auseinandersetzung um die Soteriologie des hl. Anselm von Canterbury und den Einspruch des Protestantismus und des Holländischen Katechismus greift er jenes Thema auf, das ihn selbst in der Freisinger Christologie noch dazu gebracht hatte, die beiden Testamente stark voneinander abzuheben, wie wir oben gesehen hatten. Es ist die Frage, ob das Heil anabatisch oder katabatisch zu verstehen sei. Daraus könnte sich als Konsequenz eine Antithese von Werk und Gnade, von Gesetz und Evangelium ergeben. Hierzu heißt es nun:

> „In der Tat würde eine rein anabatische Theorie die Preisgabe des Evangeliums sein. Johannes der Täufer stellt im NT die anabatische Linie dar, während Jesus nicht in diesem prophetischen Schema auftritt. Er überschreitet im Gestus seiner Existenz das AT und ist das Schenken Gottes an die Menschen. Insofern gibt es (gegen Anselm) einen Primat der katabatischen Linie. … Aber man verfehlt letztlich doch die Dinge, wenn man in einem unaufgehobenen Dualismus von Gesetz und Evangelium verbleibt, denn dann verfehlt man die Einheit der beiden Testamente und das NT selbst.“[3598]

3595 Vgl. „Eine Akzentverlagerung geschah nun in der Verbindung von Bund, Kult und Kultkritik auf die Mitte hin in Aufnahme [sic!] des Gottesknechtsgedankens von Is 53: das Blut für die Vielen. Der neue Bund, das neue Opfer definiert sich nicht als irgendeine Sache oder Dinglichkeit, auch nicht als reine Vergeistigung, sondern ist bezogen auf die Person Jesu.
In den Abendmahlstexten wird deutlich, daß im Leben und Tod Jesu, [sic!] der Sinn des atl Kultes und der Kultkritik gleichermaßen zur Erfüllung kommen: er ist das Paschalamm, der Gottesknecht, der sich hingibt und für die Vielen stirbt. In diesem Geschehen der Selbsthingabe ist der Sinaibund abgeschlossen und der Neue [sic!] und endgültige Bund begründet. Dieser eine Mensch, der radikal geliebt hat, hat einen neuen Bund, eine neue Einheit von Gott und Mensch gestiftet. Das Abendmahl hat das atl Pascha, den atl Bund überschritten und erfüllt. Aufgenommen ist in ihm der Volk-Gottes-Gedanke. Wenn das Abendmahl Bundesgeschehen ist, dann ist es auch ein Neugeschehen des Volk-Gottes-Gedankens und dann schließlich ein Geschehen von kosmischer Fülle.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 35.

3596 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 208f.

3597 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 103.

3598 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 105f. (Im Original sind manche Wörter unterstrichen.)

Hier hat Ratzinger also die Problematik einer zu undifferenzierten Sicht erkannt, die Position der Freisinger Christologievorlesung korrigiert und auch in diesem Punkt die Notwendigkeit eines Blicks auf die Einheit der Testamente betont.

Als weiterer Punkt in bezug auf das Verhältnis beider Testamente zueinander in der Darstellung der Vorlesungen Ratzingers muß die ausdrückliche Thematisierung der geistlichen Schriftauslegung genannt werden. Eine erste Spur zu mehr prinzipiellen Erwägungen in diesem Bereich findet sich schon im insgesamt ja eher fragmentarischen Regensburger Eucharistieskript von 1970/71. Im Zusammenhang mit dem Opfercharakter der Eucharistie geht der Text u.a. etwas genauer auf die eucharisterische Deutung von Mal 1,11 ein, um zu zeigen, daß diese Stelle zwar nicht in einem direkten Sinn auf die Eucharistie bezogen werden dürfe,[3599] wohl aber in der Relecture des Alten Testamentes durch die Gemeinde des Neuen Testamentes und deren neuen Sichtweise.[3600] Diese Hermeneutik faßt das Skript dann wie folgt zusammen:

> „Die christliche Umwandlung des AT's scheint zunächst eine reine Spiritualisierung zu sein, ist aber zugleich eine neue Inkarnierung; denn es geht hier nicht um Spiritualisierung in eine geistige Idee hinein, sondern um Spiritualisierung auf Christus hin, der das fleischegewordene [sic!] Wort ist.“[3601]

In der wenig später gehaltenen Regensburger Christologievorlesung wird Ratzinger noch deutlicher und entfaltet diesen Punkt. Es geht dabei um „die Vergeistigung des AT“[3602] durch Jesus als ein wirkliches hermeneutisches Prinzip. Im Unterschied zur antiken Allegorese ist die christliche Vergeistigung auf die Person Jesu bezogen[3603] und damit „eine Inkarnierung.“[3604] Dabei umschreibt Ratzinger einen ganzen Prozeß der Vergeistigung. Sie gründet im Gekreuzigten und wird mit Paulus Mission.[3605] Somit steht sie im Kontext des Universa-

---

3599 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 64.

3600 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 65.

3601 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

3602 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 84. (Im Original sind alle Wörter unterstrichen.)

3603 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

3604 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 84.

3605 Vgl. dazu etwa: „Diese Transposition des Buchstabens ist ein realer Lebens- und Sterbensvorgang. Die Vergeistigung, die durch den Tod Jesu und durch die paulinische Mission eintritt, hat zur Folge, daß man den Begriff Volk Gottes nicht mehr national faßt, sondern daß er geistig wird, nämlich die meint, die im geistigen Zusammenhang des Glaubens Abrahams und des Glaubens Jesu stehen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

lismus, denn durch sie „[wird] ein buchstäblich nationales Verständnis gesprengt und ein geistiges geschaffen“.[3606]

Interessanterweise bleiben damit zusammenhängende zentrale theologische Motive, die uns immer wieder in Ratzingers Christologievorlesungen seit der Freisinger Zeit begegnet sind, auch hier präsent, wie z. B. Jesus und der Tempel. Faktisch wird auch hier das Neue ausgesagt, daß mit Jesus gekommen ist, nämlich „Seine Person ersetzt alles, was der Tempel meinte“.[3607] Dies wird aber nun nicht mehr hauptsächlich gegensätzlich konstruiert, sondern in einer umfassenden Synthese, Jesus habe „besser verstanden und was mit ihm gemeint war, hat er in seine Person hineingenommen.“[3608] Diese christliche Allegorese gründet sich auf der „Freiheit der Kirche gegenüber dem Buchstaben des AT“ und ist gleichzusetzen mit „Befreiung vom Gesetz“.[3609]

Interessanterweise ist Ratzinger damit in der Regensburger Christologievorlesung in gewisser Hinsicht durchaus wieder bei der Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade angelangt, die als hermeneutisches, theologisches Prinzip zunächst einer umfassenden Sicht der Zuordnung beider Testamente zueinander im Wege stand, indem das Neue Testament zu scharf vom Alten getrennt schien. Als hermeneutisches Prinzip des Schriftverständnisses wahrt es das Alte Testament und liest es im Lichte des menschgewordenen Sohnes und damit mit Blick auf „die Einheit der Testamente“,[3610] die immer mehr in den Fokus von Ratzingers Theologie gerät.

In der Christologievorlesung von 1973/74 ist diesbezüglich der Zielpunkt der Entwicklung erreicht. Die beiden Testamente werden nicht mehr bloß nebeneinander gestellt, sondern – mit Blick auf Mt 28,19 – gewissermaßen in innerer Durchdringung gesehen:

> „Das Bekenntnis der Christenheit bleibt wie dasjenige Israels, ein Bekenntnis schlicht zu dem einen Gott, insofern bleiben die Christen Juden und bleibt der Glaube letztlich einer.“[3611]

3606 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 85.

3607 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

3608 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

3609 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 83.

3610 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

3611 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 187.

Diese Aussage darf man aber nicht einseitig verstehen, denn die ganze Vorlesung durchzieht freilich das Christliche und sein Prozeß der Vergeistigung. Es geht dabei um „das Christentum, das behauptet, das wirkliche Judentum zu sein.“[3612]

Genannt werden muß in diesem Zusammenhang noch der Begriff der „pneumatische[n] Exegese“,[3613] der charakterisiert, wie die Evangelisten auf das AT schauen: „Der Geist erinnert die Menschen und läßt sie erinnernd diesen Zusammenhang begreifen.“[3614] Wie bereits in der Besprechung der Vorlesung von 1973/74 festgehalten wurde, ist dies Teil eines größeren Prozesses des Antwortens auf das Heilshandeln Gottes im Licht der Auferstehung:

> „Diejenigen also, die an die Auferstehung glauben, weil sie Jesus gesehen haben, sehen in der Auferstehung Antwort Gottes und das heißt für sie, weil sie das AT als Wort Gottes glauben, daß sie das AT auf Jesus übertragen dürfen, daß dieses Wort Gottes ein Wort über Jesus wird und daß also nun aus dem großen Strom der alttestamentlichen Überlieferung heraus sich das Bekenntnis neu speisen kann.“[3615]

Die Dogmenentwicklung ist im Prinzip hier angelegt.

Die Erkenntnis der Bedeutung der concordantia testamentorum aus der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 hat bei Ratzinger also immer mehr die Konsequenz, daß die Theologie selbst zu einer geistlichen Schriftauslegung wird, die in ihrem Kern eine christliche Lektüre des Alten Testamentes darstellt.

All dies steht im Zusammenhang mit dem Offenbarungsbegriff, den der junge Joseph Ratzinger sich in seinem Habilitationsprojekt erarbeitet hatte und mit der er maßgeblich die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Göttliche Offenbarung beeinflussen konnte.[3616] Rudolf Voderholzer faßt dies auf den Punkt gebracht, wie folgt zusammen:

> „Offenbarung transzendiert nicht nur die Schrift, insofern sie mit der Wirklichkeit des geschichtlich sich mitteilenden Gottes selbst zu tun hat. Offenbarung überschreitet das Phänomen der Schrift allein auch insofern, als die das gläubige Subjekt voraussetzt, denn ohne die im Glauben angenommene Offenbarung ist nichts wirklich offenbar.“[3617]

3612 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 82.

3613 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

3614 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

3615 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174.

3616 Vgl. dazu: Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 65.

3617 Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart

Zu diesem Offenbarungsverständnis gehört das empfangende Subjekt, das zunächst das kirchliche ist, womit die Objektivität der Offenbarung gewährleistet bleibt.[3618] Dabei geschieht einerseits genau das, was die Christologievorlesung von 1973/74 an den Anfang der Dogmenentwicklung gestellt hatte, nämlich das Antworten der Kirche, und diese Antwort fällt aus im Sinne der oben beschriebenen Vergeistigung des Gotteswortes des Alten Bundes. In Ratzingers erst 2009 veröffentlichten ursprünglichen Fassung der Habilitationsschrift finden wir in diesem Sinne eine Überschrift, auf die Voderholzer hinweist,[3619] die zugleich eine Aussage ist: „‚Offenbarung' = der geistliche Sinn der Schrift".[3620]

Die Rolle der die Offenbarung empfangenden Kirche „gilt auch für ihre gesamte geschichtliche Existenz."[3621] Auf dieser Grundlage wird verständlich, wenn dieselbe Vorlesung die Kirche als Betende betont und dabei Überliefung und Gebet engstens aneinanderführt. Die Passionsberichte, so hatten wir dort gesehen, schildern uns das Kreuzesgeschehen, aber in der Überlieferung der Kirche, und dies bedeutet

> „im Mitdenken, Mitglauben, Mitbeten der überliefernden Kirche, die sozusagen mit dem sterbenden Herrn das AT liest und auf diese Weise ihrerseits das Kreuz verstehen lernt und dementsprechend in ihrem Überliefern zugleich ihr betendes Verstehen vollzieht."[3622]

Dies bedeutet aber auch einen wesentlich liturgischen Vollzug von Überlieferung und Glauben, was der Sache nach Ratzinger meint, wenn er dem Zeugnis dieses Skriptes gemäß in bezug auf den Schrei des sterbenden Herrn sagt, „daß erst der Glaube im Mitbeten wirklich versteht, was hier gesagt wurde"[3623]. Der erste Ort der „pneumatische[n] Exegese"[3624] und der privilegierte Ort des eben beschriebenen Antwort-Prozesses ist die Liturgie. Hier findet

---

der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 67.

3618 Vgl. Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 61.

3619 Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 60.

3620 Joseph Ratzinger, Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras (1955/2009), in: JRGS 2, 514.

3621 Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 67f.

3622 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 133.

3623 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 138.

3624 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 55.

eindeutig das von Ratzinger in seinem Habilitationsprojekt erforschte und vorgelegte Offenbarungsverständnis, wie wir es im ersten Band im publizierten Werk analysiert haben, auch in der Rezeption seiner Studenten seinen konkreten Ausdruck.

Zum Offenbarungsbegriff Ratzingers gehört auch, daß die Offenbarung nicht formaliter identisch ist mit ihrer schriftlichen Vermittlung und die Offenbarung somit als Akt auch von Seiten des sich offenbarenden Gottes stärker betont wird:

> „In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-Selbst-Enthüllen Gottes ist der unus fons, aus dem die beiden rivuli Schrift und Überlieferung hervorfließen“.[3625]

In der Christologievorlesung von 1973/74 wendet er sich im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um den rechten Traditionsbegriff ausdrücklich gegen das sola-scriptura-Prinzip. Darin sieht die Vorlesung, auch unter Bezugnahme auf die Reformatoren,[3626] „ein[en] Entlastungsvorgang …, Rückzug auf das Alte“,[3627] um sich von Teilen der Geschichte, der Tradition trennen zu können. Dies deckt sich auch mit einer bis zur Habilitationsschrift zurückreichenden Konstante in Ratzingers Denken:

> „Aus der Inkongruenz von Offenbarung und Schrift folgt für Ratzinger, dass es für eine katholische Theologie niemals ein Sola scriptura geben kann. Tradition aber ist so gesehen die in die Zeit erstreckte Kirche als Subjekt des Offenbarungsempfangs.“[3628]

Für die allgemeine Methodologie wichtig ist noch, daß er nicht einer Mode der Zeit folgt und Hl. Schrift gegen die bisherige Systematik stellt. Ganz im Gegenteil verteidigt er mit Nachdruck beispielsweise die innere Entsprechung des systematischen Wortes ‚homoousios‘ und des biblischen Wortes ‚Sohn‘.[3629] Die Dogmenentwicklung selbst ist in nuce in der Hl. Schrift im Prozeß des Antwortens auf den Anspruch Jesu mit dem Wort des Alten Testamentes angelegt und verläuft prinzipiell in einer inneren Kontinuität.[3630] Das sagt der Text

---

3625 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema ‚De fontibus revelationis‘ (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 157.

3626 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 72.

3627 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 72.

3628 Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 67.

3629 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 190.

3630 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 174-176.

expressis verbis gegen die These, „daß es sich nicht um eine kontinuierliche Bewegung handle.“[3631]

Dabei geht es darum, „dass Offenbarung in jedem Fall ihren materialen Bezeugungen vorausliegt“.[3632] Hierzu passen die Ausführungen der Vorlesung, die Jesus „als Auctor revelationis“[3633] hervorheben, der somit „über der schriftlichen Vermittlung“[3634] steht. Was also in bisherigen Skripten zur Christologie beispielsweise unter „Jesus und die Thora“[3635] nur in der konkreten Anwendung auf den Alten Bund umschrieben war, wird in der Fassung von 1973/74 noch prinzipieller, offenbarungstheologischer angegangen.

Was wir aus der Vorlesungsmitschrift heraus aufarbeiten konnten, faßt Voderholzer mit Blick auf Ratzingers Offenbarungsverständnis synthetisch zusammen:

> „Die Kirche als ganze ist ein charismatisches Ereignis, verdankt sie sich doch nicht nur einem historischen Ursprung, sondern der je neuen Konstitution durch den lebendigen und gegenwärtigen Herrn in der Eucharistie kraft des Heiligen Geistes, und nährt sich am Tisch des Wortes, das nicht Berichte über längst Vergangenes konserviert, sondern Gottes Wort je neu heute für die Kirche sein will, erkennbar und annehmbar freilich nur wiederum im Heiligen Geist.“[3636]

Wenig später, in der Sakramentenlehre von 1974/75 wird die hier gewonnene Zuordnung beider Testamente dann wieder aufgegriffen und sowohl sakramententheologische als auch kontroverstheologische bzw. ökumenische Konsequenzen haben. Der Ansatz dieser Vorlesung ist es, den kosmischen Begriff der sogenannten Natur- oder Schöpfungssakramente mit dem geschichtlichen Prinzip der Offenbarung zu verbinden. Wenn diese Vorlesung eine Einheit natursakramentaler Symbole in der Menschheitsgeschichte sieht[3637], dann geht sie davon aus, daß diese Symbole in ihren großen Bildern von jeher verstehbar sind und bleiben. In den geschichtlichen Ereignissen des Alten Bundes haben diese Symbole schließlich eine Interpretationskraft angenommen, mit denen das Heilshandeln Jesu interpretiert werden kann. Jesus selbst hat sich dazu in den geschichtlichen Zusammenhang des Alten Bundes

---

3631 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 176.

3632 Joseph Ratzinger, Bemerkungen zum Schema ‚De fontibus revelationis‘ (1962), in: JRGS 7/1, 157-174, hier: 159.

3633 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 78.

3634 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 78.

3635 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten, 39.

3636 Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Trageweite, in: in: Schlosser, Marianne / Heibl, Franz-Xaver (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73, hier: 72.

3637 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 9.

eingeordnet, woraus sich so etwas wie Typologie bilden konnte, „ein Zusammenhang von Geschichtsereignissen“[3638]

Als Fazit dieser Gedanken wird deutlich, daß Typologie und Sakramente innigst zusammenhängen. Die bereits in einigen Vorlesungen herausgestellte geistige Schriftauslegung gewinnt hier ihre direkteste kulttheologische Konsequenz, wenn es heißt: „Die typologische Lektüre der Bibel ist der innere Ursprung des kirchlichen Sakramentsbegriffs.“[3639] Typologie bedeutet, nochmals pointiert formuliert, die „christologische Lesung des alten Testaments, in der Worte und Wirklichkeiten der Schrift und der Schöpfung zu Mysterien werden.“[3640] Das Fehlen der Typologie bedeutet zugleich das Verschwinden der Sakramente.[3641]

Hieraus zieht Ratzinger nun auch ausdrücklich eine andere Konsequenz liturgietheologischer Art bei der Übertragung der Tempeltheologie auf Jesus.[3642] Der christliche Gottesdienst, der bislang immer nur von der Synagoge hergeleitet worden war, habe zwar eine „Formgemeinschaft mit der Synagoge“, sei aber – und das ist in dieser Formulierung neu – „Sachentsprechung zum Tempel“[3643] In späteren Schriften Ratzingers wird genau das wiederholt werden. So schreibt er etwa in „Der Geist der Liturgie“: „Eine tiefere Sicht muss erkennen, dass in die christliche Liturgie nicht nur die Synagoge, sondern auch der Tempel eingegangen ist.“[3644]

Wie bereits in einigen Vorlesungen zuvor wird auch hier die geistliche Schriftauslegung als Befreiung vom Gesetz des Alten Testamentes gesehen[3645] und damit als notwendiger Schritt in das eigentlich Christliche. Die Befreiung aber wird nicht durch die das Alte Testament interpretierenden Väter gesetzt, sondern durch „Christus, de[n] Sinn der Schrift“[3646] selbst. Kontroverstheologisch wird aufgearbeitet, welche Konsequenzen es hat, wenn Luther gera-

---

3638 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 10.

3639 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3640 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

3641 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 11.

3642 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 25.

3643 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 26.

3644 Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 60.

3645 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34.

3646 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 29.

de diesen Akt der Befreiung rückgängig machen will.[3647] Es geht „um die Einheit des Gottesbegriffes“[3648] beider Testamente. Die Sakramente lösen sich dabei als „Methode der Gesetzlichkeit“[3649] letztlich genauso auf wie die Kirche selbst. Die „sakramental[e] Hermeneutik“ wird ersetzt durch „eine Dialektik des Wortes, die dem Sakrament im bisherigen Sinn den Weg abschneidet.“[3650]

Ratzingers gedanklicher Weg, so wie ihn die Rezeption seiner Studenten bezeugt, von einer ursprünglichen Nebeneinanderstellung der beiden Testamente hin zu einer Sicht ihrer inneren Einheit findet gewissermaßen einen Zielpunkt in seiner Begründung der Sakramente, die schöpfungstheologisch und soteriologisch ist, wobei die Sakramente sich gewissermaßen in ihrer natürlichen Sprache ausdrücken, aber stets im Einklang mit der typologischen und damit ekklesialen Deutung der geschichtlichen Heilstat Jesu, in die sie die Empfänger einbeziehen.

3.2.2 Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie

Einer Entwicklung im Denken Joseph Ratzingers unterliegt gemäß dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften auch die Art und Weise, wie er „die beiden Grundpole der christlichen Existenz“[3651], nämlich das Inkarnationsgeheimnis und das Paschamysterium in ihrem Verhältnis zur Theologie der Liturgie faßt. Insbesondere verschiebt sich die Gewichtung der Inkarnationstheologie nachweislich.

In der Freisinger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre von 1956/57 werden die Sakramente klar von der Inkarnation hergeleitet. Sie „verkörpern das inkarnatorische Prinzip“, ein „Wurzelfassen Gottes in der Welt“ und hätten demnach „eine eschatologische Funktion“.[3652]

Zweierlei ist an dieser Einleitung auffallend. Zunächst steht sie nur als eine Eröffnung im Raum, wobei diese Gedanken nicht eigens weiter entwickelt werden. Vielmehr steht aller-

---

[3647] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34-37.

[3648] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 35.

[3649] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 37.

[3650] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 36.

[3651] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 5. Vortrag, 1.

[3652] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

dings insgesamt eine Theologie der Inkarnation im Hintergrund der Vorlesung.[3653] So spricht der Text auch von der „inkarnatorische[n] Struktur des Heils“.[3654]

Zweitens läßt sich die Frage stellen, woher Ratzinger diesen starken inkarnatorischen Gedanken als Hinführung zu den Sakramenten nimmt. Auffallend ist nämlich dabei, daß sich ein solcher Einstiegsgedanke bei seinem Lehrer Joseph Pascher nicht findet, obwohl gerade diese Vorlesung noch sehr von Paschers Theologie, vor allem dem Verständnis des Kultdramas geprägt ist. Folgender Satz kann einen Aufschluß darüber geben, auf welchem geistigen Hintergrund diese Betonung des inkarnatorischen Prinzips zu verstehen ist: „In den Sa[kramenten] geht also Christus auch heute noch über die Welt.“[3655] Diese starke Bindung der Sakramente an die Präsenz Christi in dieser Welt erinnert an ein Zitat Papst Leo des Großen, der betont, daß die Sichtbarkeit des Herrn in die Sakramente übergegangen sei.[3656] Dieses Zitat kommt an bevorzugter Stelle im Entwurf Odo Casels[3657], aber auch in der Sakramentenlehre von Michael Schmaus[3658] vor. Bei Schmaus finden sich in seiner Einleitung zur Sakramentenlehre einige Gedanken, die zumindest zum selben Kontext gehören, den Ratzingers einleitende inkarnationstheologische Vorbemerkung anreißt. So sind diese Ausführungen bei Schmaus auch überschrieben mit „Das Sakrament als Fortsetzung und Ausweitung der menschlichen Natur Christi“[3659].

Die Interpretation von Joh 6 in der Freisinger Eucharistielehre von 1956/57 ist auffallend inkarnationstheologisch geprägt. Betont wird „de[r] Inkarnationsrealismus des Evangelisten“. Es gehe um „eine Realpräsenz des Logos“.[3660]

3653 Vgl. Die Sakramente setzen die inkarnatorische Doppelstruktur fort: das Göttliche wird ‚sinnlich‘, die Sinne werden vergöttlicht.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 9, vgl. auch Ebd., 6.

3654 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 12.

3655 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1.

3656 Vgl. Papst Leo der Große, sermo 74, 2 de ascensione Domini (PL 54, 398 A)

3657 Vgl. Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 19.

3658 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1\text{ und }2}$1941, 4. Schmaus scheint diese und eine andere Väterstelle von Casel zu übernehmen, ohne dies kenntlich zu machen. Genau diese beiden Stellen bringt Casel nämlich auch im selben Zusammenhang: Vgl. Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ^{3}1948, 19.

3659 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1\text{ und }2}$1941, 5. Schmaus spricht hier über die Kirchenväter bis Augustinus und bemerkt u.a.:
„Das Sakrament wird gewissermaßen für die über die Zeiten hin sich erstreckende Ausweitung der Existenz Christi gehalten. Wie die menschliche Natur Christi, so werden die Sakramente, ihre Fortsetzung und Verlängerung, vom Heiligen Geiste gewirkt.“ (Ebd.) Und wenig später formuliert er allgemein:
„Durch die Menschwerdung wurde die ganze Schöpfung geweiht und gesegnet … Aus den durch die Verbindung mit ihm [sc. Christus, Anm. S.C.] geweihten und geheiligten Dingen wählte er einige aus, um sie zu Zeichen und Trägern göttlichen Lebens zu machen.“ Ebd.

3660 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 187.

Die Charakterisierung des patristischen Ansatzpunktes für die Eucharistielehre erinnert an den starken inkarnationstheologischen Akzent der Einleitungsgedanken in bezug auf die Sakramente überhaupt. Die Väter beschrieben „die eucharistische Gegenwart als die F o r t s e t z u n g d e r I n k a r n a t i o n.“[3661]

Einen starken inkarnationstheologischen Akzent hat auch die Freisinger Ekklesiologievorlesung von 1956/57. Dabei wird nicht nur die Lehre der Väter von der Kollektivinkarnation dargelegt.[3662] Trotz einiger Kritik an diesem Ansatz, erkennt die Vorlesung hier doch biblisches Gedankengut und leitet über Paulus über zur Lehre der Kirche als Leib Christi[3663] und formuliert schließlich die Position „eine[r] reale[n] Inexistenz aller Menschen untereinander“ und „eine[r] reale[n] Inexistenz in Christus.“[3664]

Das ist kulttheologisch insofern von Bedeutung, als hier von einem inkarnationstheologischen Ausgangspunkt her „eine neue Relation zu Gott“ ausgesagt wird, in die der Mensch „hineingezogen [wird]“[3665]. Das kann aber nur den Menschen betreffen, der in dem eben genannten Beziehungsgeflecht steht. Wenn das generell gilt, muß es a fortiori für die spezielle Form des Gottesverhältnisses gelten, die der Gottesdienst darstellt, der sich eben in Christus und im Beziehungsgeflecht seines Leibes vollziehen muß.

So kommt die Vorlesung gleich im Anschluß an diese grundlegenden Gedanken auf den Leib Christi zu sprechen, der sich gemäß dem Denken der Kirchenväter in Sakrament und Leben verwirklicht.[3666] Wenn Ratzinger hier auch nur die Position der Väter referiert, so kommt doch darin seine Sympathie mit ihrer Theologie zum Ausdruck. Liturgie ist damit eindeutig kirchlich verankert und ebenso eindeutig inkarnationstheologisch hergeleitet. So heißt es auch:

> „Vom eucharistischen Geschehen her wird die Kirche corpus verum. Geschichtlich kommt die Christusleibschaft so zustande: Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wir [sic, gemeint: wird, Anm. S.C.] in der Eucharistie real verwirklicht.“[3667]

[3661] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 190.

[3662] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 33-35.

[3663] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

[3664] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

[3665] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 35.

[3666] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36f.

[3667] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

In dem, was Ratzinger hier mit Blick auf die Vätertheologie pointiert formuliert, ist letztlich vieles grundgelegt, was er in späteren Vorlesungen sagt, sei es in der Christologie über die Hineinnahme in das Verhältnis des Sohnes zum Vater,[3668] sei es in der Ekklesiologie über deren eucharistische Grundstruktur.[3669]

In der Freisinger Christologievorlesung thematisiert Ratzinger dann zum ersten Mal ausdrücklich das Verhältnis von Inkarnationstheologie und Theologia crucis in seinem theologiegeschichtlich spannungsgeladenen Kontext. Unmittelbarer Hintergrund ist dabei die Frage des Mittlertums Christi. Hierbei betonen die griechischen Väter die Inkarnation als „die entscheidende ontologische Mitte zw. Gott und Welt“[3670]. Demgegenüber stünde „[b]ei Paulus und Augustinus … die Kreuzestheologie“ im Zentrum, und damit kein ontologisches, sondern ein „personale[s] Geschehen.“[3671] Ontologischer steht also hier gegen personalen heilsgeschichtlichen Vorgang. Ratzinger nimmt dazu Stellung, indem er die notwendige innere Zuordnung beider theologischen Grundprinzipien wie folgt beschreibt:

> „Hier gibt es für die kath. Theologie aber kein aut – aut, sondern nur ein et – et. ... Die Inkarnationist [sic!] das Fundament, auf dem das Kreuz erstellt wird. Das bedeutet auch, daß das entscheidende Heilsereignis Ostern bleibt und nicht Weihnachten. Der Karfreitag steht immer vor dem Ostertag und beides zusammen kann nur das Pascha sein. In der Inkarnation wird die consecratio mundi grundsätzlich ermöglicht, am Kreuz aber wird sie dynamisch volzogen [sic!]. Die Heimholung der Welt ist aber das entscheidende mysterium der Welt. für die die Inkarnation die erste Voraussetzung ist. Diese Heimholung steht immer im Zeichen des Kreuzes, und jeder, der daran mitwirkt, tritt in den Raum des Kreuzes, damit aber auch in den Raum der Auferstehung.“[3672]

Die Lösung besteht also in einer Zusammenschau. Zwar ist Ostern (und damit meint er das ganze Paschamysterium) das höhere Heilsereignis, aber ermöglicht wird dies durch die Inkarnation. Diese ist eine prinzipielle Ermöglichung eines notwendigen personalen Prozesses. Ähnlich hatte ja bereits die Freisinger Ekklesiologievorlesung in der Inkarnation die Ermöglichung des Leib-Chirsti-Werdens der Kirche gesehen.

3668 Vgl. dazu etwa: „Wozu er [sc. Jesus, Anm. S.C.] den Menschen herausfordert und was er ihm ermöglicht, das ist vielmehr als erstes und zentral genau die Beteiligung an seinem Gottesverhältnis.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 86.

Und direkt auf die Liturgie bezogen: „Glaube an Christus und an die Heilstaten Gottes in dem einen Christus ist Glaube an Gott. In dieser Einheit ist solcher Glaube zugleich Aussage unseres Heiles, weil Bekenntnis zu dem Gott, der das Stöhnen der Armen nicht nur gehört hat, sondern selbst in die Nacht des Todes hinabgestiegen ist, so daß sie nun ihrerseits in das trinitarische Gespräch eingeschlossen sind, weil ihr Schrei, der Schrei der Verlassenen, Gebet des Sohnes und Gebet mit dem Sohn ist. So aber ist Glaube zugleich Weg und Praxis. Wer mit dem Sohn schreit, muß mit ihm leben und leiden.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 189.

3669 Dieser Gedanke durchzieht praktisch einen Großteil der behandelten Vorlesungsmanuskripte.

3670 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89.

3671 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89f.

3672 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 90.

Hier nun ist nicht mehr von einer Fortführung der Inkarnation die Rede. Die Heimholung der Welt wird nicht primär ontologisch verstanden, sondern sie geschieht im Kreuz und damit in dem, was zuvor als personales Geschehen gekennzeichnet worden war. Damit rückt der Akzent des Vollzugs von Liturgie weg vom ontisch-objektiven hin zum dynamisch-personalen, wobei dies nur eine leichte Modifizierung bedeutet, denn auch zuvor war das Personale insofern präsent, daß der Leib Christi als sich in Sakrament und Leben vollziehend verstanden wurde.

Die der Zeit in Münster zugeschriebene, der Freisinger sehr ähnliche Christologievorlesung behält im wesentlichen diese Darstellung bei, ersetzt aber in bezug auf die Theologia crucis das personale Moment durch die Formulierung „das Ereignishafte des Kreuzes“[3673].

In diesem Kontext bemerkt Ratzinger auch zum ersten Mal, daß die Reformatoren besonders die theologia crucis im Blick hatten.[3674] Er wird noch auf dieses Thema zurückkommen.

Der Vortrag vor der Katholischen Hochschulgemeinde in Münster aus dem Jahr 1963 stellt auch die beiden wesentlichen Zugänge zur christlichen Wirklichkeit, Weihnachten und Ostern nebeneinander. Hier gibt es zunächst eine Anwendung auf die Liturgien die um diese beiden „große[n] Brennpunkte gebaut ist.“[3675] Sie seien „auch in der Schrift die großen Brennpunkte“ und „auch die Theologie“ habe sich „in diesen beiden Aspekten von Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie sich entwickelt“.[3676]

Einen entscheidenden Neuansatz finden wir in der Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963, die den Einstieg in die Materie ausschließlich über den Ostergedanken wählt. So formuliert auch der erste Punkt der Hermeneutik der Vorlesung:

> „Die Eucharistie muss von Ostern und nicht von Weihnachten her, von dem Auferstehungsgeschehen und nicht von der Inkarnation her verstanden werden. Von Ostern, d.h. von der actio und passio des österlichen Geheimnisses her, in der dynamis der sich vollziehenden und auf uns zugehenden österlichen Wirklichkeit. Nicht darf sie verstanden werden von der Inkarnation, vom Seinshaften her, als ob

---

3673 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten, 152.

3674 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 89. Vgl. dazu: Manuel Schlögl, Die Theologie des Kreuzes als Grund kirchlicher Einheit, in: George Augustin/Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. FS für Kurt Kardinal Koch zum 65, Geburtstag I, Freiburg/Basel/Wien 2015, 305-326, hier: 307f.

3675 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

3676 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 1.

das gesetzte Sein der hypostatischen Union hier ontologisch fortgesetzt würde. Je nachdem, wo man ansetzt, kommt man zu einer dynamischen oder statisch-ontologischen Eucharistielehre.“[3677]

Diese Hermeneutik ist der genaue Gegensatz zu jener, die in der Freisinger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre formuliert war.

In der Deutung der eucharistischen Brotrede von Joh 6 wird nun nicht allein die Inkarnation betont, die allerdings nach wie vor erwähnt wird, sondern auch der Christus passus.[3678]

Allerdings ist die Inkarnationstheologie in der Vorlesung durchaus noch, und zwar im eucharistischen Kontext, vorhanden. Gegenüber dem Vorgängerskript neu ist die Exegese von Joh 19,34ff und 1 Joh 5,6-8 in bezug auf den Wein.[3679]

Die griechischen Väter werden weiterhin in ihrer Grundtendenz dargestellt[3680], wobei das nun eher neutral, als ein Punkt in der Dogmenentwicklung gelehrt wird.

Im Blick auf die Liturgietheologie Calvins wird bemängelt, daß bei ihm die Dynamik des Sakramentes nur nach oben (Himmelfahrt) gerichtet sei und keinen Bezug mehr zur irdischen Wirklichkeit habe.[3681] Ratzinger stimmt der Position von P. Pfeiffer und Willem Hendrik van de Pol zu, die er wie folgt auf den Punkt bringt: „Katholische Transsubstantiationslehre ist Inkarnationstheologie.“[3682] Er will die Position aber durch die Paschawirklichkeit ergänzen. Übrigens war damals die Liturgiekonstitution des II. Vaticanums noch nicht promulgiert. In diesem Abschnitt nun wird wohl deutlich, wogegen er sich mit der deutli-

3677 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 4.

3678 „Der Realismus der Teilhabe, den wir hier antreffen, steht jedem blossen Symbolismus von vornherein im Wege und schliesst ihn aus. Das Essen ist hier verdichtet bis ins konkrete ‚trogein‘ hinein. Aus der Radikalität des Inkarnationsgedankens, wie er hier in den Glauben und das Sakrament umgesetzt wird, ergibt sich eine entsprechende Realauffassung des Christus passus, des Passionsgeschehens. Die manducatio spiritualis hat nur Sinn, wenn sie zur wirklichen Begegnung und Aneignung der Lebensmacht des Herrn führt.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 58f.

3679 „In diesen Texten wird etwas von dem dramatischen Ringen des frühen Christentums sichtbar. In dem Ringen um den eucharistischen Kelch kristallisiert sich das Ringen um das Ärgernis der Inkarnation deutlich, wird die Einheit von S c h ö p f u n g und B u n d sichtbar. In dieser konkreten kultischen Frage nach dem Kelch aus Blut oder aus Wasser spiegelt sich konzentriert die christliche Grundentscheidung zum fleischgewordenen Gott, zur Radikalität des Sich-Einlassens Gottes auf die Geschichte, und damit zur Einheit von Schöpfung und Bund.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 62.

3680 „Inkarnationsrealismus führt zum Eucharistie-Realismus.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 69.

3681 „Das Sakrament wird r e d u z i e r t auf den Akt des Emporhebens durch den Heiligen Geist. es hat keine Realität hier unten in unserer Mitte. Es ist allein dynamis, Bewegung des Übergangs nach oben. Das bedeutet, dass in Wirklichkeit bei Calvin die Dialektik der Theologie von Inkarnation und Himmelfahrt einseitig aufgelöst wird in eine undialektische blosse Theologie der Himmelfahrt. Es gibt kein wirkliches Eingehen des Herrn in die irdische Wirklichkeit mehr.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 89.

3682 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 118.

chen Stoßrichtung des Paschamysteriums als Zentrum der Liturgie richtet. Es ist die Identifikation von Inkarnation mit Weihnachten. Inkarnation, Kreuz- und Auferstehung sind innerlich aufeinander bezogen.[3683]

Inkarnation so verstanden, also nicht gewissermaßen im Weihnachtsfest eingeschlossen, wird „zu[r] beständige[n] christliche[n] Kategorie“ und besagt, „dass der Herr sich in die irdischen Dinge hineingegeben hat“.[3684]

Das zentrale Moment ist also nicht das geschichtliche Ereignis von Weihnachten, sondern der Herr selbst. Insofern kann Ratzinger hier die eucharistische Wesensverwandlung sowohl auf die Inkarnation (im obigen Sinne) beziehen als auch auf die Auferstehung, „insofern der Herr die Dinge zugleich in seine Auferstehungsherrlichkeit hineinbezieht.“[3685]

Schließlich bleibt die Inkarnationstheologie in dieser Vorlesung beim Opferbegriff präsent, wo in sprachlich veränderter Form die Gedanken einfließen, die wir in anderen Skripten im Zusammenhang mit der Lehre von der Kollektivinkarnation bei den Vätern finden.[3686]

Letzterer Gedankengang findet sich dann in der Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965 nicht mehr, wobei der Stammvatergedanke durchaus noch stark präsent ist, aber vollkommen biblisch begründet. An ihm haben wir Anteil durch das „Doppelereignis des Glaubens und der Liebe“[3687], bzw. durch deren „sakramentale Konkretisierung“, nämlich „Taufe und Eucharistie“.[3688]

Mit Blick auf die Patristik wird nicht mehr die Assumptio-hominis-Lehre behandelt, sondern der Begriff der communio.[3689]

3683 Vgl. „Der Inkarnierte ist der durch Kreuz und Auferstehung Hindurchgegangene. In dem Hineingehen in das Todesschicksal kommt die Inkarnation zu ihrem Ernst. Man darf nicht, wie das in einer übersteigerten Inkarnationstheologie geschieht, die Inkarnation im Weihnachtsfest verselbständigen. Inkarnation gehört zusammen mit Tod und Auferstehung. Sie ist abgetrennt von Tod und Auferstehung kein theologischer Topos, und andererseits haben Tod und Auferstehung kein Sein, wenn sie sich nicht am Fleischgewordenen ereignen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

3684 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

3685 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 119.

3686 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139f.

3687 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83.

3688 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 84.

3689 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

In der Tübinger Ekklesiologievorlesung von 1968/69 finden wir einen weiteren Hinweis, der eine Erklärung darstellen könnte, warum Ratzinger die Inkarnationstheologie in seinen Vorlesungen nach der Freisinger Zeit besonders in bezug auf die Kulttheologie und die Ekklesiologie etwas „relativiert“ hat. Hier schildert er die Kritik, die gegen die Enzyklika Papst Pius XII. Mystici Corporis[3690] aus dem Jahr 1943 gerichtet wurde. Einer dieser Kritikpunkte war, „[d]ie Kirche als incarnatio continua setze sich mit Christus gleich“.[3691]

Hatte die Münsteraner Eucharistievorlesung bereits Inkarnation als bleibende christliche Kategorie gefordert und damit eine gewisse Dynamik in diesen Begriff selbst hineingetragen, die auf den Auferstehungsleib hinzielt, so weitet nun die Ekklesiologievorlesung von 1968/69 diese Gedanken aus und spannt einen Bogen zur Pneumatologie. Der Auferstandene bleibt realer Mensch, aber vergeistigt. Der Geist ist wiederum in der Weise des Leibes des Herrn in der Welt.[3692]

Hiermit sind wir gewissermaßen an einem Zielpunkt der denkerischen Entwicklung Ratzingers angelangt. Nun schlägt diese Entwicklung interessanterweise wieder um, ohne aufzugeben, was sie sich gewissermaßen auf ihrem Weg angeeignet hat.

Im (eher fragmentarischen) Eucharistieskript von 1971/72 erfolgt interessanterweise die Begründung des sakramentalen Zeichens nicht wie in der Eucharistielehre von 1963 vor allem über die Notwendigkeit des Konkreten für das Leben des Glaubens, so ist sie nun rein inkarnationstheologisch.[3693]

3690 Veröffentlicht in: AAS 35 (1943), 193-248.

3691 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 53, Vgl. Ebd. 78f.

3692 „Wir müssen noch einen weiteren Schritt tun: Wenn das Soma des Auferstandenen Pneuma ist, so darf dennoch nicht vernebelt werden, daß er immer Soma bleibt. D.h. er bleibt das konkrete, totale Selbst eines realen Menschen, aber im Pneuma. Deshalb kann Paulus sagen: ‚ho de kyrios to pneuma estin‘ (2 Kor 3,17). Diese Aussage führt in die wurzelhafte Identität von Christologie und Pneumatologie.
Der Auferstandene ist das Pneuma, Christologie ist Pneumatologie. … Der Leib Christi ist nach der Auferstehung nicht mehr sarx, sondern Pneuma, vom Geist durchdrungener Leib. Christus ist seit seiner Auferstehung und Erhöhung in der Weise des Geistes in der Welt. Der Geist wiederum ist in Gestalt und Weise des Leibes Christi, der Wirklichkeit des Auferstandenen, in der Welt. Christologische Pneumatologie und pneumatische Christologie sind zwei Aspekte einer einzigen Wirklichkeit.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 72.

3693 „[A]ndererseits muß die Kirche, wenn sie die Inkarnation ernst nimmt, auch Äußerliches beachten. Bei uns ist seit Descartes eine Trennung von Materie und Geist vollzogen. Das Christentum aber lebt in der Einheit der Wirklichkeit. Der Glaube ist nicht allein Sache des Wortes, des Geistes. (Das Wort ist Fleisch geworden.) *Sakramente, besonders die Eucharistie, sind Zeichen dieser inneren Einheit.* Sie stehen darum im Zentrum christlicher Glaubensverwirklichung: Betonung der Gesamtheit der Wirklichkeit (Glaube an eine positive Schöpfung, also keine Materiefeindlichkeit – Inkarnation!).
Von daher wird die Materie zum Ausdruck, zur Aussage einer geistigen Wirklichkeit. So sehr ein Wegrücken von engstirniger Kasuistik berechtigt ist, gilt doch ein Ernstnehmen der Materie.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 19.

Ebenso findet sich bei der Deutung von Joh 19,34ff (Verweis auf Zach 12,10) und 1 Joh 5,6-8 ein inkarnationstheologischer Hinweis gegen die Gnosis.[3694]

Im Zusammenhang mit der Diskussion, inwieweit die Gaben des Mittelmeerraumes für die Eucharistie aller Kulturen normativ sein können, findet sich der Hinweis auf die Inkarnation.[3695] Die inkarnationstheologischen Argumente werden sodann mit ekklesiologischen verbunden.[3696]

Ebenso findet sich zur damals aktuellen Diskussion um die Kunst in der Liturgie ein inkarnationstheologischer Hinweis: „Rückzug zur Bildlosigkeit wäre – laut Ratzinger – ein judaisierender Rückschritt hinter die Inkarnation.“[3697]

Die Vätertheologie wird im Prinzip dargestellt wie in der Eucharistielehre von Münster auch, wo die Inkarnationstheologie notwendigerweise präsent war.[3698]

Zur sehr knapp genannten Lehre Calvins findet sich der Hinweis, er nehme die Inkarnation nicht ernst.[3699]

In bezug auf die Anbetungsfrömmigkeit wird zwar immer noch vor einem monophysitischen Mißverständnis gewarnt, doch sie wird mit Bezug auf die Inkarnation verteidigt.[3700] Die klassische eucharistische „Besuchung“ wird hier erstmals wieder positiv präsentiert.

Interessant ist auch, daß der Hinweis auf den Ersten Klemensbrief in der Vorlesung vollständig fehlt, der sich zuvor in der Eucharistielehre fand.[3701] Man gewinnt den Eindruck, daß Ratzinger auch hier dem Zeitgeist entgegensteuern will.

3694 „Die Inkarnation wird hier nicht ernst genommen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 24.

3695 Gegenüber der gegenteiligen These heißt es: „Die Frage ist nur – so Ratzinger – ob dabei die Inkarnation noch ernst genommen wird.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25

3696 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 25f.

3697 Ebd. Hier gibt der Text eine weitere Literaturangabe: Paul Evdokimov, L'art de l'icone, 1970.

3698 Die Lehre Augustins wird aber sehr knapp dargestellt. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 47-50 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 68-80.

3699 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 53.

3700 „Allerdings wird der Tabernakel zum Wahrzeichen der Inkarnation: Gott nimmt uns hier in seine Geschichte, sein Leiden, seine Ganzhingabe mit hinein.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

3701 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 131f.

Dabei ist auffallend, daß er die gerade erst wenige Jahre zuvor gewonnene Verbindung von Inkarnationstheologie und Pneumatologie wieder etwas relativiert, wenn er sagt:

> „Die Inkarnation ist ernst zu nehmen. Reine Pneumatologie ist zu wenig, geht am Spezifischen des Christentums vorbei. Hinwendung zu Christus ist Hinwendung zum Juden Jesus.“[3702]

Das deckt sich nun mit seinem Ansatz der spezifisch christlichen Spiritualisierung, die immer an das verbum incarnatum gebunden bleibt, wie wir bereits gesehen hatten.[3703]

Man kann also den ganzen Schwerpunkt dieser Eucharistielehre zu Beginn der 1970er Jahre in der Warnung sehen, die Inkarnation ernst zu nehmen und das spezifisch Christliche zu wahren.

In der Regensburger Christologievorlesung von 1973/74 verbinden sich dann Inkarnations- und Kreuzestheologie.[3704] Auch an anderer Stelle werden Passion und Inkarnation nah aneinandergeführt:

„Gerade das Stehen zur Passion Jesu ist Bejahung des Fleisches, ist Bejahung der Schöpfung.“[3705] Die letzteren Worte finden sich im Zusammenhang einer ausführlichen Thematisierung der Gnosis und auch der aktuellen gnostischen Gefahr. Hierin können wir wohl einen Hinweis auf die Gründe sehen, die bereits ab dem Eucharistieskript von 1971/72 Ratzinger bewogen haben, die Inkarnationstheologie gegen eine diffuse Vergeistigung zu verteidigen, wieder ins Relief zu heben und in Einheit mit der Kreuzestheologie zu präsentieren. Inkarnations-, Passions- und Schöpfungstheologie erscheinen in einer harmonischen Sicht.[3706]

3702 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 26.

3703 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

3704 „[A]n diesem Punkt der Ausweitung nach rückwärts in den irdischen Jesus hinein, stoßen nun wieder unmittelbar Entwicklung des Verbalen und des nominalen Bekenntnisses aufeinander; den in dem Maß, in dem für das nominale Bekenntnis der Sohn-Gottes-Titel bestimmend wird, tritt auch das Wissen um die Präexistenz Jese [sic!] hervor, der als Sohn immer schon beim Vater ist. Es wird dann sichtbar, daß schon die Menschwerdung, die Geburt als solche ein Heilsgeschehen ist. Bis dann schließlich in Hebr 10 die Menschwerdung förmlich als Wortgeschehen, als Gebetsgeschehen zum Vater und Sohn ausgelegt und mit der Kreuzestheologie zusammengeschlossen wird. Inkarnation ist hier also wortnahe Annahme des Kreuzesleibes.
Die Ausweitung des verbalen heilsgeschichtlichen Bekenntnisses hinter das Kreuz zurück ins Leben Jesu hinein und die Ausweitung des nominalen substantivischen Bekenntnisses in die Sohnschaft hinein treffen also hier aufeinander und verschmelzen ineinander.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 186f.

3705 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 194.

3706 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, „Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 194.

In dieser Vorlesung kommen dann auch Gedankengänge vor, die eine innere Verwandtschaft zu dem ganzen Themenfeld Kollekivpersönlichkeit / Korporativpersönlichkeit der frühen Skripten aufweisen.

So heißt es über die Stellvertretung Jesu:

> „Derjenige, der eben nicht an der Oberfläche lebt und damit nicht einfach im Nebeneinander, das letzten Endes unverbunden und kommunikationslos bleibt, sondern der wirklich das Menschsein in seinem Grund hinunter lebt, so daß er in ihm diesen Grund berührt, da steht er einfach nicht neben den anderen, er reicht in den Grund hinein, in dem das Menschsein aller kommuniziert."[3707]

Wenn wir das Verhältnis von Inkarnationstheologie und Theologia crucis in den Vorlesungen Joseph Ratzingers untersuchen, die mit unserem Thema in Zusammenhang stehen, dann finden wir also eine doppelte Bewegung. Einerseits geht er ursprünglich deutlich von der Inkarnationstheologie aus. Nach der Freisinger Zeit wird dies relativiert. Vor allem die Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 leitet konsequent die Eucharistie von Ostern her, liefert aber auch eine Herleitung eines inkarnatorischen Prinzips für die Liturgie, d.h. das Verständnis von Inkarnation als bleibender Kategorie des Christlichen. Es ergibt sich ein „dynamischer" Aspekt des Inkarnationsbegriffes, hin zum geistigen Leib des Auferstandenen. Die Kreuzestheologie wird wohl auch mit Blick auf den ökumenischen Dialog betont.

Die Ekklesiologievorlesung von 1968/69 versucht nun, Pneumatologie und Inkarnationstheologie miteinander zu verbinden. Mit der Eucharistielehre von 1971/72 erfolgt dann, auch mit Berufung auf diesen letztgenannten Punkt und der Abwehr einer reinen Vergeistigung, eine Wende hin zu einem starken Ernst-nehmen der Inkarnation. Dies richtet sich gegen eine bilderstürmerische Mentalität der damaligen Zeit genauso wie gegen die neognostische Gefahr, die Ratzinger erkannt hat. Im Folgenden werden Inkarnation-, Kreuzes- und Schöpfungstheologie nah aneinandergeführt.

3.2.3 Die Begriffe ‚Gesamtkirche', ‚Ortskirche' und ‚Gemeinde' und ihre Zuordnung

Überschaut man die von uns untersuchten Vorlesungen Joseph Ratzingers, so fällt auf, daß sich der Gebrauch der Begriffe Kirche und Gemeinde bzw. deren Zuordnung zuweilen leicht modifiziert. In der Freisinger Eucharistievorlesung von 1956/57 liegt der Schwerpunkt auf der Konkretheit der die Liturgie feiernden Gemeinde, die sich mit dem Herrn zu

[3707] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 82.

einer Tischgemeinschaft vereint.[3708] Aufschlußreich ist diesbezüglich die Darstellung der Theologie des Kirchengebäudes. Hier wird mit Blick auf die Frühzeit der Begriff der Kirche mit Gemeinde identifiziert.[3709] Dabei wird in der Feier der Eucharistie „die Gemeinde eben Gemeinde“[3710]. Die Eucharistie also bildet die Gemeinde, die mit ekklesia identifiziert wird. Das äußere Gebäude der Kirche bietet „Raum für die Eucharistiefeier, in dem sich die Gemeinde in der Eucharistiefeier selbst darstellt.“[3711] Im Zusammenhang mit der Behandlung des Meßstipendiums wird uns im Text eine ausdrückliche Stellungnahme Ratzingers überliefert. Aus ihr ist ersichtlich, daß die hic et nuc die Messe Feiernden die Gesamtkirche repräsentieren.[3712] Der Kirchenbegriff ist also eucharistisch zentriert und dabei zugleich auf die Gemeinde fokussiert, die wiederum ihrerseits die Universalkirche vertritt.

Diese grundlegende Sichtweise zeigt sich auch in der Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963. Dabei steht die Eucharistie im Kontext der Bundeswirklichkeit. Dieser wird in der Gemeinde konkretisiert, die durch die Feier zum Leib Christi wird.[3713]

Die Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965 kommt mehrfach auf diesen Themenbereich zu sprechen. Dabei ist zunächst von Bedeutung, daß Ratzinger hier einen Sachverhalt aufgreift, der bis zum berühmten ‚Disput der Kardinäle‘[3714] bedeutsam bleiben wird. Er legt den neutestamentlichen Gebrauch des Wortes ekklesia dar, der „bald die Kultgemeinde meint, bald die Ortsgemeinde, bald die Gesamtkirche“[3715]. In dieser Vorlesung präzisiert er nun die innere Zuordnung dieser drei Wirklichkeiten. Quelle seines Befundes vom prinzipiellen Vorrang der Universalkirche sind die Studien von Albert Schweitzer und Rudolph Sohm.[3716] Entscheidende Mitte und somit das vermittelnde Prinzip der drei Wirklichkeiten

---

3708 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 176.

3709 „Die Gemeinde trägt den Namen ‚ekklesia‘, nicht der Raum.“

3710 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 211.

3711 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 212.

3712 „Die Offerentes sind jene Ecclesia, die hier und jetzt in Vertretung der Gesamtkirche zum Relationsterminus der göttlichen Geheimnisse wird.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 223.

3713 „Vom Abendmahl her wird Bund geschlossen, die Gemeinde selbst wird Leib des Herrn … Eucharistie ist Vollzug des Bundes. Den Bund konkretisiert sie dadurch, das sie uns zum Leib Christi formt und damit die konkrete Wirklichkeit des neuen Bundes schafft.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 25. Vgl. ebd. 110f.

3714 Gemeint ist die Kontroverse 199-2001 zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Walter Kardinal Kasper über die Frage des theologischen und historischen Verhältnisses von Universalkirche und Teilkirchen. Vgl. dazu Achim Buckenmaier, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009.

3715 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 58.

3716 Vgl. Nähere Angaben unserer der Darstellung des Textes der Vorlesungsmitschrift.

von ekklesia ist die kultische Bedeutung des Wortes: „Die Kultversammlung ist das Konkretwerden, die Aktualisierung der Kirche, hier vollzieht sich in actu ihr Kirche-sein.“[3717] Dabei übersteigt aber der Begriff der Kirche seine Konkretisierung. Das war ja schon aus der Betonung der fundamentalen Wirklichkeit der Gesamtkirche ersichtlich. Die Vorlesung formuliert deutlich:

> „Die eine universale Kirche tritt an den verschiedenen Orten (Jerusalem usw.) in Erscheinung und aktualisiert sich dort wiederum jeweils in der Gemeindeversammlung, in der Kultversammlung.“[3718]

Und weiter:

> „Die einzelnen Ortskirchen sind nicht unabhängig nebeneinander bestehende Größen, die im Grunde nicht [sic!, gemeint: nichts, Anm. S.C.] miteinander zu tun haben und die nur später addiert worden sind, sondern sie sind schon dadurch untereinander eins, daß sie alle Realisierung einer einzigen Gottesidee sind. …
>
> Zu dieser theologischen Komponente der Einheit kommt eine c h r i s t o l o g i s c h e hinzu: Sie sind auch dadurch eins, daß sie in ihrer Versammlung alle das einw [sic!] Wort des Herrn vernehmen, und alle das eine Brot des Herrn, ihn selbst empfangen und so in das eine Brot, in den Herrn Jesus aufgenommen sind“[3719].

Damit geht also die Universalkirche einerseits ihrer Konkretisierung voraus, aber die Konkretisierung ist zugleich ihre Aktuierung, wobei sich vom Kult weder die Universalkirche, noch die Ortskirche trennen lassen und in ihm ihre Mitte finden.

Wir finden hier also eine wesentliche Weiterentwicklung und Modifizierung jener Gedanken, die diesbezüglich das Freisinger Eucharistieskript vorgelegt hatte, wo der Fokus allein auf der feiernden Gemeinde lag. Mit den Aussagen der Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965 nimmt Ratzinger viele seiner späteren Äußerungen vorweg.[3720]

Auch diese Vorlesung widmet sich in einem kruzen Passus der Theologie des Kirchengebäudes[3721] und bleibt dabei im Rahmen der Freisinger Vorlesung.[3722] Allerdings erscheint

---

[3717] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 59.

[3718] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60. Dies entspricht seinen Aussagen in: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 163.

[3719] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 60.

[3720] Vgl. z. B.: „Es [sc. das Wort Ecclesia im Neuen Testament, Anm. S.C.] bedeutet sowohl die kultische Zusammenkunft wie die örtliche Gemeinde, wie die Kirche in einem größeren geographischen Bereich, wie endlich die einzige Kirche Jesu Christi selbst. Diese Bedeutungen gehen deshalb bruchlos ineinander über, weil alles aufgehängt ist an der christologischen Mitte, die sich in der Versammlung der Glaubenden zum Herrenmahl konkretisiert. Immer ist es der Herr, der sich in seinem Opfer sein eines und einziges Volk sammelt. An allen Orten ist es Sammlung des einen.“ Joseph Ratzinger, Ursprung und Wesen der Kirche (1981), in: JRGS 8/2, 220-241, hier: 232.

[3721] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

[3722] Der Text spricht hier vom Gotteshaus als Ort des „Selbstvollzug[s] der Gemeinde als lebendiger Leib Christi“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 71.

hier die Betonung der Gemeinde aufgrund der zuvor erfolgten ekklesiologischen Differenzierungen in einem anderen Licht.

Gegen Ende kommt Ratzinger in derselben Vorlesung nochmals auf das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche zu sprechen. Hier ist die Lehre von Lumen Gentium 23 umgesetzt:[3723]

> „Die Kirche besteht aus einzelnen ecclesiae, von denen jede das ganze von Kirche darstellt, weil in jeder das ganze Wesen von Kirche anwesend ist.“[3724]

Kennzeichnend sei für diese Kirchen eine vertikale Struktur in der Hierarchie bis zum Bischof und eine horizontale Struktur, dem Netz gegenseitiger communio.[3725] Auch hier sind zentrale Aussagen vorweggenommen, die Ratzinger später publiziert hat. In der konkreten Darstellung der kirchlichen Struktur gehen die Begriffe Gemeinde und Ortskirche ineinander über.[3726] Auch wenn es keinen direkten Verweis darauf gibt, so steht dies in Einklang mit Lumen gentium 26, wo der neutestamentliche Sprachgebrauch von ekklesia auf die Ortsgemeinde angewandt wird, wobei die Eucharistie immer vom Bischof her zu denken ist.[3727]

In der Tübinger Christologievorlesung von 1968/69 kommt Joseph Ratzinger wieder auf die Mehrdeutigkeit von ekklesia zu sprechen. Dabei fällt die Beschäftigung mit diesem Thema ausführlicher aus als zuvor. Er bezieht sich in den für uns relevanten Teilen des wechselseitigen Bezugs der verschiedenen Bedeutungsebenen zunächst wieder auf Sohm und Schweitzer.[3728]

3723 Es erfolgt allerdings kein förmlicher Verweis auf die Konzilskonstitution.

3724 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

3725 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

3726 Hier kommt es z. B. zu einer etwas undifferenzierten Gleichsetzung von Gemeinde und Ortskirche, wenn es heißt: „Das Apostolische verkörpert sich im Episkopus, der die Gemeinde trägt und leitet.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214. Wie in der Darstellung bereits festgehalten, enthält die Vorlesung ein starkes Plädoyer für eine Theologie der Ortskirche. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 264.

3727 Lumen gentium sagt diesbezüglich: „Episcopus, plenitudine sacramenti Ordinis insignitus, est ‚oeconomus gratiae supremi sacerdotii‘, praesertim in Eucharistia, quam ipse offert vel offerri curat, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus, legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur.“ LG 26.

3728 „Die verschiedenen lokalen Stufungen gibt es nur in dem Bewußtsein, daß die Gesamtkirche nicht nachträglich geschaffen ist, sondern die Idee der einen Kirche die primäre und tragende ist. R. Sohm hat dies für die evangelische Theologie gezeigt, wenn er das Prius der Gesamtkirche vor der Einzelkirche betont. Albert Schweitzer hat dies aufgenommen: Gesamtkirche als Idealbegriff für Kirche ist schon in den Briefen Pauli grundgelegt und nicht als Schöpfung der zweiten Generation anzusehen. In der Ortsgemeinde geschieht die Errichtung der Gesamtkirche“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 42f.

Erweitert wird nun dieser schon aus der Münsteraner Ekklesiologievorlesung bekannte Befund mit einem Blick auf die Studien von Ferdinand Kattenbusch und Karl Ludwig Schmidt. Dabei verweist er auf Schmidt im Bezug auf die Repräsentanz der Gesamtkirche durch die konkrete Gemeinde.[3729] Für die zentrale Stellung der kultischen Bedeutung von ekklesia bezieht sich die Vorlesung auf Kattenbusch. Hierin erscheint „die gottesdienstliche Versammlung die eigentliche Erscheinung des Wesens der Gemeinde“ und „von hier aus ist Kirche zu verstehen.“[3730]

Ratzingers Darstellung verändert sich gegenüber jener aus Münster (1965) nur um Nuancen. Im wesentlichen bleibt sie inhaltlich gleich. Man kann mit einiger Vorsicht sagen, daß gewissermaßen die Stoßrichtung leicht verändert ist. Konnte man aus der „Tonfärbung“ der Darstellung dieses Sachverhaltes und ihres Kontextes in der früheren Ekklesiologievorlesung als einen Grundzug der Aussage Ratzingers herauslesen, daß es ihm um die Theologie, die Würde der Ortsgemeinde oder Ortskirche ging[3731], so geht es ihm nun darum, die Gesamtkirche wieder in den Focus zu rücken. Dadurch verändert sich die „Tonfärbung“ desselben Inhaltes, wenn es nun heißt:

> „Hier [sc. in der gottesdienstlichen Versammlung, Anm. S.C.] vollzieht sich die ganze Kirche. Hier ist sie in innerster Anwesenheit. (Diese ntl. Grundgedanken aufzuzeigen, ist für unsere Zeit besonders wichtig, gegen neue partikularistische Tendenzen.)“[3732]

Sowohl die frühere als auch die neue Stoßrichtung kann als „„littérature engagé‘"[3733] verstanden werden, ein Begriff, mit dem Siegfried Wiedenhofer fast die ganze Ekklesiologie Ratzingers charakterisiert. Die frühere Stoßrichtung richtete sich mit ihrer Herleitung von der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern gegen die katholische Apologetik der Neuzeit[3734] und gegen „d[ie] liberal[e] Theologie mit ihrem individualistischen, idealisti-

---

3729 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43.

3730 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43.

3731 Vgl. etwa das starke Plädoyer für eine Theologie der Ortskirche: „Das ist symtomatisch [sic!] für die kath. Theologie der Neuzeit: Es fehlt der Sinn für die Bedeutung der Ostkirche [sic, eindeutig aber gemeint: Ortskirche, Anm. S.C.]. Sie wird unter dem Aspekt der Teilkirche betrachtet, obgleich es ihr im Gegensatz zu Verwaltungsbezirken des zentral gelenkten Staates wesentlich ist, nicht nur Teil, sondern innere Realisierung der einen Kirche zu sein, so sehr, daß in der Sprache der Schrift und der Väter sie einfach Kirche heißen darf. Dieses Bewußtsein, daß in der einen und einigen [sic, gemeint: einzigen, Anm. S.C.] Kirche die Teile mehr als Verwaltungsbezirke sind, daß sie Anwesend-Werden der einen Kirche sind und so unverwechselbare Bedeutung haben, ist hier zurückgetreten gegenüber einer uniformen Einheitsidee“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

3732 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43.

3733 Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 118-152, hier: 120.

schen, antisakramentalen und antikultischen Verständnis des christlichen Glaubens“.[3735] Die neue Stoßrichtung der Aussage richtet sich gegen den Partikularismus der Nachkonzilszeit. Dabei werden an dieser Stelle keinen Namen genannt, weswegen die Kritik auf Partikularismus in der Praxis zielen könnte. Man darf aber nicht vergessen, daß hinter der Praxis zumeist ein theologischer Entwurf steht und in dieser Zeit in den verschiedenen Formen der „Gemeindetheologie“ auch stand.[3736] Bemerkenswert ist jedenfalls, daß eine andere kritische Formulierung der Vorlesung in diese Richtung zielt, wobei der Ausgangspunkt von Ratzinger durchaus geteilt wird:

> „Die Kirche muß sich von einer ‚Volkskirche‘ zu einer Gemeinschaft der wirklich Glaubenden ‚gesundschrumpfen‘. Diese Forderung wird aber von all denen mißverstanden, die als Antithese zur Volkskirche eine Gemeindekirche sehen, bei der jede Gemeinde in sich autonom ist. Hier würde die horizontale Dimension der communio der Kirchen untereinander eliminiert. Was bei einer ‚Gemeindekirche‘, welche die von Charismatikern geleitete Einzelgemeinde absolut setzt, schließlich übrigbliebe, wäre Reduktion des kirchlichen Lebens auf bloße Beschäftigung mit sich selbst und Selbstverherrlichung der Einzelgemeinden.“[3737]

Noch an anderer Stelle im Skript findet sich noch ein Kritikpunkt an kontemporärer Theologie, der in diesen Kontext paßt.[3738]

Das Bemerkenswerte dabei ist, daß die Grundaussage über das Verhältnis von Gesamtkirche, Ortskirche und kultischer Versammlung trotz der Nuancierung und Modifizierung in

---

3734 Vgl. Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 118-152, hier: 125.

3735 Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 118-152, hier: 125.

3736 Dieser Ansatz wurde ab den 1960er Jahren von Ferdinand Klostermann grundgelegt und später in verschiedenen Varianten weiterentwickelt. Vgl. Ferdinand Klostermann, Prinzip Gemeinde: Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens (= Wiener Beiträge zur Theologie 11), Wien 1965. Pock faßt die Position Klostermanns in bezug auf die Gemeindeeucharistie wie folgt zusammen: „Gemeinden brauchen auch die Bildung kleiner Zellen, wo sich die eigentlichen Aktivitäten abspielen können. Dies könnte ein Wiederaufleben der paulinischen ‚Hausgemeinden‘ sein, wo die Eucharistie im kleinen Kreis gefeiert wird und die Verkündigung in Form einer echten Homilie (nämlich dem vertrauten Glaubensgespräch) gehalten wird. Hierbei warnt Klostermann einerseits vor dem Ideal der ‚kleinen Herde‘, sieht aber die Entwicklung von der Massenkirche zur Freiwilligenkirche bereits vor 30 Jahren als unaufhaltsam an. Der Gefahr der Privatisierung dieser Kleingruppen muss durch Einbindung in das Kirchensystem begegnet werden.“ Johann Pock, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 26 , Wien/Münster 2006, 35.

3737 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 149f.
Die vertikale und horizontale Struktur der Kirche wird auf der Linie der Vorlesung von 1965 beschrieben. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 133-135 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214.

3738 Vgl. „Nachdem die Bedeutung der pneumatischen Bevollmächtigung der ganzen Gemeinde neu ins Bewußtsein getreten ist und dies auch (erleuchtete und unerleuchtete) nachkonziliare Folgen hat ...“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 112.

ihrer Stoßrichtung in beiden Vorlesungen zur Ekklesiologie identisch ist, wobei die bereits in Münster formulierten Gedanken durch den Hinweis auf weitere Autoren abgesichert werden. Hier finden wir wohl eines der klassischen Beispiele dokumentiert, wo Ratzinger sich einmal für eine Sache einsetzt und ein anderes Mal fast in die entgegengesetzte Richtung argumentiert, er selbst sich aber in einer wesentlichen Kontinuität sehen kann.[3739] Die von uns herausgestellte Entwicklung bezeugt Ratzinger auch selbst.[3740]

In diesem Zusammenhang der Stoßrichtung der Vorlesung muß wohl auch ein Aspekt der Darstellung der Theologie der Gefangenschaftsbriefe gesehen werden, die überhaupt hier erstmals in bezug auf den Leib-Christi-Gedanken gewürdigt werden, während sich ihr Befund in der Vorlesung von 1965 auf drei Zeilen reduzierte, die im wesentlichen keinen großen Unterschied zu den Hauptbriefen besagten.[3741] Nun werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlicher herausgearbeitet. In dieser Darstellung findet sich auch wieder eine Bemerkung, die das Interesse am Schriftbefund bezüglich der Gesamtkirche zeigt:

> „Ging es in den Hauptbriefen beim Leib-Christi-Motiv um das Verhältnis der Einzelglieder der Orstgemeinden [sic!] untereinander und zu Christus, so kommt in Eph und Kol das Verhältnis der einen, ganzen Kirche zu Christus zur Sprache.
>
> So stehen sich – etwas schematisch ausgedrückt – die Gemeinde als charismatischer Organismus und die Gesamtkirche als Kosmos Christi gegenüber.“[3742]

In der Regensburger Eucharistievorlesung von 1971/72 findet sich in bezug auf das Themenfeld Kirche – Gemeinde die Formulierung, daß „[d]ie ganze Gemeinde … Subjekt der Liturgie“[3743] sei. Man darf nicht vergessen, daß gerade dieses Skript einen sehr fragmentarischen Charakter hat. Es ist unwahrscheinlich, daß Ratzinger in dieser Frage Position beziehen will, in der Gemeinde eine direkte Subjekthaftigkeit der Liturgie zu sehen. Der unmittelbare Kontext ist nämlich gegen eine „[r]eine Vorsteherliturgie“[3744] gerichtet. Zudem sieht auch dieses Skript die Gemeinde auf die Gesamtkirche hin orientiert und die Liturgie als eine universale Angelegenheit.[3745] Insofern läßt er sich auch hier nicht in jene Positionen

---

3739 Vgl. „Ich bestreite nicht, daß es in meinem Leben Entwicklung und Wandel gibt, aber ich halte fest, daß es Entwicklung und Wandel in einer grundlegenden Identität ist und daß ich, gerade mich wandelnd, dem, worum es mir immer gegangen ist, treu zu bleiben versucht habe.“ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 41996, 124.

3740 Vgl. Joseph Ratzinger, Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118, hier: 109.

3741 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 87.

3742 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 63.

3743 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 45.

3744 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 45.

3745 Vgl. „Die Kirche glaubt und betet in unverfügbarer Einheit mit den Christen vor und nach unserer Zeit. Eucharistie ist in ihrem Kern (Hochgebet) der Verfügung des einzelnen Liturgen entzogen, ebenso der einzelnen Gemeinde. Im

einreihen, die die Subjekthaftigkeit der Gesamtkirche in der Ortsgemeinde auflösen wollen.[3746]

Einen interessanten Beitrag zur Frage des Gebrauchs der Begriffe Kirche und Gemeinde bzw. deren Zuordnung in den Vorlesungen Ratzingers bietet die letzte von uns untersuchte Mitschrift der Regensburger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre von 1974/75. Aus diesem Text ist klar ersichtlich, welches innere Verhältnis bzw. welche Rangordnung Ratzinger zwischen Gesamtkirche, Ortsgemeinde und Liturgie sieht. Der Kontext ist dabei die Frage nach der Gemeinschaft, die der Begriff eines Sakramentes voraussetzen würde, insofern dieses eine Feier sei.[3747] Hier nun finden wir die folgende Bemerkung:

> „Liturgie setzt die feiernde Gemeinde voraus und lebt von einer feiernden Gemeinschaft. Ins Christliche gewendet heißt das: Bedingung der Liturgie ist die Kirche; Bedingung der Kirche ist die Katholizität, d.h. die nicht selbstgemachte, sondern dem Eigenen vorangehende größere Gemeinschaft.“[3748]

Interessant sind nun die kontroverstheologischen Überlegungen, die Ratzinger in dieser Vorlesung anstellt. Sie gehen aus von Luthers Kirchenbegriff, die sich aus seiner Trennung von Kirche als sichtbarer Wirklichkeit (Institution) und der Gemeinschaft der in rechter Weise Glaubenden ergibt. Die Folge dessen sei die Reduktion des Kirchenbegriffes auf die konkret versammelte Gemeinde.[3749]

Die liturgietheologischen Konsequenzen beschreibt Ratzinger wie folgt:

> „Die Kirche als Instituion [sic!] und die Kirche als geistliche Größe treten gegeneinander. Dann kann natürlich der Gottesdienst der Gesamtkirche den Gottesdienst der Gemeinde nicht mehr tragen und ihm seine Realität verbürgen“[3750].

Ratzinger sieht in diesem Ansatz die vollständige Auflösung des Sakramentenbegriffes selbst:

Grundwesen (nicht in einzelnen Formulierungen) ist sie eine Sache der Gesamtkirche. Das muß immer mit gesehen werden. Universalität ist der wahre Schutz der Gläubigen. Die Rückkopplung an den Ursprung bindet Papst und Gemeinde.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

3746 Einer Positionsbestimmung von Christus, Kirche und ministerialem Priestertum hat sich des öfteren Kurt Kardinal Koch gewidmet. Vgl. etwa: Kurt Kardinal Koch, Die Liturgie der Kirche, in: George Augustin / Kurt Kardinal Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), Freiburg/Basel/Wien 2012, 27-62. hier: 50f. Vgl. auch: Kurt Koch, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StZ 214 (1996) 75-89.

3747 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

3748 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 16.

3749 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

3750 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

„Das Sakrament ruht nicht mehr auf der institutio der Kirche, sondern auf der Historie [sc. d.h. inwieweit eine kritische Exegese dieses historisch aus der Schrift aufzuweisen vermag, Anm. S.C.]. Es hat den bisher tragenden Zusammenhang verloren und ist damit bis in die Wurzel problematisiert. Wo das Sich-selbst-Vollziehen der ganzen Gemeinschaft, der Catholica aufhört, da hört eigentlich auch das Sakrament auf.“[3751]

Die Fokussierung auf die Gemeinde ist also das Ergebnis eines reduzierten Kirchenbildes, welches das katholische Verständnis nicht mehr zu treffen vermag und Kirche als Institution letztlich in einen rein äußeren Rechtsverband auflöst. Das ist so ziemlich das Gegenteil von der Wirklichkeit der Kirche als eines „Netz[es] der Kommunionen“[3752], die er aus patristischem Erbe so sehr betont hat.

In seiner Freisinger Vorlesung zur Eucharistie sah sich Joseph Ratzinger noch nicht konfrontiert mit der theologischen Kontroverse der Nachkonzilszeit. Zugleich hatte er seine Ekklesiologie noch nicht so weit reflektiert Er konnte relativ unbefangen im Erbe der Liturgischen Bewegung und der lebendigen Teilnahme der Gläubigen einen Gemeindebegriff in der Liturgie vertreten, wobei der Blick auf die Gesamtkirche in Spuren vorhanden war.

Bereits in der Münsteraner Ekklesiologievorlesung entfaltet er dann ausführlich die Mehrdeutigkeit des Wortes ekklesia und beschreibt die sich daraus ergebende liturgietheologischen Konsequenzen. Die Kirche wird zunächst als die Universalkirche verstanden. Ihre Konkretisierung und zugleich Aktuierung ist aber die kultische Feier. Der Fokus liegt auf der Würde der Ortskirche als Kirche.

In der Tübinger Ekklesiologievorlesung ändert sich nun bei Wiedergabe derselben inhaltlichen Prinzipien die Stoßrichtung der Aussage hin zur Betonung der Universalkirche und der, man könnte sagen, theologischen Verantwortung, die sich aus dieser Betonung für die Ortskirche und die Ortsgemeinde ergibt. Ratzinger antwortet hier auf ein verändertes theologisches Umfeld.

In der letzten Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre schließlich weist er den protestantischen Ansatz zurück, der Kirche in Gemeinde reduziert und indem er die sakramentale Struktur der Kirche negiert, auch die Sakramente selbst auflöst.

Wiedenhofer charakterisiert Ratzingers ekklesiologische Methodologie wie folgt:

[3751] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33.

[3752] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 214 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 135 Vgl. auch dazu: Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 118-152, hier: 124.

„Was die Kirche in ihrem Wesen ist, wird hier vor allem am Gottesdienst der Kirche abgelesen, insbesondere an der Eucharistiefeier.“[3753]

Dies alles hängt auch zusammen mit Ratzingers auch sehr stark aus dieser Vorlesung ersichtlichen Offenbarungsbegriff, den er in seiner Arbeit an der Habilitationsschrift gewonnen hatte und der notwendigerweise die Gesamtkirche voraussetzt.[3754] Der entscheidende Passus lautet:

„Weil das Wort nicht als Wort des historischen Jesus isolierbar ist [sc. hiermit knüft er an die Grenzen der historischen Exegese an, Anm. S.C.], nicht ohne seine Beglaubigung im Tod verstehbar ist, darum ist die Inst[itutio] nicht von der Receptio zu trennen. Die Institutio reicht in die Receptio hinein und ist unlösbar mit ihr verbunden. Diese receptio heißt Kirche.

Das Wort Jesu ist dadurch rezipiert worden, daß die Auferstehungszeugen eine Gemeinde bildeten, die sie als Ecclesia ansahen.“[3755]

Hiermit wendet sich Ratzinger dagegen, den Schriftbefund so auszuwerten, daß man ihn der Kirche von außen gegenüberstellt.[3756] Das Neue Testament ist vielmehr *selbst* „Ausdruck des verbum receptum“.[3757] Den konkreten Prozeß der Herausbildung des Neuen Testamentes schildert Ratzinger hier am Beispiel der Paulinen als einen ekklesialen Relationsvorgang zwischen den Ortskirchen. In bezug auf den Korintherbrief heißt es:

„Weil Paulus diese Gemeinde ekklesial anredet, gilt es nicht nur Korinth; und umgekehrt bestätigt sich die ekklesiale Anrede darin, daß sich die ganze Kirche angeredet findet und allerorten den Brief rezipiert. Dadurch werden diese Briefe zum NT und bilden zugleich die Selbstbindung der ecclesia.“[3758]

Dieser Prozeß setzt aber logischerweise ein ursprünglich universales Kirchenverständnis voraus. Auch diesen Gedanken gemäß kommt also der ecclesia universalis der historische und theologische Vorrang jenseits der Konkretisierung in den Ortsgemeinden zu.

3753 Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), 118-152, hier: 123.

3754 Vgl. Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 92-98.

3755 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

3756 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

3757 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 51.

3758 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 52.

3.2.4 Rahmen und Focus der Meßopferlehre

In diesem Abschnitt sollen lediglich die Eckpunkte dargestellt werden, worauf jeweils der Schwerpunkt bei der Frage der Behandlung der Meßopferlehre lag. Hier zeigen sich einige Entwicklungen.

In der ersten Freisinger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre ist die Meßopferlehre Teil einer scholastisch-systematischen Darstellung. Dabei nimmt die Behandlung der Mysterientheologie Odo Casels einen sehr breiten Raum ein und wird zum eigentlichen Rahmen, nicht nur die Liturgie allgemein, sondern auch das Meßopfer zu verstehen. Dazu wird ausführlich die Position Casels auch mit Rücksicht auf die durch ihn angestoßene Kontroverse wiedergegeben. Dabei kristallisiert sich als ein erstes Problem der caselschen Theorie die Frage nach dem Träger der Handlung heraus.[3759] Warnachs Lösung, nicht das Mysterium würde dem Menschen, sondern dieser dem Mysterium gegenwärtig, habe nun wiederum zum Einwand Söhngens geführt, der auf der Geschichtlichkeit des Mysteriums selbst insistierte.[3760] Ratzinger setzt nun hier an, um Söhngens Modifizierung der Mysterientheologie ausführlich zu würdigen, der das „factum historicum" der Heilstat von von ihrem „innerste[n] Kern" unterscheidet, der „actio divina"[3761], die allein gegenwärtig würde. Träger der Handlung sei nicht der Herr, weil im Zustand der Verklärung, sondern das Corpus Christi Mysticum.[3762] Dabei erscheint im Vergleich von geschichtlich vollzogener Heilstat und ihrer sakramentalen Repräsentation Christus als Haupt der Kirche jeweils als „Hauptträger", aber „der Leib ist der geschichtliche Träger."[3763] Präziser drückt es die Vorlesung so aus:

> „Der Leib, der jetzt wir sind, der mystische Leib, nimmt jetzt die Stelle ein, die damals der irdische Leib Jesu eingenommen hat. Das Haupt aber nimmt jetzt die Stelle ein, die damals der gottheitliche Herr innehatte.
>
> Sodaß sich die Dinge so darstellen: Der Leib setzt den Leib fort, an ihm und in ihm geht die realitas historica des Mysteriums weiter, sowie am Haupt die actio divina. Der historische Tod hat seinen Träger an den Gliedern gefunden: ‚allzeit tragen wir den Tod des Herrn an unserem Leibe."[3764]

[3759] „Wenn der transitus Jesu a vita ad vitam per crucem [sc. Zusammenfassung des caselianischen Kerns der Heilstat Christi, Anm. S.C.] vergegenwärtigt wird, wer ist dann der Träger, an dem dieser Tod vollzogen wird? Christus ist doch nun absolut einmal gestorben und ist nun doch des Sterbens und Leidens in seiner Herrlichkeit schlechterdings unfähig. Hier wird der Tod gegenwärtig und Christus kann nicht sterben! Ein Träger muß doch letztlich da sein denn der Tod kann doch nicht rein nur als Akt in der Luft hängen!" Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 26.

[3760] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

[3761] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

[3762] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

[3763] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.

Das hat Folgen für das Verständnis der Gegenwart der Heilstat, die im Unterschied zu Casel, wo diese „im eigenen Selbstand“[3765] dem Gläubigen gegenüber gegenwärtig wird, auf das gläubige Subjekt hin vollzogen wird, indem sie also „an mir getan wird“,[3766] der ich Teil des Leibes Christi, der Kirche, bin. Das Vorlesungsskript bezeugt ausdrücklich, daß Ratzinger die Theorie Söhngens besonders würdigt als „ein ganz realistisches Verständnis des Christusleibes“[3767]. Die Effektustheorie könne nur überwunden werden „wenn die volle Realität des mystischen Leibes gewahrt ist.“[3768]

Im selben Jahr behandelt Ratzinger in der Eucharistievorlesung wiederum die Mysterientheologie, und zwar innerhalb der Meßopfertheorien. Hier widmet er schon von den Überschriften des Skriptes her einen großen Teil der Darstellung der Theorie Gottlieb Söhngens, die ihm wohl als die plausibelste erscheint. Faktisch präsentiert Ratzinger den Inhalt des bis dato letzten Werkes von Söhngen, „Das sakramentale Wesen des Meßopfers“ (1946) und verdeutlicht hier didaktisch einige Punkte, bleibt aber inhaltlich auf der grundsätzlichen Linie des Werkes. Dies läßt sich am prinzipiellen Aufbau zeigen. Söhngens Schrift zeigt folgende Gliederung: Nach einer Thematisierung des Begriffs des sakramentalen Opfers, folgen die Einzelbehandlung von sakramentaler Opfergabe, Opferpriester und Opferhandlung. Er schließt mit einer Begriffsbestimmung und zwei Anhängen zur Grundgestalt der Messe und zur Mysterientheologie.[3769]

In der Vorlesung geht es zuerst um „die sakramentale Opferhandlung“, wobei de facto hier auch Söhngens Leitmotiv erklärt wird, die sakramentale Opfergabe, der sakramentale Opferpriester und einige theologische Konsequenzen. Unterschiede gibt es vor allem zu Beginn und am Ende. Söhngens anschauliches Beispiel der Messfeier als Aufführung der zuvor komponierten Symphonie kommt auch hier vor.[3770] Bei der Besprechung des ersten Punktes wird zugleich die sakramentale Opferhandlung als solche behandelt. Da wir beide Texte an anderer Stelle ausführlich vorgestellt haben, soll nun hier lediglich kurz aufgezeigt

[3764] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 27.f.

[3765] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

[3766] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

[3767] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

[3768] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

[3769] Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, Inhaltsverzeichnis am Ende des Werkes.

[3770] Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

werden, wie Ratzinger laut Skript die Positionen seines Lehrers wiedergibt. Von da ergibt sich die Frage, ob er sie eventuell leicht verändert. Größere Veränderungen können wir bereits zu Beginn ausschließen.

Eine Variation zeigt sich am Einstieg in die Thematik. Ausgangspunkt ist bei dem Ratzinger-Skript zunächst die Pointierung der Position Casels von seiner platonischen Ausgangssituation her (Bild als Teilhabe)[3771] und dann – wie zuvor schon in der allgemeinen Sakramentenlehre – die Frage nach dem Träger der Handlung. Erst dann wendet sich Ratzinger Söhngens Meßopferlehre zu, wobei er aber nicht *dessen* eigentlichen status quaestionis wiedergibt, der ja die Frage war, wie man beim Meßopfer das sacrificium verum et proprium und das sacrificium relativum sinnvoll zusammendenken könne.[3772] Ratzinger hingegen setzt bei dem an, was wir das „Theologische Leitmotiv" dieses Werkes von Söhngen bezeichnet haben, wenn es im Skript heißt, Söhngen sehe die Messe als „Sakrament eines Opfers".[3773] Ein Sakrament aber vereine das Symbol und die durch dieses bezeichnete Wirklichkeit.[3774]

Man kann diesen unterschiedlichen status quaestionis als eine leichte Veränderung der Fokussierung der Meßopferlehre sehen. Indem Ratzinger die Spannung der Texte des Tridentinums nicht erwähnt, die Söhngens Ausgangspunkt eindeutig ist, sondern das theologische Leitmotiv seines Lehrers als Ansatzpunkt der Beantwortung der Frage nach dem Träger der Handlung formuliert, liegt sein eigener Fokus weniger in der Meßopferlehre selbst als in ihrem christologisch-ekklesiologischen Rahmen. In den Konsequenzen am Ende formuliert das Skript das nochmals ausdrücklich.[3775] Dabei muß erwähnt werden, daß auch anhand jener Skripten, die nicht ausdrücklich der Eucharistie- oder Sakramentenlehre gewidmet sind, deutlich wird, wie sehr Ratzinger die Eucharistie ganz prinzipiell ekklesiologisch und im Sinne seiner eucharistischen Ekklesiologie verstanden wissen will.[3776]

3771 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 217.

3772 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 7.

3773 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

3774 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218. Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 9-11.

3775 „D o g m a t i s c h ergibt sich von hier aus ein ekklesiologisches Verständnis der Eucharistie." Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

3776 Vgl. z. B. im Kontext seiner Charakterisierung des Ordo: „Auch wenn der ordo zunächst für die Eucharistie da ist, heißt das gar nicht mehr bloß einen reinen Transsubstantiations- und Opferdienst, sondern ordo ist da, um die Kirche als Leib des Herrn aufzuerbauen". Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 262.

Interessant ist auch ein Detail, das den Opferbegriff betrifft. Söhngen selbst faßt das Kreuzesopfer als eine Einheit von innerem Opferakt (= „oblatio“ = „Übereignung an Gott“[3777]) und äußerem Opferakt (= „immolatio“[3778] = „Hingabe des eigenen Leibes in den qualvollen und blutigen Tod“[3779]). Die oblation verwirklicht sich in der immolatio, wobei es sich hier um „de[n] einen Ak[t] der Selbstopferung Christi“[3780] handelt. Beim Meßopfer müsse es auch um eine immolatio gehen, die die oblatio verwirkliche, und diese immolatio brauche keine destructio zu sein.[3781] Bei Söhngen wird zudem der Ritus der Doppelkonsekration als die symbolische Darstellung des Todes betrachtet, der die Wirklichkeit des gegenwärtigen Herrn als Opfer bezeichne.[3782] Der sakramentale Ritus bringt in Einheit mit der substantiellen Gegenwart der Eucharistie die Opferwirklichkeit hervor.

In der Vorlesungsmitschrift findet sich aber nun eine andere Verhältnisbestimmung. Hier heißt es: „Der Leib des Opfers ist die sakramentale Trennung, die Seele ist die geistige Übergabe des Herrn.“[3783] Damit wird erstens direkter als bei Söhngen die Wirklichkeit des Meßopfers auf der Grundlage des Hylemorphismus gedeutet. Leib und Seele verhalten sich zueinander wie Materie und Form, wobei die Form die Materie „informiert“, d.h. ihr die eigentliche Bestimmung verleiht. Zweitens wird die oblatio als geistiger Akt der Übergabe des Herrn direkt bei der Behandlung des Meßopfers thematisiert.

Söhngen hingegen spricht zwar davon, daß beim Meßopfer „die Oblation auch hier in der Weise einer Immolation gefeiert werden [müsse]“[3784]. Der zuvor durchaus betonte geistige Akt der oblatio tritt aber dann in der Darstellung Söhngens eindeutig in den Hintergrund. Stattdessen konzentriert er sich auf die Frage der Gegenwart der immolatio einerseits und der Opfergabe von Fleisch und Blut Christi. Selbst bei der praesentatio caelestis steht der (wenn auch verklärte) Leib als solches im Mittelpunkt, nicht der Akt der Übergabe.[3785] Worauf damit hingewiesen werden soll, ist, daß die geistige Übergabe des Herrn im Kontext des Meßopfers (im Unterschied zum Kreuzesopfer) von Söhngen zwar vorausgesetzt, aber nicht thematisiert wird, während sie im Ratzinger-Skript ausdrücklich formuliert wird.

3777 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

3778 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

3779 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48f.

3780 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

3781 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

3782 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 12.

3783 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

3784 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

3785 „Zur Rechten der göttlichen Majestät sitzend, bietet Christus als ewiger Hoherpriester ständig seinen verklärten Leib als himmlische Opfergabe dem himmlischen Vater dar im Heiligen Geist.“ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 52.

Des weiteren können wir festhalten, daß dem Zeugnis der Mitschrift gemäß Ratzinger das theologische Leitmotiv Söhngens in seinem Werk über das Meßopfer didaktisch gewissermaßen übersetzt. Die Formulierung dieses Motivs lautet bei Söhngen: „Das Meßopfer ist das Sakrament des Kreuzopfers“[3786]. Dabei präzisiert er das Symbolische und das Wirkliche als aufeinander bezogen: „Vom Sakramente gilt: das Symbolische ist hier wirklich, und das Wirkliche ist hier symbolisch zu verstehen.“[3787] In der Formulierung des Sriptes wird dieser Sachverhalt übersetzt mit: „Das Opfer trägt sich genau im Schnittpunkt von Symbol und Wirklichkeit zu.“[3788] Dies wird angewandt auf all jene Punkte, die Söhngen hervorgehoben hat: Opferhandlung, Opfergabe und Opferpriester.[3789]

In den Konsequenzen formuliert das Skript dann noch zwei Punkte[3790], die wir kurz anschauen wollen. Der erste ist eine ausdrücklichere Fassung der ethischen Konsequenzen der Liturgie, ausgehend von der Trägerschaft der Liturgie durch das Corpus Mysticum. Dabei sind die Gedanken bei Söhngen durchaus grundgelegt. Der zweite Punkt ist die spezielle Frage der Miterlöserschaft Mariens, das der Text im Sinn „eine[r] isoliert marianischen Behauptung“[3791] ablehnt, aber auf Grundlage des mit Christus mittätigen Corpus Christi Mysticum bejaht.

Söhngen hatte ja die applikative Bedeutung des Meßopfers betont. Von dieser her geht Ratzinger laut diesem Skript dann ausdrücklich die Frage der fructus missae an.[3792]

Mit der Münsteraner Vorlesung über die Eucharistielehre ändert sich dann der Rahmen der Behandlung der Meßopferlehre. Söhngens Schrift von 1946 wird in den Literaturangaben ausdrücklich angeführt.[3793] Der Einstieg ist hier aber kein systematischer im Sinne einer spekulativ-scholastischen Präsentation, sondern ein kontroverstheologischer, nämlich der Einspruch der Reformatoren gegen die katholische Lehre. Dem folgt eine breite exegetisch-bibeltheologische Aufarbeitung der Materie, die anhand der Exegese der verba testamenti die Frage nach der Situierung der Eucharistie in den Verstehenshorizont des Alten Bundes

3786 Z. B. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 7.

3787 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 9.

3788 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 218.

3789 Hier stoßen wir immer auf ähnliche Formulierungen wie diese: „Es genügt nicht das reine Symbol, … es genügt aber auch nicht die reine Wirklichkeit.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 219.

3790 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

3791 Vgl. ebd.

3792 Sie dazu die Besprechung des Textes selbst.

3793 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 120.

stellt, der einerseits kultbejahend und andererseits kultkritisch ist. Anschließend widmet sich die Vorlesung ausgiebig dem Zeugnis der Väter zur Eucharistie als Opfer.

Zur systematischen Aufarbeitung setzt Ratzinger bei der Spannung zwischen dem ἐφάπαξ des Hebräerbriefes (Hebr 7,27) und der Definition der Messe als eines sacrificium propitiatorium durch das Konzil von Trient.[3794] Diese Spannung will Ratzinger mithilfe der Begriffe auflösen, die das Tridentinum selbst als nähere Umschreibung dieses Glaubensgeheimnisses formuliert hat. Es handelt sich um die Begriffe: repraesentare, memoria, permanere, applicare virtutem und die Identität von Opfergabe und Priester, wobei die Art der Darbringung verschieden ist.

Ratzinger meint, daß von diesen Begriffen her „die Einheit von Kreuz und Eucharistie“[3795] hätte gedacht werden können. Stattdessen hätten die Meßopfertheorien die Frage in solch dinghafter Weise thematisiert, was „Luthers Protest doch gerechtfertigt erscheinen lässt.“[3796] Jetzt erst kommt er auf die Mysterientheologie Odo Casels zu sprechen. Seine Darstellung Casels betont diesmal, wie er sich durch die Idee der Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers aufgrund eines platonisch bildhaften Teilhabe-Begriffes gegen die Meßopfertheorien gewandt habe.[3797]

In seiner Antwort auf Casel würdigt Ratzinger hier nun das positive Grundanliegen und sagt:

> „Wenn wir schon in der Schrift diese beiden Gegebenheiten haben, dass es nur das eine Opfer gibt, und dass doch die Eucharistie auch Opfer ist, dann kann die Eucharistie nur den Sinn haben, Teilhabe an der einen Opferwirklichkeit zu sein und so deren Gegenwärtigkeit unter uns anwesend zu machen.“[3798]

Mit dem ersten Teil dieses Satzes bewegt sich der Text noch auf der Linie der Aussage Söhngens, die Messe als Opferwirklichkeit „modo repraesentativo et participativo“[3799] zu sehen. Der zweite Teil bedeutet eine Entfernung vom Denken Söhngens, insofern dieser die repraesentatio als eine in sich opferhafte faßt und sich gegen eine reine Gegenwärtigsetzung wendet.

3794 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 135.

3795 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 135.

3796 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 136.

3797 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

3798 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

3799 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 29. Im Original mit Tippfehler: „modo repraesentativo et participalivo“

Hier rückt bei Ratzinger der Focus von der opfernden applicatio[3800] oder repraesentatio als „Tatgebet“[3801] Söhngens ab, weswegen sich auch nicht mehr primär die Frage nach dem Träger dieser Tat stellt. So rückt mehr die andere Frage, die kritisch gegen Casel vorgebracht wurde, in den Vordergrund, nämlich jene nach der metaphysischen Möglichkeit der Vergegenwärtigung des Aktes des Kreuzesopfers.[3802] Diese versucht er mit einer Zusammenschau von Akt und Substanz zu lösen.

Dabei sind zwei Gedanken entscheidend. Der erste ist die Beschreibung der vergegenwärtigten Person seiner göttlichen Natur nach mit Konsequenzen für sein Verhältnis zur Zeit.[3803] Zentral ist hier das Motiv, aus der Welt zum Vater zu gehen, sich ihm zu übereignen. So ergibt sich, bei allen Unterschieden, wiederum eine gewisse Nähe zu Söhngen, der das innere Wesen des Opfers als „transitus“[3804] und „Übereignung an Gott“[3805] definiert hatte.[3806]

Der zweite Gedanke besteht darin, das Kreuzesgeschehen von „den Worten hyper und didomenon“[3807] zu verstehen. Dies ist nichts anderes, als die eben beschriebene Wirklichkeit der Person Jesu Christi als Gottesknecht[3808] auf das Kreuzesgeschehen anzuwenden. Dabei erscheint das Kreuz als Konkretisierung dessen, was der Logos von Ewigkeit her ist. So kann Ratzinger laut Skript die Gegenwärtigsetzung des Opfers der Hingabe in gewisser Hinsicht in der Gegenwärtigsetzung der Person Christi auflösen.[3809] Dabei geschieht

3800 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 41.

3801 Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

3802 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 137.

3803 „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das pascha der Menschheit, der immerwährende Durchbruch aus dieser Welt zum Vater (in der patristischen Trinitätslehre wurde das Sein Chirsti als reine Bezogenheit, als reiner Akt verstanden).“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

3804 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 51.

3805 Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

3806 Dies ist sehr ähnlich mit Paschers Opferbegriff.

3807 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

3808 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

3809 „Christus hat nicht etwas, sondern sich selbst geopfert; am Kreuz wurde er in seiner Agape, die er selbst ist, die Anbetung und Verherrlichung Gottes. Wenn dieser Opferbegriff den eigentlichen Kern des Kreuzesgeschehens ausdrückt, dann wird mit der Gegenwart Jesu nicht einfach eine Substanz, sondern der so sich vollziehende Herr gegenwärtig. Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist. Gerade sein Gegenwärtigseinkönnen, ohne an die geschichtliche Umgrenzung eines irdischen Leibes gebunden zu sein, ist der Ausdruck dafür, dass er die Schranke der sarx durchbrochen hat und der allseits sich gewährende ist.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

„[d]ie Einbeziehung der Kirche in den Leib des Herrn (und so in sein hyper) … unter den beiden Formelementen des danksagenden Wortes und des Mahles.“[3810]

Dieser Ansatz als solches ist damals bei Ratzinger neu. Er verdankt sich der Mühe, die Frage der Gegenwart des Opfers metaphysisch gerechtfertigt denken zu können einerseits und andererseits einem konsequent *personal* gefaßten Opferbegriff.[3811] Hier taucht übrigens auch das Motiv der Henker auf, das uns bei Söhngen begegnet war. Die Henker vollziehen nicht den Kult, sondern der Herr in freier Hingabe seiner selbst.[3812]

Ob Ratzinger dabei genug berücksichtigt oder zum Ausdruck bringt, daß die Eucharistie als Opfer sich auf ein konkretes factum historicum bezieht, ist eine andere Frage. Dies hatte meines Erachtens Söhngen besser gelöst, wenn er zwar auch das factum historicum als historicum (gegen Casel) in der Vergangenheit beläßt, aber vor der Hineinnahme der Gläubigen in das Opfermahl eine auf Fleisch und Blut Christi bezogene imitatio sacramentalis genau dieser historischen Heilstat fordert, die eben die Gegenwart des Kernes der Heilstat als an der Kirche handelnd bewirkt.

Andererseits kommt die Kirche auch in Ratzingers Opferbegriff der Vorlesung von 1963 vor. Die Herleitung geschieht dabei über die Vorstellung der Korporativpersönlichkeit, die bereits in der Freisinger Ekklesiologievorlesung präsent war.[3813] Kulttheologisch folgert das Münsteraner Eucharistieskript daraus die Einbeziehung der Kirche als Leib Christi in das Kreuzesgeschehen. Wir geben hier eine Formulierung wieder, die nun zeigt, daß auch hier Ratzinger durchaus noch nahe am Denken Söhngens ist. Laut Skript sagt Ratzinger:

„Die Kirche ist die geschichtliche Ausfaltung des Christusgeschehens in die Zeit hinein. Sie war als solche im gekreuzigten Herrn mit anwesend, und was sich jetzt vollzieht, ist nicht etwas neben dem gekreuzigten Herrn, sondern die Auseinanderfaltung dessen, was am Kreuz war. Die Kirche ist unsere Hineinbeziehung in das Kreuzesgeschehen.“[3814]

Dies deckt sich wieder mit der Antwort auf die Frage nach dem Träger der Handlung aus der Freisinger Sakramenten- und Eucharistielehre, die eindeutig von Söhngen geprägt war.

3810 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

3811 So zitiert Ratzinger Betz: „Die Hingabe Jesu ist nicht opferkulttechnisch, sondern martyrologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

3812 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127 und Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 50.

3813 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34.

3814 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139. Dies nur als ein Beispiel. Man könnte aus diesem Abschnitt mehrere Sätze zitieren.

Hier zeigt sich, daß Ratzingers Neuausrichtung der Eucharistielehre von 1963 noch erkennen läßt, von wo sein Denken ursprünglich ausgegangen war. Wie Söhngen dies philosophisch auf den Punkt bringt, hatten wir bereits gesehen. Hier sei eine andere Formulierung von ihm als Vergleichstext neben das Skript gestellt, um zu zeigen, wie sehr inhaltlich Ratzinger in diesem Punkt von seinem Lehrer nachhaltig geprägt ist.

Gottlieb Söhngen (1938)	Joseph Ratzinger (1963) (laut Skript!)
„[D]ie Kirche ist der Leib Christi …, und zwar der durch die Geschichte in dieser Zeitlichkeit pilgernde Leib des himmlischen Christus. So ist die Kirche jetzt auch der geschichtliche Leib des Kreuzesmysteriums. … Das Kreuzesmysterium, das sich einst am Leibe des irdischen Jesus blutig zutrug, ereignet sich durch das Sakrament unblutig am mystischen Leibe des himmlischen Christus.“[3815] „Gegenwärtig gesetzt wird der am Kreuze ein für allemal vollbrachte Opfertod des Herrn in einem nachahmenden Gedächtnis, das an und von seinem mystischen Leibe vollzogen wird durch die wesenhafte Gegenwärtigsetzung des Opferleibes und Opferblutes Christi.“[3816]	„Es gibt die Möglichkeit einer Repräsentierung, einer Vergegenwärtigung des Kreuzes, weil das corpus Christi zu Christus selbst gehört, weil in ihm (dem corpus) Seine (des historischen Jesus) geschichtliche Existenz fortdauert, die wirklich in Sein Kreuzesgeschehen zurückgreift.“

Über den „Träger der Heilstat“ kommt Ratzinger schließlich auch zu seiner Meßopferdefinition von 1963, die wir hier wiederholen:

> „So bedeutet M e s s e nicht [sic!] anderes, als dass Christus durch das Wort der Anamnesis, durch das gedenkende, danksagende Wort, uns der Wirklichkeit seines hyper teilhaftig geworden (sic!, gemeint: werden, Anm.) lässt. Er zieht uns alle durch das Wort in sich selbst hinein und lässt uns zu geschichtlich fortdauernden Trägern seiner Heilstat werden, die gerade so die eine und einzige ist: Als thysia logike durch das Wort des Gedenkens und Dankens, dauert das Kreuzesgeschehen fort. Durch dieses Wort hindurch wird es Wirklichkeit, dass auch das Kreuz den totus Christus Haupt und Glieder zur Substanz hat, dass das Kreuz nicht auf Golgotha zu Ende ist, sondern dass wir alle hineingezogen werden in den totus Christus, und dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist.“[3817]

In der Frage der Grundgestalt der Messe folgt Ratzinger hier Söhngen. Die Thematisierung des Ethos als Folge der Trägerschaft der Liturgie, wie sie der Sache nach durch Ratzingers Beschäftigung mit den Kirchenvätern Nordafrikas in seinem Werk präsent war und in den Skripten bereits in Freising zur Sprache kam, behält Ratzinger bei. Es sei

> „klar, dass die Liturgie notwendigerweise in das christliche Ethos hineinreicht, dass sie uns dazu bezeichnet und ruft, Träger des Christusgeschehens und des Füreinander in der Welt zu werden und die

[3815] Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 33f.

[3816] Gottlieb Söhngen, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938, 36.

[3817] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

Liturgie des Kreuzes dadurch zu Ende zu führen, dass wir als lebendige Menschen den Christusdienst weitertun.“[3818]

Bei der Behandlung der fructus missae kommt wieder das ursprünglich bei Söhngen genannte Motiv des Transitus[3819] vor, das Ratzinger einem zu verdingtlichten Eucharistieverständnis entgegenhält. Diesmal wird es ausdrücklich als Pascha[3820] bezeichnet. Hier ist ein Einfluß der damals sehr aktuellen Liturgiekonstitution des II. Vaticanums wahrscheinlich.

In der Regensburger Eucharistievorlesung von 1971/72 wählt Ratzinger zum Thema der Eucharistie als Opfer wie schon bereits 1963 einen kontroverstheologischen Einstieg. Stand dieser dort im Kontext des Protestes Luthers gegen die Messe als Werkgerechtigkeit und skizzierte er die Position des Reformators dahingehend, daß der Gottesdienst der Kirche kulttheologisch „Empfangen, nicht Geben“[3821] sei, so wird der Gegensatz hier grundsätzlich beibehalten. Das Meßopfer, so der Vorwurf sei Ausdruck des Versuches der Selbstrechtfertigung des Menschen, während es darum ginge, „sich nur beschenken zu lassen.“[3822] Laut diesem Skript verortet Ratzinger den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium und damit expliziter gnadentheologisch. Der Blick in die biblische Theologie und die Überlieferung der Väter fällt sehr viel knapper aus, wobei das ganze Skript ja eher fragmentarischen Charakter hat. Die Gedanken der Spannung innerhalb des Alten Testamentes selbst[3823] und der logike thysia[3824] sind durchaus präsent. In einem ersten Resümee kommt mit dem Begriff der „Mitsubjekthaftigkeit“[3825] der Kirche wieder deren Beteiligung (vgl. ‚Träger der Handlung‘) beim Meßopfer zum Ausdruck. Dann wendet sich Ratzinger erst Casel zu und dem Einstieg seiner Fassung des platonischen Gedankens der Teilhabe. Kulttheologisch verwirklicht sich Teilhabe durch „dramatischen Nachvollzug“[3826].

3818 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 141.

3819 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 144.

3820 Vgl. ebd.

3821 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 121.

3822 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 62.

3823 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 64f.

3824 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 65.

3825 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

3826 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

Der Text formuliert diesmal drei Einwände gegen Casel: Der erste betrifft eine Verkennung des Alten Testamentes, und der zweite führt an, daß Tod und Auferstehung Christi facta historica seien. Die Ablehnung Casels ist hier scharf formuliert, wobei Ratzinger sich auch dem Problem der Geschichtlichkeit stellt,[3827] das zu wenig zu beachten wir ihm bei der Münsteraner Vorlesung entgegengehalten haben. Schließlich formuliert er den alten Einwand gegen Casel, ob ein factum historicum überhaupt wieder Gegenwart werden könne.[3828]

Leider ist, wie wir gesehen haben, die Antwort Ratzingers auf diesen Einwand zu fragmentarisch festgehalten, als daß man daraus an dieser Stelle große Schlüsse ziehen könnte. Die hier bezeugten Punkte kreisen um die Thematik memoria und Zeit.[3829] Als zweiter Punkt wird in äußerster Skizzierung seine Lösung von 1936 thematisiert („Person Christi und Ereignis“ – sein „hyper“). Schließlich weist er darauf hin, daß jedes Empfangen auch eine Aktivität beinhalte.[3830] Die Meßopfertheorien werden in diesem Skript nicht mehr thematisiert.

Die Regensburger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre von 1974/75 kommt nicht mehr auf den Kontext der Mysterientheologie zu sprechen.

Fassen wir das Wesentliche nochmals zusammen: Hinsichtlich der Frage nach dem Rahmen der Meßopferlehre in den Vorlesungsmanuskripten läßt sich feststellen, daß Ratzinger in Freising auch hier einem klassischen systematisch-scholastischen System folgte, bei dem allerdings die Kontroverse um die Mysterientheologie sehr ausführlich dargestellt wurde. Ratzinger folgt hier Söhngen, an dessen Meßopferlehre er leichte Modifikationen vornimmt, hin zu einer mehr personalen Fassung des Meßopfers selbst und hin zu einem mehr ekklesiologischen und christologischen Rahmen. Es geht nicht nur um eine eucharistische Sicht der Ekklesiologie, sondern auch um eine ekklesiologische Sicht der Eucharistie.

Mit dem Münsteraner Skript von 1963 wird dieser Rahmen verschoben hin zu kontroverstheologischen Fragen und der Aufarbeitung eines wirklichen bibeltheologischen und patrologischen Befundes. Die Mysterientheologie wird immer noch thematisiert, das Buch Söhn-

---

3827 „Somit ist dieses Modell kaum brauchbar. Die Frage der Zeit und der Geschichte wird dabei übersehen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67.

3828 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 67. Ratzinger skizzierte hier auch die Meinung von einigen Theologen, die wir übergehen können.

3829 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 68.

3830 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 69.

gens von 1946 wird im Literaturverzeichnis aufgeführt, aber es fehlt eine Darstellung seiner Position als solcher. Inhaltlich finden wir diese aber nach wie vor in Ratzingers Denken wieder, vor allem was die Frage des „Trägers“ des Meßopfers betrifft, eine Frage, die Ratzinger bislang in allen der sakramentalen Thematik gewidmeten Vorlesungen beschäftigt hat und die wohl deshalb von so nachhaltigem Interesse ist, weil gerade sie in den eben gekennzeichneten ekklesiologischen Rahmen wesentlich hineingehört.

Ansonsten legt Ratzinger eine eigene Lösung zur theologischen Fassung des Meßopfers vor, die bibeltheologisch und christologisch zugleich begründet ist und zu einem personalen Opferverständnis führt. Bibeltheologisch insofern Christus als Gottesknecht die widerstrebenden Linien des Alten Testamentes in der logike thysia vereine. Christologisch, insofern er als Logos relatio subsistens sei. Diese Bezogenheit auf den Vater drücke sich im Charakter des ‚hyper‘ aus, der sich hingebenden Agape am Kreuz.

In der Regensburger Eucharistievorlesung ist der kontroverstheologische Rahmen ein wenig mehr gnadentheologischen zugespitzt („Gesetz“ – „Evangelium“). In diesem Kontext wird die Frage des Meßopfers behandelt. Hierbei geht Ratzinger auch auf Casel ein, bringt aber diesmal fast nur einige entscheidende Einwände gegen ihn vor. Der Grundductus dieses (freilich fragmentarischen) Textes scheint eher negativ gegenüber Casel zu sein, möchte aber verschiedene Wege weisen, das Meßopfer theologisch zu fassen, wobei diese leider Skizzen bleiben, die nicht gut nachvollziehbar sind, außer dahingehend, daß der Ansatz von 1963 präsent bleibt und das Thema ‚Zeit‘ als eigenes Problemfeld in den Fokus gerät.

3.2.5 Die Frage der Grundgestalt der Eucharistie in den Vorlesungsmitschriften

Wenn wir anschauen, wie die Vorlesungsmitschriften bei der Frage der Grundgestalt der Messe die Position Ratzingers bezeugen, so hat sich diesem Zeugnis gemäß seine Meinung in den Jahren der akademischen Tätigkeit zwar nicht grundlegend geändert, aber vorsichtig und erkennbar entwickelt. Das Freisinger Eucharistie-Skript hatte die Grundgestalt der Messe irgendwo zwischen dem Mahl und der Eucharistie gesucht und sich dann für eine vergeistigte und auf die Eucharistia weisende Mahlgestalt entschieden.[3831]

[3831] „Es liegt keine reine Mahlgestalt vor, aber umgekehrt macht auch nicht die Eucharistie allein die Grundgestalt aus. Sowohl die Redeweise vom Mahl, als auch die von der Eucharistie ist mit Einschränkungen richtig. Man kann der Mahlgestalt den Vorzug geben. Grundgestalt der Eucharistie ist wohl das Mahl, aber im vergeistigten und auf die Danksagung hin zugespitzten Sinn.“ Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 181.

In der Münsteraner Eucharistielehre von 1963 kann man eine breitere Problemerfassung als im Freisinger Skript erkennen, indem hier aufgezeigt wird, wie aus dem Mahlcharakter als Grundgestalt die Zuordnung der Feiernden zueinander und aus der Eucharistia als Grundgestalt die Richtung hin auf Gott hin folgen würde.[3832] Ratzinger möchte dennoch beides gleichermaßen gewürdigt wissen, die Grundgestalt des Mahles und der Eucharistia.[3833] Damit liegt er im Prinzip noch auf der Linie des Freisinger Skriptes, hat die Frage aber sichtbar vertieft. Das Element der Eucharistia wird ausführlich gewürdigt. Dabei spielt auch der exegetische Befund eine Rolle. Dabei wird z. B. auf die nahe Verwandtschaft von Joh 17 zur Didache verwiesen.[3834] Ratzinger bringt hier die Frage auch in den kontroverstheologischen Diskurs ein. In der Reformation sei die Eucharistie „auf den Vorgang des Essens und Mahlhaltens r e d u z i e r t“ worden. Demgegenüber betont er:

> „Man hatte das Element der Eucharistia nicht genügend gesehen und nur noch der sumptio Recht und Wert beigemessen. Gerade im Formelement der eucharistia liegt aber der Ansatzpunkt einer christlich legitimen O p f e rtheologie.“[3835]

Gerade hier sieht er, bei grundsätzlich gleicher Würdigung des Mahles als Grundgestalt, einen Ansatz zu einer Opfertheologie, die von den Protestanten positiv gewürdigt werden könnte. Es gibt zwar Abzeichen, daß Ratzinger sich leicht von der Grundgestalt als Mahl hin zur Eucharistia bewegt,[3836] dies soll aber nicht überinterpretiert werden.

Interessant ist, daß das Problem hier auch scholastisch angegangen wird, in dem Ratzinger die Grundgestalt als materia proxima[3837] der Eucharistiefeier zu bestimmen sucht.

3832 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

3833 „Es gibt also ein gewisses G l e i c h g e w i c h t zwischen den Formelementen Mahl und Eucharistia: einerseits ist das ‚deipnon‘ ein bestimmendes Formelement der Eucharistiefeier; neben diesem ist aber auch das andere Formelement ebenso entscheidend, die gemeinsame Verherrlichung des Vaters durch Christus im Hl. Geist (logike thysia).
Die Eucharistiefeier hat also eine d o p p e l t e R i c h t u n g: Die Richtung zueinander, aber auch den gemeinsamen Gestus der Verherrlichung Gottes um Christi willen. Keines der beiden Elemente darf isoliert und allein geltend [sic!] hingestellt werden, sondern beides gehört in die eucharistische actio hinein.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 38.

3834 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 39.

3835 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 39.

3836 Vgl. etwa: „Wenn dagegen die E u c h a r i s t i a die Grundform ist, dann geht die Richtung weniger zueinander, sondern gemeinsam nach oben zu Gott, dem gedankt wird. Dann ist der Anbetungscharakter stärker gegenüber dem sinnenhaft sichtbaren. [sic!] **Dann ist das Opfer direkt in die Eucharistie einbezogen, weil der Gedanke des geistigen Opfers mit assimiliert wurde**, und der Gedanke der kultischen Verherrlichung ist stärker im Blickpunkt als beim Miteinander-Mahl-halten.“ [Hervorhebung durch den Verfasser der Arbeit]. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

3837 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33.

Im Prinzip behält auch das fragmentarische Skript der Regensburger Eucharistievorlesung von 1971/72 diese Sichtweise bei,[3838] die Position von Jungmann wird ausführlich gewürdigt[3839] und danach gegen den Einwand abgesichert, die frühe Kirche sei mit ihrer Hinwendung zur Eucharistia schon vom Ursprünglichen abgefallen.[3840] Diese Ausführungen folgen dem Inhalt nach weitgehend dem bereits in der Münsteraner Vorlesung vorgelegten Befund der historischen Entwicklung der Meßgestalt.[3841] Anders als in diesem argumentiert Ratzinger aber hier am Ende auf eine hermeneutisch-prinzipielle Weise. Die These, die Kirche habe das ursprüngliche Mahl durch einen Rückgriff auf alttestamentliche Vorstellungen verkultet sei „ein Werturteil". Dieses lasse „sich historisch nur schwer widerlegen, man kann bestenfalls Werturteile dagegen setzen."[3842] Diese Sichtweise aber sei vereinfachend und

> „stellt eine romantische Rejudaisierung dar, meint der Slogan ‚Zurück zum Ursprung' genüge. Dabei kommt der erhöhte Christus nicht mehr ins Bild, man beschränkt sich ausschließlich auf die historischen Fakten. Dabei muß aber Tod und Auferstehung des Herrn in die Eucharistiefeier einbezogen werden. Historische Fakten allein genügen eben nicht."[3843]

Auch wenn dieses Skript fragmentarisch ist, so läßt sich mit diesen Zeilen doch ein neuer Hintergrund der Behandlung der Grundgestalt der Messe erkennen. Es geht nicht mehr um die Aufarbeitung des exegetischen und historischen Befunds alleine, sondern um eine Frage, welche Rolle dem Ursprung zukommt. Die Frage des Ursprungs und wie dieser zu fassen sei, ist von Ratzinger laut den Mitschriften wenig später offenbarungstheologisch angesprochen worden.[3844] Man könnte auch die Äußerungen von 1971/72 so verstehen, daß der erhöhte Christus die Gegenwart des Ursprungs in der Kontinuität kirchlicher Entwicklung garantiere.

3838 Vgl. den Problemhorizont unter: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 33 und die starke Betonung des Verhältnisses von Opfer und Eucharistia im Skript: z. B.: Ebd. 133.

3839 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 28.

3840 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 29-33.

3841 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 34-39.

3842 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 33.

3843 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 33.

3844 „Hinter der Auflösung der Typologie steht der Einbruch des Humanismus, die Abwendung von der Metaphysik hin zur Philologie und zur Historie. der Ruf nach dem Ursprünglichen. Das steht durchaus in der Bewegung der Renaissance, die die Kontinuität der Geschichte als etwas Bedrückendes empfindet. Sie möchte den Ursprung nicht mehr durch die Kontinuität der Überlieferung hindurch bekommen, sondern im Ausbruch aus ihr und gegen sie als etwas Neues finden. Hinter der resoluten Absage an die kirchliche und heilsgeschichtliche Sicht der Bibel steht der Ausbruch aus der tragenden kirchlichen Gemeinschaft, eine an der Überlieferung vorbeiziehende Direktheit des Umgangs mit dem Buch als einer selbständigen Gegenwart des Ursprungs." Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 34.

Man kann also in dieser Frage eine Entwicklung Ratzingers in bezug auf die Erarbeitung des Problemhorizontes erkennen. Inhaltlich bewegt er sich aber noch zwischen den beiden Polen des Mahles und der Eucharistia und sieht sie prinzipiell gleichwertig, wenngleich er das Mahl vergeistigt und auf die Eucharistia hin orientiert versteht.

3.2.6 Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters?

Es ist auffallend, daß Joseph Ratzinger, wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, immer die eucharistische Anbetung persönlich praktiziert hat, jedoch ihre theologische Darstellung gemäß dem Zeugnis der Vorlesungsmitschriften immer in einer gewissen Spannung steht und auch zum Teil einem Wechsel unterlag. Dies hängt mit der Art und Weise zusammen, wie er die theologische Entwicklung des Mittelalters beurteilt. Deswegen seien hier über den unmittelbaren Fokus auf die Frage der Anbetung hinausgehend auch einige Seitenblicke auf seine Sicht der mittelalterlichen Entwicklung gestattet.

In der Freisinger Eucharistielehre von 1956/57 finden wir kritische Töne am allgemeinen Verständnis der eucharistischen Anbetung. Diese finden sich im Kontext einer kritischen Sicht des Mittelalters mit seinen Entwicklungen im liturgischen Bereich, die als „echter Bruch“ aber mit „eine[r] letzte[n] Kontinuität“[3845] verstanden werden. Auffallend ist, daß er diese letzte Kontinuität wahren will. In dieser Vorlesung fordert Ratzinger mit Blick auf die Anbetung vor allem, Eucharistie als Speise zu verstehen. So kritisiert er die Entwicklung der eucharistischen Frömmigkeit wie folgt:

> „Dies führt uns so weit [sic!], daß man das Essen der Eucharistie zugunsten des Schauens leider unterließ. – Man muß aber sagen, daß die Eucharistie uns nur dann nützt, wenn wir sie essen, nicht aber, wenn wir sie anschauen.“[3846]

Dies sei hier nur deswegen wörtlich wiederholt, weil er Jahrzehnte später sich ausdrücklich gegen diesen Ansatz richten wird. Er dürfte sich hier unmittelbar gegen Übertreibungen gewandt haben,[3847] denn prinzipiell wird die eucharistische Anbetung im Skript als legitim gewürdigt. Aber bereits hier zeigt sich ein Punkt, der Ratzinger in den Vorlesungen lange wichtig geblieben ist, nämlich das Argumentieren gegen ein falsches Verständnis von

---

3845 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 208.

3846 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 203.

3847 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 204.

eucharistischer Anbetung, das Gott gewissermaßen an einem Ort „einfangen“ will. So sagt Ratzinger laut Skript,

> „daß der primäre Sinn der Eucharistie nicht darin liegt, eine dinghafte, ortsgebundene Gegenwart Gottes zu schaffen. Gott ist seinem Sein nach überall. Das Besondere der Eucharistie kann nicht darin bestehen, daß Gott hier ist, sondern daß er an uns handelt.“[3848]

Das war aber auch niemals der Ansatz der klassischen scholastischen Theologie, die sogar viel prinzipieller eine räumliche Fassung der eucharistischen Gegenwart zurückgewiesen hat.[3849]

Ratzinger plädiert dafür, die eucharistische Anbetung und Frömmigkeit strikt von der Messe her zu interpretieren, als „Verlängerung der Messe in die Welt“[3850]. Und so beschreibt er schließlich die visitatio Sanctissimi als „wertvollste Frucht“[3851] der Entwicklungen im Hochmittelalter. Es bleiben hier also eine gewisse Zwiespältigkeit, eine stark negative Sicht des Mittelalters, die Forderung der Rückbindung an den Speisecharakter und ein dynamisches Liturgieverständnis.

Auch im Münsteraner Eucharistieskript von 1963 gilt Ratzingers Aufmerksamkeit einem gereinigten Verständnis der eucharistischen Frömmigkeit. Wiederum wird das Mittelalter mit seiner Entwicklung in bezug auf die Eucharistie negativ gesehen. So sei der dynamische Aspekt des Vollzugs der Wirklichkeit des Bundes verlorengegangen.[3852] Der Text spricht sogar von der „mittelalterliche[n] Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit“.[3853] Die Position der Reformatoren wird stringent als Reaktion auf diese gekennzeichnet.[3854] Mit Blick auf die Lehre von der Realpräsenz betont er aber dennoch, daß „die mittelalterliche Eucharistieauffassung ... durchaus den biblischen Ansatz [trifft].“[3855]

3848 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 210.

3849 Vgl. etwa die Lehre des Aquinaten: „Ad tertium dicendum quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento quae sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.“ III 76 5 ad 3.

3850 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 210.

3851 Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 210.

3852 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 23.

3853 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 81.

3854 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 90.

3855 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 101 vgl. auch 105.

Auch in dieser Vorlesung versteht Ratzinger die eucharistische Anbetung strikt von der Messe her und konkret als

> „ein[en] Teil der personalen Aufschliessung des actus edendi, der dadurch erst seine personale Dimension erhält. Durch diese personale Auffächerung des sumptio-Aktes, wie sie in der Geschichte sich vollzog, ist tatsächlich dem actus edendi eine neue menschlich-persolale [sic!] Tiefe zugewachsen, Das [sic!] sakramental Gegebene personal erfasst.“[3856]

Solange der Bezug zur sumptio da ist, bleibt also eucharistische Anbetung legitim[3857], ja personalisiert sie sogar den Akt des Essens.[3858] Auf dieser Grundlage fordert der Text Korrekturen für das Frömmigkeitsleben, wobei er wieder auf die Gefahr zu sprechen kommt, Gottes Gegenwart in der Eucharistie als eine örtliche zu fassen.[3859] Eucharistische Anbetung ist auf den Herrn und seine Geschichtlichkeit gerichtet, auf die sich der Beter personal bezieht und sich in sie einordnet.[3860]

In seinem Konzilsrückblick 1965/66 vor den Studenten aller Fakultäten weist Ratzinger darauf hin, daß Sacrosanctum Concilium in den kontroverstheologischen Fragen von Eucharistie als Opfer und eucharistischer Anbetung, die zwar berechtigt, aber einseitig gegen die Reformation vorgebracht worden waren, „aus dem gemeinsamen christlichen Ursprung neu bedenkt.“[3861] Er konkretisiert dies aber nicht weiter.

Obwohl nicht den eucharistischen Kontext betreffend, sei hier vermerkt, daß die Münsteraner Ekklesiologievorlesung von 1965 eine sehr positive Würdigung des hl. Thomas und des Mittelalters hervorhebt. Es kann also sein, daß Ratzingers Denken hier in der unmittelbaren Nachkonzilszeit eine Differenzierung erfährt.

In der Regensburger Eucharistievorlesung von 1971/72 jedenfalls ist die Darstellung Ratzingers differenzierter und vorsichtiger. Er beklagt eine gewisse Verselbständigung der eucharistischen Anbetung in der nachtridentinischen Epoche,[3862] er will diese (und andere)

3856 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

3857 Auch in einem kontroverstheologischen Kontext, wo Ratzinger die Kirche als Garanten dieser Legitimität sieht. Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 111f.

3858 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 109.

3859 „Man müsste wieder deutlich sehen, dass eucharistische Frömmigkeit n i c h t einfach U n t e r h a l t u n g mit dem lokal-circumscriptiv gedachten Gott sein kann, weil es in der monophysitisch geprägten Formel: ‚Hier wohnt Gott‘ zum Ausdruck kommt.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 110.

3860 Vgl. ebd.

3861 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten, 16f.

3862 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 3.

Kritik aber auch nicht überzeichnen, denn „irgendwo war in der Kirche doch noch ein richtiges Eucharistieverständnis wach.“[3863]

Auch in dieser Vorlesung stellt er die Frage der Legitimität der Anbetung gegenüber dem Protest der Reformatoren. Zur Legitimation der Anbetung verweist Ratzinger nicht wie 1963 in Münster einfach auf die Entscheidungen des Tridentinums, sondern auf die bleibende Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestalten und das Alter der Anbetung der Eucharistie.[3864] Hierbei wird die Entwicklung im Mittelalter zwar als neu und „große Verengung mit schlimmen Folgen“[3865] bezeichnet, aber die angestossene positive Entwicklung wird mit mehr Nachdruck beschrieben als zuvor und es ist nicht mehr von Revolution die Rede. Die Entwicklung hier mag eine Nuance sein, aber sie ist spürbar.

Wiederum betont Ratzinger auch hier einen konstanten Punkt seiner Lehre: Legitim sei die eucharistische Anbetung, wenn sie auf die sumptio ausgerichtet sei. Der Text nennt diesmal aber nicht nur die aus den früheren Vorlesungen bekannten Gefahren,[3866] sondern charakterisiert eucharistische Anbetung sehr positiv:

> „Nach Ratzinger mußte die Entwicklung so laufen, wie sie verlaufen war. Kommunion ist die tiefste Form der Kommunikation mit dem Herrn, ist also mehr als ‚sumptio oralis‘, ist ein tiefer interpersonaler Akt (mandikatio [sic!, gemeint: manducatio, Anm. S.C.] spiritualis).
>
> Tritt man mit Christus (Mensch und Gott) in Kommunikation, so muß die Liebe zu ihm notwendig Anbetung einschließen, denn sie ist ein Zug vorbehaltloser, radikaler Liebe.
>
> Anbetung muß also innerlich zu diesem Akt gehören. Anbetung kann aber nicht ausschließlich in diesen Akt gepreßt werden, auf ihn beschränkt bleiben, sondern ist Anspruch an unser ganzes Leben, muß also in die Breite gehen.“[3867]

Hier wird auch über die eucharistische Anbetung der Bogen zu einer Liturgie des Lebens gespannt. Ebenso wird der Tabernakel von der Inkarnation und Geschichtlichkeit des Herrn her gesehen[3868] und die Besuchung gedeutet als „ein Ja zur menschheitsbezogenen Geschichte Gottes.“[3869]

3863 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 4.

3864 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 59.

3865 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

3866 Wie etwa eine monophysitische Christologie (vgl. „Gegenwart Gottes“): Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

3867 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

3868 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 60.

3869 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 61.

In seiner Regensburger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre von 1974/75 betont Ratzinger für den Sakramentenbegriff eher die Kontinuität des Mittelalters zur vorhergehenden Tradition.“[3870]

Diese Entwicklung zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Ratzingers Beurteilung der Anbetung immer auch mit seiner Sicht auf die Liturgie des Mittelalters verbunden ist, die vielleicht schon mit der ausgehenden Münsteraner Zeit, sicher aber in Regensburg differenzierter und positiver ausfällt als zu Beginn. Dabei war es Ratzinger offensichtlich bei aller auch konstant vorgetragenen Kritik ein Anliegen, die Legitimität der eucharistischen Anbetung aufzuweisen, und dies vor allem mit Blick auf die Kirche als Garanten dieser Legitimität. Diese ist zunächst stark vom Speisecharakter der Eucharistie abhängig, verlagert sich jedoch immer mehr auf die personale Ebene und bezieht sich schließlich auf den Herrn in seiner konkreten Geschichtlichkeit.

3.2.7 Die Beurteilung des Zeithintergrundes und liturgische Desiderate

In diesem Abschnitt soll der Blick auf der generellen Entwicklung liegen, die wir im Denken des Professors Ratzinger anhand der Skripten zur Frage der Liturgiereform ausmachen können. Dies ist ersichtlich aus jenen Vorlesungsmitschriften, die direkt die Eucharistie oder die Sakramentenlehre zum Thema haben.

Wenn wir auf die liturgischen Reform-Desiderate Ratzingers aus der Zeit vor der Liturgiereform im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil schauen, so wie sie uns in den Vorlesungsmitschriften begegnen, fallen neben der schon seit Freisinger Zeiten präsenten Kritik an einem falschen Verständnis eucharistischer Frömmigkeit erste konkrete Wünsche im Sinne einer Liturgiereform erst mit der Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 ins Gewicht. Die hier vorgebrachten Punkte haben alle mit dem Canon Missae zu tun. Hier hegt Ratzinger mit Blick auf den Verkündigungscharakter des Kanons den Wunsch nach einem Wegfall der Kanonstille und nach Vollzug des Hochgebetes in der Landessprache.[3871]

Ein weiterer Punkt ist der Wunsch der Revision des Textes des Hochgebetes selbst, das in Zukunft mehr einen Danksagungscharakter zum Ausdruck bringen solle. Insofern plädiert

---

[3870] Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 32. Hier wird auch scholastische Begrifflichkeit verwendet und festgestellt: „Das entspricht dem partristischen Erbe.“ Ebd.

[3871] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 43.

Ratzinger für die Herausnahme der Memento und der Bittgebete. Diese sollten in Fürbitten zuvor formuliert werden.“[3872]

Damit fallen seine Reformwünsche hier noch moderater aus als nur zwei Jahre später[3873] und damit nach Einsetzung des Consilium ad exsequendam durch Papst Paul VI. mit dem Auftrag zur Liturgiereform.

Die Kritik am römischen Kanon deckt sich mit der damals relevanten Fachmeinung. Auffallend ist, daß er hier gerade für den Kanon die Landessprache fordert. In einem Beitrag zum eucharistischen Kongress wenige Jahre zuvor hatte er sich noch ausdrücklich für einen Teil der Liturgie auf Latein eingesetzt, ohne freilich den Kanon zu nennen.[3874] Später sollte der lateinische Kanon aber gerade in der Zelebrationspraxis von Papst Benedikt zum Modell werden, auch bei seinen Apostolischen Reisen.[3875]

Die nächsten größeren Äußerungen zur Liturgiereform gemäß dem Zeugnis der Skripten finden sich in der fragmentarischen Vorlesungsmitschrift zur Eucharistielehre von 1971/72 in Regensburg. Wir befinden uns zeitlich hier sowohl nach Umsetzung eines Großteils der Liturgiereform und auch nach seinen ersten publizierten kritischen Bemerkungen zur Situation der Kirche auf dem Bamberger Katholikentag.[3876] Schon hier hatte er einen moderaten Weg gewählt und sich nicht mit traditionalistischer Kritik identifiziert, aber doch in sachlicher Weise Kritik an manchen Entwicklungen vorgebracht, wie etwa der Vorstellung der die Liturgie Feiernden als geschlossener Gruppe. Auch hatte er sich bereits hier für eine positive Würdigung der traditionellen Zelebrationsrichtung ausgesprochen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, sich das Skript von 1971/72 anzusehen, das wenige Jahre nach der überarbeiteten Fassung des Jahres 1969 der Bamberger Rede (von 1967) entstanden ist.

Gemäß dem Zeugnis des Skriptes skizziert Ratzinger hier die verschiedenen Reaktionen auf die Liturgiereform. Er betont dabei folgendes notwendige Prinzip für die Liturgie: „Beachtung der Geschichtlichkeit und der Universalität, sowie der weltweiten Kommunikabilität.“[3877] Dabei betont er, daß die Liturgie der Gesamtkirche zuzuordnen sei und ihre

[3872] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 44.

[3873] Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode, in: JRGS 7/1, 423-428.

[3874] Vgl. Joseph Ratzinger, Der eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 65.

[3875] Dies sei im Vorgriff auf eine weitere Untersuchung gesagt.

[3876] Vgl. Joseph Ratzinger, Der Katholizismus nach dem Konzil (1966/69), in JRGS 7/2, 1003-1025.

[3877] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 42.

Form nicht der Vollmacht der Einzelgemeinde unterliege. Genannt wird dabei speziell das Hochgebet.[3878] Die Vorlesung richtet sich gegen liturgische Kreativität[3879] und kritisiert ein falsches Leistungsdenken in diesem Bereich.[3880] Er spricht von der aktuellen „Gefahr bloßer Redeliturgie“[3881]. Gewisse Orte der Freiheit werden aber dennoch ausgemacht, wie etwa die Einführung und die Homelie. Der Text distanziert sich eher von „Experimente[n] pastoraler Art zur Gestaltung des Sonntags (z. B. Wortgottesdienst).“[3882]

Nach wie vor wird das Lateinische eher negativ gesehen. Es habe verhindert, daß der Charakter der Rede in der Liturgie zur Geltung gekommen wäre, den die Reformatoren betont haben.[3883]

Die Vorlesung richtet sich gegen eine bildlose Liturgie, was wohl im Kontext kontemporärer Bilderstürmerei zu verstehen ist.[3884]

Die traditionelle Zelebrationsrichtung wird positiv gewürdigt,[3885] wobei es keine zu große Distanz zwischen Altar und Volk geben dürfe. Bei der Frage der Zelebrationsrichtung und in der Absage gegen liturgischen Partikularismus erkennen wir wesentliche Gemeinsamkeiten der Vorlesung mit der Bamberger Rede.

Kritische Äußerungen zur Liturgie in der Nachkonzilszeit enthält auch die Regensburger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre von 1974/75. In dieser Zeit habe sich ein reiner Pragmatismus im Sinne einer rein funktionalen Liturgie durchgesetzt.[3886] Dabei hinterfragt Ratzinger gemäß dem Skript ein gewisses Verständnis von Teilhabe an der Liturgie durch äußere Aktivität. War sein Fokus doch in den letzten Jahren eher auf die Verständlich-

---

3878 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

3879 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

3880 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 45f.

3881 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 39.

3882 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 35.

3883 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

3884 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44.

3885 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 44f. Der Text gibt als Literaturangabe: Otto Nußbaum, Der Standort des Liturgen vor dem Jahre 1000, II Bonn 1965.

3886 Vgl. Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 3.

keit der Liturgie gerichtet, so vernehmen wir hier eher eine vorsichtige Begrenzung dieser Verstehbarkeit.[3887]

Ratzinger konstatiert eine Krise im liturgischen Bereich, wendet sich aber gegen eine Verortung derselben in den neuen Riten selbst und spricht von einer „Nostalgie“ gegenüber den alten Riten, die er offensichtlich damals nicht verfolgt. Es ginge vielmehr um das Problem „des Zuganges des Menschen zum Gottesdienst überhaupt.“[3888] Und dieses Problem verortet er in der modernen Anthropologie. Wir konnten bei der detaillierten Besprechung des Textes Gemeinsamkeiten zu Guardini feststellen.

Fassen wir die Äußerungen der Skripten zusammen, so läßt sich zur Zeit des Konzils eine große Offenheit hinsichtlich liturgischer Reformen feststellen, auch und gerade in bezug auf die Forderung der Landessprache für das Hochgebet.

In der Zeit nach Umsetzung der Liturgiereform in ihren wesentlichen Punkten werden die Äußerungen zur liturgischen Situation kritischer. Betont werden mehr die Unverfügbarkeit der Liturgie und ihre innere Zuordnung zur Gesamtkirche. Ein besonderes Augenmerk richtet Ratzinger auf die Frage der Zelebrationsrichtung. Eine Rückkehr zur unreformierten Liturgie sieht er aber als nostalgisch an. Vielmehr widmet er seine Aufmerksamkeit in Richtung der tieferliegenden Probleme des Zugangs des Menschen zur Liturgie überhaupt. Sind seine Äußerungen von 1963 noch sehr an der Fachmeinung der Liturgiewissenschaft orientiert, läßt sich diesbezüglich in den späteren Schriften eine selbständigere Durchdringung der Probleme feststellen, wenn er sie etwa im Themenfeld „Gemeinde – Universalkirche“ oder der Anthropologie verortet.

[3887] „Richtig daran ist, daß Liturgie Präsenz des Mysteriums unter den Menschen ist und Verstehbarkeit verlangt. Aber es stellt sich die Frage: Ist die Idee der Verstehbarkeit, der Gemeinsamkeit allein nicht etwas vordergründig?
Leitwort für diese Bewegung ist ‚participatio actuosa‘. Aber nimmt ein Mensch nur dann aktiv teil, wenn er etwas sagt oder tut, oder ist die Aktivität auch auf andere Schichten bezogen, wo sie im Schweigen vollzogen wird?“ Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 3.
„Es wird vieles, was in der Kirche geschieht, nach seinem Funktionswert beurteilt: Kirchenbau (Fabrik als Vorbild), Liedgut. Damit löst sich die liturgische Bewegung selbst auf: Man fängt an, die Liturgie zu übersetzen und erkennt nach einiger Zeit, daß damit noch nichts erreicht ist. Also muß die Sache selber unverständlich sein. Man braucht neue, verständliche Texte. Dann fragt man sich, warum man überhaupt zusammenkommt und erkennt: Der Akt muß aufgelichtet werden. Wenn dann am Ende alles Unverständliche beiseite gelassen ist, steht nur noch das Banale zur Verfügung, die soziale Verständlichkeit. Dann kommt die Frage: Was ist das Ganze überhaupt noch?“ Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

[3888] Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 4.

3.3 Schwerpunkte der Theologie der Liturgie der Vorlesungsmitschriften

Im folgenden Abschnitt soll nun der Versuch unternommen werden, die Theologie der Liturgie Ratzingers, so wie sie uns aus den Vorlesungsmitschriften zugänglich ist, als solche jenseits der bislang beschriebenen Entwicklungen darzustellen. Wir verlassen methodologisch nun also ausdrücklich die Ebene der Darstellung der Entwicklung von Ratzingers Denken und versuchen, hinter den in einem Zeitraum von über zwanzig Jahren entstandenen Texten das zu sehen, was wir als einen sich daraus ergebenden einheitlichen Begriff von Liturgietheologie fassen können. Gewissermaßen soll es in diesem letzten Punkt der Untersuchung der Vorlesungsmitschriften darum gehen, das herauszudestillieren, was sich in all den Jahren verdichtet hat.

Aus der Feststellung allein, daß Ratzinger das Zentrum seiner Eucharistielehre mehr und mehr in einen christologischen und ekklesiologischen Rahmen verortet, ist bereits ersichtlich, daß sich die wirklich großen und zumindest als Synthese eigenständigen Zugänge zu seiner Liturgietheologie sowohl von der Christologie als auch von der Ekklesiologie herleiten. Aufgrund dieser Erkenntnis stellen wir zunächst die Punkte dar, die vom Zugang über die Christologie her gewonnen werden können, dann jene, die sich von der Ekklesiologie her ergeben, und schließlich soll auf die innere Verschränkung[3889] dieser beiden Herleitungen und Themenfelder eingegangen werden.

3.3.1 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Christologie her

Ausgangspunkt dieser Herleitung der Liturgietheologie der Ratzinger-Skripten sind die christologischen Begriffe Sohn und Logos. Dazu ist zu bemerken, daß Ratzinger im Prinzip immer das christologische Dogma von Chalzedon in Einheit mit dem biblischen Sohnesbegriff versteht und stets bei seinen Überlegungen mitberücksichtigt. Er versteht den biblischen Sohnesbegriff „im Sinn von homoousios.“[3890] Auf Grundlage des Dogmas von Chalzedon und der Einheit der Person Jesu Christi wendet Ratzinger die communicatio idiomatum[3891] auch insofern an, als er menschliches Handeln Jesu in Bezug zu seinem personalen Vollzug in divinis setzt.

3889 Vgl. Menkes Charakterisierung der Theologie Ratzingers als „einer Verschränkung zwischen vertikaler und horizontaler Inkarnation“. Karl-Heinz Menke, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 415), Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 10 u.a.

3890 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 190. Im Original unterstrichen.

3891 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 202.

Dabei sind zwei Bemerkungen besonders interessant. Die eine steht im Kontext von Ratzingers Opferbegriff, auf den wir gleich zu sprechen kommen. Hier betont er, ausgehend von der scholastischen Definition, wie die Person des Logos als solche selbst bereits aus sich selbst Bezug ist, relatio ad Patrem:

> „Bei dem Kreuzesgeschehen handelt es sich um einen Akt, der einst Akt einer Person, der Person Jesu Christi, war, der im Tod sich an den Vater für die Menschen hingegeben hat."[3892]

Und er stellt die Frage nach dem Verhältnis von Akt und Person. Auf die Eucharistie angewandt sagt er:

> „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er relatio subsistens. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater, das pascha der Menschheit, der immerwährende D u r c h b r u c h aus dieser Welt zum Vater".[3893]

Auch das menschliche Beten Jesu, wie es die Heilige Schrift beschreibt, „übersetzt" gewissermaßen in das Sichtbar-irdische den Wesensvollzug des ewigen Sohnes, und dieser ist ausgerichtet auf ein Für-den-Vater-Sein.[3894] Ratzinger kommt von diesem christologischen Ansatz her zu seinem Opferbegriff, bei dem der Herr „als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist."[3895]

Einige kurze Hinweise zum Hintergrund dieser Herleitung: Bei dieser christologische Interpretation des Kreuzesgeschehens folgt Ratzinger im Prinzip der klassischen Dogmatik.[3896] Die Anwendung der Logostheologie auf die Eucharistie kann von seiner Beschäftigung mit der Mysterientheologie, auf die er mit diesem Opferbegriff konkret auch antworten will, und dem damals bahnbrechenden Werk von Johannes Betz herrühren. Bei Casel war die

---

3892 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

3893 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138.

3894 „Person, da wird die andere Seite des Vorgangs sichtbar, der Logos ist die Person Jesu, das will sagen: Jesus lebt der Grundbewegung seines Daseins nach im Akt der Hingabe an den Vater, die ontologische Gegründetheit seines Seins im Logos äußert sich nun real in einem Daseinsvollzug darin, daß er sein Leben als Kommunikation des Vaters lebt, in Empfangen und Zurückgeben.
Daß Jesus seinsmäßig im Logos gründet, heißt daseinsmäßig, daß er Austausch mit dem Vater, Gespräch mit dem Vater ist. Insofern erweist sich das Beten Jesu als Mitte der hypostatischen Union." Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 203.

3895 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139.

3896 Bei der Frage, ob Christus nach seiner Gottheit oder nach seiner Menschheit Opfer und Priester war, antworten die scholastischen Manualien z. B. „dass es der Gottmensch, oder noch schärfer **der Logos in Person** gewesen, welcher zum **Schlachtopfer** (victima hostia) auserkoren war, freilich nicht durch die Funktion seiner *göttlichen*, sondern nur durch diejenige seiner *menschlichen* Natur." Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn 1960, 228.

Interpretation der Eucharistie als eines Handelns des Logos an Brot und Wein ein zentrales Thema.[3897] Betz weist auf die Zentralität dieses Themas bei den Vätern hin.[3898]

Es ist auf der gerade skizzierten christologischen Grundlage nicht von ungefähr, wenn in Ratzingers Liturgietheologie gemäß dem Zeugnis der Skripten die Christologie des Gottesknechtes eindeutig im Vordergrund steht. Zu dieser liturgischen Gottesknechtstheologie kommt Ratzinger vor allem über die Interpretation der verba testamenti, in der der Bezug zum Gottesknecht erstmals 1963 „als Selbstinterpretation Jesu Christi“[3899] ausdrücklich gemacht wird, nachdem er in der ersten Eucharistievorlesung durch Angabe der Bezugsstelle von Jes 53 schon angedeutet und damit in Ratzingers Denken seit Beginn seiner Vorlesungstätigkeit kontinuierlich präsent ist. Festgehalten wird in diesem Zusammenhang, daß auch Michael Schmaus die Bezugsstelle bei seiner Besprechung der verba testamenti anführt, ohne daraus den Gottesknechtsgedanken zu entwickeln. Eventuell hat Ratzinger den Bezug von hier zunächst einfach übernommen und später anhand seiner exegetischen Kenntnis im Sinne der Gottesknechtstheologie ausgebaut. Diese Deutung in sich ist Gegenstand der exegetischen Kontroverse bis heute.[3900]

3897 Vgl. dazu: Odo Casel, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, in Kath 94 (1914), 153-176, 243-263, 331-355, 414-436, hier z. B.: 254f.

3898 Vgl. etwa: „Die Elemente sind also nicht eine neue Verleiblichung [sc. Jesu, Anm. S.C.], sondern die Fortsetzung und Weiterführung seiner bisherigen. Was in seinem Menschenleben sein Leib und sein Blut waren, nämlich Träger und Ausdruck seines Ich, das sind nun im Abendmahl das Brot und der Wein, nämlich das Organon, in dem er dieses Ich vor die Menschen hinstellt. Die Elemente stehen also an Stelle seines menschlichen Organismus, übernehmen dessen Funktion, setzen dessen Wesen und Aufgabe fort“. Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg 1955, 53.
Vgl. als älteres wichtiges Werk über die Geschichte der Messe und hierzu das Opfer des Logos bei den Vätern: Ferdinand Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, 2f. Vgl. Johannes Reiter, Probst Ferdinand, in in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Band VII, Herzberg 1994, 965f.

3899 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 16.

3900 Dies können wir im Rahmen unserer Arbeit nur andeuten. Ein aktuelles Beispiel im Sinne dieser Deutung: „Wenn Jesus in Mk 14,24Par von seinem für die Vielen vergossenen Bundesblut spricht, denkt er an die ihm bevorstehende gewaltsame Tötung und die sich in ihr vollziehende stellvertretende Lebenshingabe ὑπὲρ (Matthäus: περὶ) πολλῶν. Der Ausdruck ὀι πολλοί πολλοί meint die unzählbar große Menge und spielt (wie in Mk 10,45) auf Jes 53,11 an. … Unter den πολλοί ist nach Jes 53,11 zunächst Israel zu verstehen; von Jes 52,14-15 her stehen aber die (Heiden-)Völker mit im Blick.
Vom Kelchwort her erscheint Jesus wieder als Gottesknecht, der durch sein stellvertretendes Leiden und seinen Tod die endzeitliche ‚Rechtfertigung‘ für Israel (und die Völker) heraufführt. Nimmt man Mk 9,31; 10,45 Par, das Brot- und das Kelchwort zusammen, zeigt sich, daß die Vorstellungen vom endzeitlichen ‚Lösegeld‘ von der der ‚Schuldableistung‘ (bzw. dem ‚Schuldopfer‘) und der ‚Rechtfertigung‘ durch das stellvertretende Sterben des Gottesknechts sowie von der eschatologisch wirksamen ‚Sühne‘ durch Jesu (Bundes-)Blut aufs engste zusammengehören. Wie schon bei Deuterojesaja (vgl. Jes 43,1-5; 53, 5-6.10-12) bilden sie auch in der Jesusverkündigung eine Einheit, und diese Einheit ist dem Kerygma der Urgemeinde geschichtlich vorgegeben gewesen.“ Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen ^{3}2005, 138f. Vgl. auch: Josef Zemanek, Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments, Heiligenkreuz 2013, 108.
Gegen diese Deutung, vgl. etwa: Hans Jörg Sellner, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 151), Berlin 2007, 447f.

Jedenfalls ist interessant, daß Ratzinger schon ab 1963 strikt jener Interpretation des exegetischen Befundes folgt, die gerade im Gottesknecht die verbindende Grundlage beider Varianten der Textüberlieferung der verba testamenti sieht, also „de[n] gemeinsame[n] Grund beider Abendmahlstypen.“[3901] Indem er zuvor für diese Abendmahlstypen „eine[n] jeweils unterschiedlichen alttestamentlichen Hintergrund: eine kultfreie Stelle und eine ausgesprochen kulttheologische Stelle, die den Abschluss des ersten Bundes schildert“[3902], ausgemacht hat und nun als Hintergrund beider Typen jeweils den Gottesknecht sieht, vereint Ratzinger Kultkritik und Kultbejahung auf einer höheren Ebene, nämlich im theologischen Motiv des Gottesknechtes[3903] selbst.[3904]

Der Opferbegriff erfährt so die größtmögliche Personalisierung. Die sehr viele Skripten durchziehende kontinuierliche Interpretation einiger Perikopen des Neuen Testamentes weist dabei auf, daß der hermeneutische Schlüssel zu Kult und Opfer nichts anderes darstellt als die Person des Gottmenschen, des neuen Tempels und des Herrn über den Sabbat.[3905]

Aus dem bisher Gesagten können wir ein doppeltes „Für-Sein“ der Person Christi als Grundlage des christlichen Opferbegriffes und damit auch der Liturgie festhalten, einerseits

---

3901 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126.

3902 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 125.

3903 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 126; Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 49.

3904 Vgl. dazu noch einen Beitrag heutiger Exegese: „Zusammenfassend ist nach diesem Durchgang durch die im Wortlaut unterschiedlichen Bundesaussagen bei Markus und Matthäus einerseits, bei Lukas und Paulus andererseits auf ihre theologische Übereinstimmung hinzuweisen. Denn die Unterschiede in der Ausdrucksweise spiegeln nicht eine theologische Divergenz, sondern eine doppelte offenbarungsgeschichtliche Erkenntnis wider: Die in Jesu Blut sich vollziehende Bundesstiftung geschieht in Kontinuität *und* Diskontinuität zum Bundesschluß am Sinai und wird in dieser zweifachen Ausrichtung von Markus einerseits und Lukas bzw. Paulus andererseits verschieden akzentuiert. Die Kontinuität, die im markinischen Wort als selbstverständlich vorausgesetzt wird, besteht – darin ist angesichts der Rezeptionsgeschichte von Ex. 24 nicht zu zweifeln – im Sühnecharakter der Bundesstiftung. Was den bei Paulus und Lukas so bezeichneten neuen Bund vom alten grundsätzlich unterscheidet, ist daher nicht das Sühnegeschehen, das ihn wirksam macht, sondern die Universalität und immerwährende Unverbrüchlichkeit der Sühne durch die stellvertretende Selbsthingabe des Gottesknechts und damit die Unwiederholbarkeit der den Bund konstituierenden Sühnetat, die das Ende jedes Sühnehandelns markiert. Man könnte angesichts der jesajanischen Personalisierung des Bundes auch sagen: Der neue Bund ist der Lebens- und Wirkungsbereich des durch den Tod hindurch (Jes 53,12) zur Herrschaft berufenen Gottesknechts (Jes 52,13)“. Ulrike Mittmann-Richert, Der Sühnetod des Gottesknechts im Lukasevangelium, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 220), Tübingen 2008, 129f.

3905 Dabei bietet vor allem die Christologievorlesung von 1966/67 in Tübingen ein Panorama der bibeltheologischen Motive, die bis hin in die Spätwerke Ratzingers wichtig sein werden. Als Beispiel siehe etwa das Logion der Deutung der Zerstörung des Tempels: Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 42-45 und hier vor allem die Deutung des Logions als „Todes- und Auferstehungsprophetie“ (ebd. 44). Vgl. dazu: Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 55 Ähnliches kann gesagt werden über die Interpretation der Stephanusrede aus Apg 7: Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76, 67 und Joseph Ratzinger, Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194, hier: 52-55.

die Ausrichtung des Sohnes / Logos als „Für den Vater Seins“, andererseits die Ausrichtung des Gottesknechtes als Opfer ὑπὲρ / περὶ πολλῶν.

Dies alles ist nun bedeutsam für die Opferdefinition, die wesentlich ein ‚Für-Sein‘, den Vollzug einer Proexistenz beschreibt.[3906] Ratzinger kann das „hyper pollon“ von daher „[i]n der Mitte der Eucharistie“[3907] verorten. Von dieser Mitte her hat der Kultbegriff aber zwei Seiten, die am deutlichsten im martyrologischen Verständnis liegen, bei dem „Kult zum existentiellen Vollzug wurde.“[3908] Von der Eucharistie her wird nämlich „der christlichen Existenz das Geheimnis der Stellvertretung eingesenkt“[3909], sodaß sie selbst Proexistenz wird. Dies ist nicht auf die Stunde des kirchlichen Gottesdienstes beschränkt. Hier, in dieser Proexistenz des Christen, liegt also eine Wurzel der Weiterführung der Liturgie ins Leben hinein.

Wollen wir die christologischen Herleitung des Kultbegriffes Ratzingers aus den Vorlesungsmitschriften seiner Studenten auf einen Zielpunkt hin zuspitzen, ergibt sich das Verständnis christlicher Liturgie als eines radikal personalen Vollzugs, der die letzte Stufe jeder Ent-dinglichung des Opferbegriffes bedeutet. Opfer ist λογική θυσία[3910].

Als worthaft-personaler Vollzug wurzelt er zunächst in der Person des Gottmenschen selbst. Von hierher versteht Ratzinger Liturgie als „Beteiligung an seinem [sc. Jesu, Anm. S.C.] Gottesverhältnis“[3911] und als eine existentielle Teilhabe an seinem Gottesknechtsschicksal, seinem „Stehen-Für“, und um es mit dem späteren Wort zu sagen, seiner Proexistenz. Dazu gehört ein weiterer Begriff, der Ratzinger ja von Anfang an zentral war, nämlich die Bestimmung des Kultes als Vollzug der Agape Christi[3912] und als Vollzug der „Agape des

---

3906 Dieser Begriff stammt von Heinz Schürmann, der ihn ab 1972 in seinen Studien gebraucht. Vgl.Andreas Wollbold, Aus Proexistenz leben. In memoriam Heinz Schürmann (1913-1999), in: Geist und Leben 73 (2000), 225-232. Die Zeitangabe findet sich: Ebd., 228.

3907 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

3908 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 101. Hier bei der Interpretation von Apk 20,5.

3909 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien), 3. Vortrag, 5.

3910 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67; Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 132-135; Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 65f.

3911 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 86. Im Original unterstrichen. Dies ist ein zentraler Gedanke in: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 209.

3912 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138f.

mystischen Leibes“[3913] Das wiederum führt uns nach einer im Lauf der Zeit bei Ratzinger feststellbaren tieferen Durchdringung des personal-christologischen Aspektes zurück zum Opferbegriff des hl. Augustinus aus Ratzingers Dissertation[3914] und somit bereits zum nächsten Punkt.

3.3.2 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften von der Ekklesiologie her

Ausgangspunkt dieser Herleitung der Liturgietheologie Ratzingers aus den Mitschriften seiner Studenten ist die Leib-Christi-Theologie, die in weiten Teilen der Skripten eine zentrale Stelle einnimmt. Dabei wird die innige Gemeinschaft, die der Kirche und den Gläubigen mit und in Christus geschenkt ist, immer wieder deutlich hervorgehoben. Diese Einheit beschreibt er in der frühen Zeit mit dem Begriff der Inexistenz.[3915] Auch bei diesem Begriff geht es um ein neues Gottesverhältnis des Menschen ähnlich wie in der christologischen Herleitung.[3916] Das wird durch die Eucharistie ermöglicht.[3917]

Sehr betont ist in den Mitschriften die theologische Fassung von Kirche als koinonia / communio[3918], und zwar auf Grundlage der Leib-Christi-Lehre.[3919] Dabei geht es um die eucharistische Ekklesiologie, die Ratzinger sichtlich durch die Ausarbeitung dieser Vorlesungen vertieft hat. Die kirchliche communio ist prinzipiell liturgisch bestimmt[3920] als Kommunion „im gleichen Wort und Leib“[3921] und konkretisiert Kirche als Volk Gottes.[3922] Ratzinger ist das urkirchliche Verständnis der Ekklesia wichtig, bei der die Bedeutungen von

[3913] Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 67.

[3914] Er selbst setzt Agape mit der von Augustinus gebrauchten Caritas gleich: „Für Augustinus wird die Caritas (die wir heute Agape nennen) der einzige Kult der Christen. der einzige wahre Kult, den es überhaupt gibt. Nur der Mensch, der in der Caritas steht und selbst Caritas wirkt, ist eine wahre Gottesverehrung.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 39.

[3915] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 60.

[3916] „Es gibt zunächst einmal eine reale Inexistenz aller Menschen in einander [sic!]. Nur so werden die Begriffe von Erbsünde und Erlösung voll verständlich. … Es gibt auch eine reale Inexistenz in Christus. Indem Christus überhaupt Menschsein annahm, hat er nicht eine in sich geschlossene Monade aus der Natur herausgezogen und in die Wesensmitte Gottes hineingestellt, sondern er hat die Menschheit selbst (die eine Einheit ist) in eine neue Relation zu Gott hineingezogen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 34f.

[3917] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36.

[3918] Erste Spuren schon: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57, 36, dann vor allem in der Ekklesiologievorlesung von 1965: Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

[3919] Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 89.

[3920] Als „Gemeinschaft in den heiligen Realitäten, letztlich in der hl. Realität des einen gemeinsamen Tisches“ und als „Gemeinschaft mit Christus“, ja „als personale Gemeinschaft derer, die vom Herrn her geheiligt sind.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 88.

Kultversammlung, Ortskirche und Gesamtkirche ineinander übergehen[3923] und erstere prinzipiell „Aktualisierung der Kirche“[3924] bedeutet. Dabei eröffnet die Kultversammlung das Wesen der Kirche.[3925] So ist die Struktur der Kirche als „Netz der Kommunionen“[3926] vertikal (monarchische Struktur der Einzelkirche) und horizontal (Universalkirche) entfaltet.[3927]

In diesem Zusammenhang können wir auch festhalten, daß der aus den Skripten ersichtliche Liturgiebegriff Ratzingers einen stark offenbarungstheologischen Akzent hat. In der kirchlichen Form der Sakramente ist der Ursprung lebendig und dieser bindet wiederum die einzelnen, selbst den Papst.[3928] Dabei ist der theologische Vorrang der Gesamtkirche entscheidend. Die Liturgie als Werk der Gesamtkirche garantiert „den Zusammenhang der Heilsgeschichte vom Ursprung her“.[3929] Die Einsetzung steht der Kirche nicht einfach nur gegenüber: „Die Institutio reicht in die Receptio hinein und ist unlösbar mit ihr verbunden. Diese Receptio heißt Kirche.“[3930]

3921 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

3922 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 90. Die Kirche ist „Volk Gottes vom Leib Christi her“. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 77. (Im Original unterstrichen).

3923 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 58.

3924 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 59. Damit kann man eine gewisse kontinuierliche Entwicklung in Ratzingers Denken ausmachen. In Freising hatte er ganz zu Beginn noch das Sakrament als „Aktualisierungsform der Kirche“ gesehen. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 1. Dies hat sich später aufgrund des exegetischen Befundes und des Väterstudiums bleibend auf die gottesdienstliche Versammlung und die Eucharistie hin verlagert.

3925 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 43. Für die Ekklesiologie ist wichtig, daß Ratzinger in diesem urkirchlichen Befund der Gesamtkirche den Vorrang zuordnet, die Ortskirche als Realisierung derselben versteht und eben die gottesdienstliche Versammlung als Aktualisierung. Vgl. ebd.

3926 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 135. Siehe diesen Gedanken im publizierten Werk, z. B.: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

3927 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 134.

3928 „Die Kirche glaubt und betet in unverfügbarer Einheit mit den Christen vor und nach unserer Zeit.
Eucharistie ist in ihrem Kern (Hochgebet) der Verfügung des einzelnen Liturgen entzogen, ebenso der einzelnen Gemeinde. Im Grundwesen (nicht in einzelnen Formulierungen) ist sie eine Sache der Gesamtkirche. Das muß immer mit gesehen werden. Universalität ist der wahre Schutz der Gläubigen. Die Rückkopplung an den Ursprung bindet Papst und Gemeinde.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 43.

3929 Hier nochmals der Kontext: „Infolgedessen zieht er den Kirchenbegriff in den Gemeindebegriff hinein. Die sich versammelnde Gemeinde ist die Kirche. Bei ihr liegen alle Verheißungsworte, die der Kirche gelten. Aber die Catholica als die eigentliche episkopale Größe scheidet aus dem Kirchenbegriff aus. … Dann kann natürlich der Gottesdienst der Gesamtkirche den Gottesdienst der Gemeinde nicht mehr tragen und ihm seine Realität verbürgen, sie kann den Zusammenhang der Heilsgeschichte vom Ursprung her nicht mehr herstellen.“ Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 33. Vgl. auch Ebd. 34.

3930 Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten, 53.

Die Kirche ist also vertikal und horizontal strukturiert. Liturgie selbst verwirklicht sich aber auch in vertikaler und in horizontaler Weise. Genau wie bei der Herleitung der Liturgie über die Christologie hat sie nämlich prinzipiell zwei Seiten. Sie verwirklicht sich vertikal als Anbetung und horizontal in der Agape.[3931] Eucharistie bedeutet Einverleibung in Jesu Hingabe.[3932] Leib Christi und Agape sieht Ratzinger deswegen gerade von der Eucharistie her als identisch an.[3933]

Hinsichtlich der Verwirklichung der Liturgie sind wir bei jenem Thema angelangt, das kulttheologisch eine der Ausgangsfragen Ratzingers war, und zwar in seiner Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie. Dabei geht es um den Träger der Handlung. Ratzinger trägt prinzipiell Söhngens These weiter, daß die Kirche durch die Anamnesis und das eucharistische Mahl Teil hat am Kreuz und als Christi mystischer Leib zum geschichtlichen Träger der Heilstat Jesu wird.[3934] Dabei steht also auch hier die Lehre vom Mystischen Leib im Zentrum.[3935]

Im Gedanken der Trägerschaft der Heilstat Jesu liegt die eigentliche Wurzel der schon so oft angesprochenen Doppelstruktur der Liturgie in Gottesdienst und Leben, in Anbetung und Agape.[3936]

Dieser Sachverhalt, den er in späteren Texten „Mitsubjekthaftigkeit“[3937] der Kirche nennt, hat durchaus auch gnadentheologische Implikationen, wie an Ratzingers Auseinandersetzung mit den Positionen der Reformatoren immer wieder deutlich wird.

3931 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 89.

3932 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65. Vgl. auch Ebd. 75.

3933 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 65. Ein früherer Text sagt, „daß Kirche ist vom Sakrament des Herrenleibes und dessen Korrelat der Agape.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten, 64.

3934 „Die Kirche ist unsere Hineinbeziehung in das Kreuzesgeschehen.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 139. Die Anamnese bewirkt, „dass wir alle hineingezogen werden in den totus Christus, und dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

3935 Nur wenn die volle Realität des mystischen Leibes gewahrt ist, hat sie einen Sinn und geht über die Effektustheorie hinaus.“ So hatte sich Ratzinger laut Skript bereits in Freising zum alten Problem der Mysterientheologie geäußert. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 28.

3936 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 141.

3937 Z. B.: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie, WS 1971/72, 69 Seiten, 66.

3.3.3 Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften als innere Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie

Aus den bisherigen Äußerungen ergibt sich deutlich, daß die christologische Herleitung von Ratzingers Liturgiebegriff aus den Schriften seiner Studenten und ihr ekklesiologisches Korrelat zwar gedanklich unterschieden werden können, letztlich aber nicht zu trennen sind. Zu sehr begegnen sich Christologie und Ekklesiologie bereits in der Grundlage von Ratzingers Gedanken, der Lehre vom Leib Christi.

Sowohl von der christologischen als auch von der ekklesiologischen Herleitung haben wir jenes Liturgieverständnis herausgearbeitet, das die Ratzinger-Skripten so prägt: die Verbindung von Liturgie als Anbetung und als existentiell-ethischem Vollzug. Schon von daher ist ersichtlich, daß christologische und ekklesiologische Herleitung sich verschränken. Aber wie genau?

Christologische und ekklesiologische Herleitung von Liturgie verschränken im zentralen Kultbegriff, der Eucharistie als Opfer, auf den wir nochmals kurz eingehen müssen. Hier ist Ratzingers Meßopferlehre eine Modifikation jener von Gottlieb Söhngen. Dabei besteht das Opfer in der personalen Hingabe (bei Söhngen: oblatio) und die Exekution (bei Söhngen: immolatio / mactatio) gewährleistet bei Ratzinger den Akt der Hingabe.[3938] Söhngen betont zwar auch das corpus Christi mysticum als geschichtlichen Träger, aber geht von einer opferhaften repraesentatio des Kreuzesopfers aus, also von zwei Opferakten.

Ratzinger hingegen zieht den Schwerpunkt noch mehr auf die personale Ebene. Indem er den Opferakt allein in die Hingabe legt und ihn durch die Exekution als Ernst erwiesen sein läßt, also nicht mehr von innerer und äußerer Seite des Opferbegriffes selbst spricht, schafft er die Voraussetzung, Opfer als Hingabe und Lebensvollzug des Logos (christologisch) zu identifizieren[3939] und damit die Opfergegenwart der Eucharistie an das Wort der Anamnesis, das die eucharistische Gegenwart bezeichnet, an dieselbe und schließlich an den dieses

[3938] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 127.

[3939] Vgl. dazu neben der schon erwähnten Münsteraner Eucharistievorlesung von 1963 auch die Regensburger Christologievorlesung von 1973/74: „[W]eil dieser Tod, bevor er physisches Ereignis wird, geistig vollzogen ist, deswegen kann sein geistiger Gehalt fortbestehen und weitergegeben vergegenwärtigt werden. Messe als Gegenwart der Passion Jesu ist eben nur deswegen möglich, weil diese Passion nicht bloß physisches Geschehen war, das ein für allemal und unwiederholbar vorüber ist, sondern weil er antizipierter, geistiger Vollzug war, hat er als geistige Realität Präsenz. Er kann deswegen weitergegeben werden dieser Tod, weil sein innerer Akt mit der ganzen Lebensbewegung Jesu selbst, mit seiner Person identisch ist; denn die ganze Lebensbewegung Jesu enthüllt sich darin als Agape, er selbst ist es, insofern gibt es eine letzte Identität zwischen dem, was in seinem Tod geschieht und dem, was er selber ist, darauf beruht ja eben die Möglichkeit der Eucharistie und ihrer Realpräsenz.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 150.

eucharistische Geschehen vollziehenden geschichtlichen Träger (ekklesiologisch) zu binden.[3940]

Dabei faßt er de facto die Wirklichkeit des mystischen Leibes als eine noch engere Bindung zwischen Christus und der Kirche als Söhngen, denn er legt die Geschichtlichkeit ganz in diesen Punkt und weniger auf den Rückbezug zum damaligen Geschehen. Den jetzigen geschichtlichen Träger versteht er nicht nur anstelle des historischen, sondern als einen Träger in direkter historischer Kontinuität zu jenem des Kreuzes.[3941] Dieses Verständnis der Eucharistie als Opfer bedeutet aber eine starke Relativierung der Lehre von der Messe als eines sacrificium verum et proprium.

Hatten wir als die treffendste Charakterisierung von Ratzingers christologischem Zugang den doppelten Charakter des „Für-Seins“ hervorheben können und dies mit dem später durch Schürmann geprägten Wort der Proexistenz verbunden, so war die ekklesiologische Herleitung wesentlich von der communio, ja von der Kirche als „Netz von Kommunionen“ geprägt[3942]. Die Formulierungen einer Vorlesungsmitschrift bringen sehr schön die Verschränkung beider Bereiche und somit beider Herleitungen zum Ausdruck: „Kommunizieren ist letzten Endes nichts anderes als das Hineintreten in das Für-uns Jesu Christi.“[3943]

Kirche aber wird damit zur Grundvoraussetzung für Liturgie überhaupt und auch für Nächstenliebe, verstanden als Hingabe im Sinn einer Teilhabe an der Hingabe Jesu. Kirche ist hier Grundvoraussetzung nicht nur im Sinn eines notwendigen generellen Zutritts zur kirchlichen Gemeinschaft, sondern notwendigerweise im Sinn einer lebendigen Teilhabe an ihrer ständigen eucharistischen Aktualisierung.

Dies kann man auch auf die Verbindung mit der Person Jesu Christi hin fassen. Die Einheit mit Christus geschieht in personaler Weise durch Glaube und Liebe. Darauf weist Ratzinger

---

3940 Dies steht aber auch im Kontext eines umfassenden Verständnisses von Zeit: „Die Person, die hier vergegenwärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In ihm ist seine Vergangenheit Präsens, so wie auch unsere Zukunft in ihm ihre Gegenwart hat.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 138. Auf die Frage des Verhältnisses von Liturgie und Zeit werden wir im Zusammenhang mit einem Brief von Papst em. Benedikt an den Verfasser an späterer Stelle gesondert eingehen.

3941 Er spricht von der Möglichkeit der Vergegenwärtigung, „weil das corpus Christi zu Christus selbst gehört, weil in ihm, (dem corpus) Seine (des historischen Jesus) geschichtliche Existenz fortdauert, die wirklich in Sein Kreuzesgeschehen zurückgreift.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 140.

3942 Diese Formulierung ist in Ratzingers publiziertem Werk seit Anfang der 1960er nachweisbar und beschreibt geradezu in klassischer Weise seine eucharistische Ekklesiologie. Vgl.: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69, hier: 65.

3943 Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 85.

laut Skripten hin. Und dies findet seinen sakramentalen Ausdruck in Taufe und Eucharistie.[3944] Interessant ist, daß Michael Schmaus die Sakramente als Verleiblichung des Glaubens interpretiert hat.[3945] Hier mag ein Gedanke des Lehrers fortgewirkt haben.

Glaube und Liebe und damit der Zugang zu Christus überhaupt ist also prinzipiell an die Kirche gebunden. Nur als kirchliche Existenz kann man sie leben, aber dann vollzieht man auch Liturgie in Gottesdienst und Leben, die Liturgie der Agape[3946] des Gottesknechtes.

3.4 Schlußbemerkung mit Blick auf die Lehrer von Joseph Ratzinger

Die Vorlesungsmitschriften von Lehrveranstaltungen Ratzingers haben uns Einblicke in sehr viele Details geschenkt, anhand derer wir erkennen konnten, wie sich wesentliche Grundzüge seiner Kulttheologie entwickelt haben. Diese Kulttheologie darzustellen war das eigentliche Ziel dieses Abschnitts. Dabei konnten wir in einigen Punkten Übereinstimmung mit der Meinung seiner Lehrer sehen, was sich zum Teil über die Jahre verändert hat.

Man hat den Eindruck, daß Michael Schmaus für das Gerüst der frühen Vorlesungen zur allgemeinen Sakramentenlehre und zur Eucharistie (abgesehen von den Fragen der Mysterientheologie) Bezugspunkt war. Dieser Bezugspunkt wurde dann aber in lebendiger und eigenständiger Weise weiterentwickelt.

Konstant geblieben ist die These von der Grundgestalt der Messe als Mahl, die hauptsächlich auf Guardini zurückgeht, aber bei allen anderen wichtigen Lehrern auch präsent ist. Bei Ratzinger wird sie in eine Spannung hin zur Eucharistia gesehen.

Ebenso im geistigen Klima seiner Lehrer grundgelegt worden sein, dürfte der stark personale Opferbegriff, der sich in den Skripten zeigt, wie auch seine ekklesiologische Fassung. Die Lehre vom Leib Christi prägt alle Lehrer Ratzingers zutiefst.

Alle seine Lehrer sind auf die eine oder andere Art fasziniert von der Mysterientheologie Odo Casels. Als einziger hat sich dabei Gottlieb Söhngen in der Auseinandersetzung mit

---

[3944] Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77, 61f. und bereits zuvor: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten, 83f.

[3945] Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München [1 und 2]1941, 43.

[3946] Schon in einem frühen Skript heißt es: „Die tägliche christliche Liebe ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und es vollendet sich in ihr das Leib-Christi-sein [sic!] der Christen. Insofern ist die Agape die konkrete Weise unseres Leib-Christi-seins [sic!] und das Wesen des Christentums.“ Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58, 72.

Casel profiliert und einen am Faszinosum der Mysterientheologie orientierten, im wesentlichen aber selbständigen und sie eigentlich auch überwindenden Entwurf vorgelegt. Ratzinger ist hier Söhngen gefolgt bis zu dem Zeitpunkt, als die Kontroverse durch andere Fragestellungen überwunden schien. Als emeritierter Papst hat er seine Übereinstimmung mit Söhngens Anfragen an Casel dann nach Rückfrage bestätigt.[3947]

Dieses geistige Klima, das seine Lehrer ihm boten, war Ratzinger fruchtbarer Boden, um dann seine eigene Liturgietheologie zu entwickeln, die Vieles von dem gewissermaßen in Eins sieht, was bei den Lehrern grundgelegt war. So können wir von daher die Aussage Rupert Bergers bestätigen: „Bei vielen Dingen ist es nicht schlechthin so, daß man sagen könne, Ratzinger habe dies direkt übernommen. Es ist vielmehr aus der Formung heraus entstanden, die er erhalten hat.“[3948] So erwuchs als einer Art weiterentwickelter Synthese auf höherer Ebene seine Liturgietheologie als jene eigene Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie, wie wir es festgehalten haben.

3.5 Die Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich

Ein wesentlicher Punkt unserer Arbeit besteht in der getrennten Untersuchung des publizierten Werkes Joseph Ratzingers während seiner akademischen Phase und der Vorlesungsmitschriften seiner Studenten. Aus seiner Autobiographie erkennt man leicht, wie nahe ihm das Leben der Universität steht. „Ich wußte mich zum Gelehrtenleben berufen“[3949], bemerkt er knapp vor der Schilderung seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht seine berühmte Regensburger Vorlesung, die er als Papst und Honorarprofessor im Jahr 2006 an seiner Universität gehalten hat und die er mit den Worten beginnt:

> „Es ist für mich ein bewegender Augenblick, noch einmal in der Universität zu sein und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen. Meine Gedanken gehen dabei zurück in die Jahre, in denen ich an der Universität Bonn nach einer schönen Periode an der Freisinger Hochschule meine Tätigkeit als akademischer Lehrer aufgenommen habe. Es war – 1959 – noch die Zeit der alten Ordinarien-Universität. Für die einzelnen Lehrstühle gab es weder Assistenten noch Schreibkräfte, dafür aber gab es eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Studenten und vor allem auch der Professoren untereinander. In den Dozentenräumen traf man sich vor und nach den Vorlesungen. Die Kontakte mit den Historikern, den Philosophen, den Philologen und natürlich auch zwischen beiden Theologischen Fakultäten waren sehr lebendig. Es gab jedes Semester einen sogenannten *Dies academicus*, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten und so ein Erleben von *Universitas* möglich wurde ... die Erfahrung nämlich, daß wir in allen Spezialisierungen, die uns manchmal sprachlos füreinander machen, doch ein Ganzes bilden und im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren

[3947] Brief S.H. Papst em. Benedikt XVI. an den Verfasser dieser Arbeit vom 31. Oktober 2013.

[3948] Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein (s. Anhang 1).

[3949] Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), [2]1998, 176.

> Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen – das wurde erlebbar.“[3950]

Als „die vereinigende Klammer“, die die universitäre Phase seines Lebens mit jener im Hirtendienst verbindet, sieht Joseph Ratzinger seinen bischöflichen Wahlspruch „Cooperator veritatis“[3951]. Dabei legt er prinzipiell „der Dogmatik einen offenbarungsbezogenen Wahrheitsbegriff“[3952] zugrunde. Akademische Phase und jene seiner oberhirtlichen Verantwortung können sich also nicht in diesem Punkt unterscheiden. Anders ausgedrückt will Ratzinger als Professor und als Bischof dieselbe Wahrheit erhellen, die er letztlich mit Gott identifiziert.[3953] Aber es Akzentverschiebungen, die das bischöfliche Hirtenamt von jenem des Theologieprofessors in seinem Verhältnis zur Wahrheit unterscheiden. Der Hirte sorgt sich um den Zusammenhalt der Kirche in dem einen Glauben[3954], der Theologe sucht denselben Glauben mit den Mitteln der Vernunft tiefer zu ergründen.[3955]

Auf diesem Hintergrund erhalten wir eine vollständigere Gesamtperspektive der Theologie Ratzingers in seiner akademischen Phase, wenn wir auch zu berücksichtigen versuchen, was er in seinen Vorlesungen konkret gelehrt hat. Worin aber besteht der erweiterte Erkenntniswert der Untersuchung der studentischen Mitschriften?

3.5.1 Formeller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften

Die vielen Querverweise, die wir zwischen dem publiziertem Werk Joseph Ratzingers und den Mitschriften seiner Studenten kenntlich gemacht haben, zeigen eindeutig, daß er die meiste Zeit in die Erarbeitung seiner Vorlesungen investiert hat. Sehr oft dienten die

---

3950 Papst Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Christoph Dohmen (Hg.), Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15-26, hier: 15.

3951 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), ^{2}1998, 178f. Darauf weist hin: Matthias Eller, Veritas creatrix incarnata. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers (Pontes Philosophisch-theologische Brückenschläge 53), Berlin 2011, 25f.

3952 Matthias Eller, Veritas creatrix incarnata. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers (Pontes Philosophisch-theologische Brückenschläge 53), Berlin 2011, 158.

3953 Vgl. Matthias Eller, Veritas creatrix incarnata. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers (Pontes Philosophisch-theologische Brückenschläge 53), Berlin 2011, 152f.

3954 „Der Bischof – der Hirte – ist der Mann, der sich um diese Gemeinschaft kümmert; der sie dadurch beieinanderhält, daß er sie auf dem Weg zu Gott hält, wie ihn dem christlichen Glauben gemäß Christus gezeigt hat – und nicht nur gezeigt hat; Er ist selbst für uns der Weg.“ Papst Benedikt XVI., Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“ Januar 2008 (abgesagt und als Brief gesandt). Zitiert nach: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html (abgerufen am 30. Juni 2016). Italienisches Original: „Il Vescovo – il Pastore – è l'uomo che si prende cura di questa communità; colui che la conserva unita mantenendola sulla via verso Dio, indicata secondo la fede cristiana da Gesù – e non soltanto indicata: Egli stesso è per noi la verità.“ Benedetto XVI., Il testo su Papato e Università che Benedetto XVI. avrebbe letto all'Università «La Sapienza« di Roma (17 gennaio 2008), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VI, 1 2008 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2009, 78-86, hier: 79.

3955 Vgl. dazu die von Kardinal Joseph Ratzinger verantwortete: Instructio de Ecclesiali Theologi vocatione vom 24. Mai 1990, in: AAS 82 (1990) 1550-1570.

Vorlesungen dann als Vorbereitung von späteren Publikationen. Darin zeigt sich einmal mehr, daß er in dieser Phase seines Lebens vor allem Hochschullehrer sein wollte.

Allerdings kann man auch eine gegenseitige Befruchtung zwischen dem behandelten Vorlesungsstoff und seinen publizierten Beiträgen sehen, was sich etwa wieder in einer späteren Vorlesungsmitschrift erkennen läßt.

Formal ist auch zu bemerken, daß die studentischen Mitschriften zu den einzelnen theologischen Sachgebieten umfassendere Literaturangaben bieten als die publizierten Texte. Zuweilen werden die Literaturangaben auch stichwortartig kommentiert, was eine Einschätzung des Professors bezeugt.

Die Mitschriften geben in der Regel den behandelten Stoff im lebendigen Kontext einer Vorlesung wieder, d. h. zur Theologie wird in einer didaktischeren Weise hingeführt, als es normalerweise bei Veröffentlichungen geschieht. Gewisse Stoßrichtungen des Professors oder auch „Lieblingsthemen“ werden dadurch klarer erkennbar.

Dies wird besonders deutlich bei den zahlreichen direkt festgehaltenen Kommentaren Ratzingers, es ist aber auch in manchen Fällen ersichtlich, bei denen wir im Vergleich verschiedener Texte eine wortgenaue und fast identische Rekonstruktion des vermittelten Inhaltes wagen konnten. Zuweilen zeigt sich Ratzingers Denken übrigens auch in humoristischen Äußerungen, die vom Skribenten festgehalten werden.

Andererseits ist der theologische Inhalt einer Vorlesungsmitschrift natürlich nicht so ausgereift wie im Fall einer Publikation. Sie reflektiert mehr, was Ratzinger zu einem gewissen Zeitpunkt besonders wichtig schien und in welche Richtungen er gedacht hat. Das publizierte Werk bringt die Dinge reifer auf den Punkt. Dies kann man etwa bei der Behandlung der neuen Zugänge zur Transsubstantiationslehre in den Skripten erkennen[3956], wenn man sie mit dem gedruckten Werk vergleicht. Aus diesem Grund ist die inhaltliche Gesamtauswertung der Theologie der Vorlesungsmitschriften auch differenzierter und länger als jene des publizierten Werkes am Ende des ersten Bandes.

Zu bemerken ist schließlich eine Sache, die im publizierten Werk nicht auffallen kann, in den Vorlesungsmitschriften aber klar erkennbar ist. Der Stil des Professors wandelt sich vom zu seiner Freisinger Zeit noch üblichen scholastischen Schema über neuere Gliederungsformen hin zu dem, was wir mit Blick auf seine Regensburger Vorlesung biblische

[3956] Vgl. etwa: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten, 113-119.

Christologie genannt haben.[3957] Die Stellung der Heiligen Schrift wird hierbei eine ganz grundlegendere. Hier geht er auch sehr auf die damals aktuelle politische Theologie ein.[3958]

Die Distanzierung von der Form der scholastischen Manualien bedeutet aber nicht eine Distanzierung von Bezügen zum Lehramt oder gar dem verbindlichen Glauben der Kirche. Ratzinger selbst ist sich hier treu geblieben.

3.5.2 Materieller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften

Unsere Überlegungen haben uns bereits zur Frage des inhaltlichen Vergleichs der studentischen Mitschriften mit dem publizierten Werk Ratzingers geführt.[3959]

Inhaltlich fällt auf, daß eine grundlegende Weichenstellung von ihm seit Freisinger Tagen intendiert ist. Für die Kulttheologie sind auch die Christologie und die Ekklesiologie zu berücksichtigen.[3960] Damit verweist Ratzinger selbst auf den inneren Konnex dieser Traktate und auch von hier rechtfertigt sich, daß wir beim publizierten Werk Christologie und Ekklesiologie möglichst weitgreifend berücksichtigt haben.

Auch insgesamt wird durch die Vorlesungsmitschriften klarer die Verquickung der Liturgie- und Eucharistielehre mit anderen theologischen Fächern ersichtlich. So behandelt er etwa in seinem Beitrag „Kirche und Liturgie“[3961] Punkte, die sich auch in der Mitschrift der zeitgleichen Christologievorlesung finden.[3962]

Direkt inhaltlich ist grundlegend festzustellen, daß Ratzinger sich laut Zeugnis der Vorlesungsmitschriften in der Frage des Verhältnisses der beiden Testamente stärker entwickelt hat als es allein der Blick auf das publizierte Werk vermuten läßt.[3963] Gerade auch in bezug auf die Kulttheologie ist laut Zeugnis der Skripten Ratzingers Abgrenzung zum AT anfäng-

---

3957 Siehe die Vorlesung in Regensburg: Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten.

3958 Vgl. Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten, 48.

3959 Die Grenzen von formellen und materiellen Aspekten sind natürlich fließend.

3960 Vgl. Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957, 220.

3961 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 157.

3962 Vgl. Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177, hier: 157 und Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59, 48. Es geht um Mal 3,1ff. als bevollmächtigter Handlung gegen den Kult des Alten Bundes.

3963 Siehe die einzelnen Abschnitte dazu in der Synthese sowohl in Band 1 als auch im vorliegenden Band.

lich noch stärker[3964] als in seinen Veröffentlichungen. Erst in der letzten Christologievorlesung erscheinen AT und NT in gewissermaßen innerer Durchdringung.

Einen wichtigen Erkenntnisgewinn liefert die Auswertung der Vorlesungsmitschriften in bezug auf Ratzingers Sicht der Meßopferlehre. Zwar stehen zu diesem Thema mit der Veröffentlichung seiner Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen[3965] für seine frühe Zeit als auch mit „Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche“[3966] für seine spätere akademische Zeit wichtige veröffentlichte Quellen zur Verfügung.

Dennoch helfen uns die studentischen Mitschriften hier zu einer vertieften Sicht, da in ihnen das ganze Thema der Aktualpräsenz in bezug auf die Eucharistielehre viel stärker und vollständiger behandelt wird. So konnten wir etwa in den Publikationen bei „ Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie“ die Kritik an einer Verlagerung „vom handelnden Zusammensein mit dem auferstandenen Herrn … auf eine statisch-ontologische Betrachtungsweise“ und an „einer stark monophysitisch gefärbten Geisteshaltung“[3967] sehen. Diese Kritik konnten wir aber duch die Vorlesungsmitschriften besser verstehen.[3968] In der Auseinandersetzung mit Calvins Eucharistielehre warnt Ratzinger später vor einer Überbetonung des Aktualen, was wir andererseits nun wieder vor allem im publizierten Werk sehen.[3969] Letztlich findet sich eine ausgeglichene Sichtweise von aktual-dynamischem und ontologischem Prinzip auf Grundlage der Christologie.[3970] Vorlesungsmitschriften und publiziertes Werk ergänzen einander also in gewisser Hinsicht.

Oben angeführte Kritik in den Skripten an Verschiebungen in der Eucharistielehre betreffen vor allem die mittelalterliche Theologie. Auch hier wird Ratzinger in den Vorlesungen wesentlich konkreter. Vor allem richtet sich hier sein Focus gegen gewisse Haltungen zur

3964 Vgl. etwa: Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57, 41.

3965 Joseph Ratzinger, Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155 und ders., Theologia crucis, in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163 und der spätere, aber zuvor schon veröffentlichte Beitrag: Joseph Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-270.

3966 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106.

3967 Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 271.

3968 Siehe die Verweise bei der Kommentierung des Beitrags.

3969 Vgl. Joseph Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298, hier: 276.

3970 Vgl. nochmals: „Es bestätigt sich im Grunde hier noch einmal, was wir als den Sinn der Rede von der Sohnschaft und zuvor schon als den Sinn der Lehre von den drei Personen im einen Gott erkannt haben – der Verweis auf die dynamisch-aktuale Existenz, die wesentlich Offenheit in der Bewegung zwischen Von und Für ist. Und noch einmal zeigt sich, dass Christus der ganz offene Mensch ist, bei dem die Wände der Existenz abgerissen sind, der ganz »Übergang« (»Pascha«) ist.“ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322, hier: 222.

eucharistischen Anbetung, die er selbst allerdings immer als etwas Gutes gesehen und auch praktiziert hat.[3971]

Schließlich muß als ein wichtiger Erkenntnisgewinn aus der Auswertung der Vorlesungsmitschriften die Darstellung von Ratzingers Haltung zur Mysterientheologie gesehen werden. Ganz deutlich stimmt er hier in den meisten Punkten mit der Kritik seines Doktorvaters Gottlieb Söhngen an Odo Casel überein. Aus dem publizierten Werk allein wird dies nicht so deutlich, es hat ihn aber geprägt[3972]. In seinen Schriften läßt sich – wenn auch differenziert und mit mancher Kritik – eher eine starke Sympathie für Casel bemerken. Im publizierten Werk konnten wir immer wieder Andeutungen finden, die Söhngens Sicht über den Träger der Handlung beim Meßopfer und seine starke Corpus-totus-Ekklesiologie voraussetzen, was sich wiederum aus den Skripten erhellen läßt.

Für die Vorlesungsmitschriften konnten wir zeigen, daß sie zwar nicht autorisiert, aber sehr wohl authentisch sind. Im gleichzeitigen Abgleich mit dem publizierten Werk Joseph Ratzingers kann man durch ihre Kenntnisnahme gewissermaßen bei ihm nochmals in die Schule gehen und seine Didaktik nachvollziehen. Vielleicht lebendiger als im publizierten Werk begegnet man hier dem Lehrer der Theologie, dessen ganze Sympathie der Universität und dem klassischen Bildungsideal gilt und der mit dem Verstand zu ergründen sucht, was er an Glauben in der Taufe empfangen hat.

3971 Siehe dazu den Abschnitt: 3.2.6. Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters? in diesem Band.

3972 Papst em. Benedikt XVI. bemerkt, daß er sich nicht vollständig „an die Lektüre der frühen Jahre“ erinnere, schreibt aber: „Soweit ich mich an die einschlägigen Schriften meines Lehrers Gottlieb Söhngen erinnern kann, war und bin ich mit den klassischen scholastischen Fragestellungen einverstanden, die er an die Mysterientheologie gerichtet hat.“ Brief S. H. Papst em. Benedikt XVI. an den Verfasser vom 31. Oktober 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn, 1.

4 Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen allgemein

Die Abkürzungen erfolgen nach dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche, 3. Auflage, herausgegeben von W. Kasper mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korff, P. Walter, Freiburg ^{3}1993.

Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils werden zitiert nach: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Ergänzungsbände: Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Basel/Wien 1966.

Thomas von Aquin wird zitiert nach:

- die Summa Theologica oder Theologiae: S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, cura Fratrum eiusdem Ordinis (Biblioteca de Autores Cristianos, 77, 80, 81, 83, 87), Madrid 1952-55 = STh.
- der Sentenzenkommentar: S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, t. 4. Ed. M. F. Moos, Parisiis 1947, VI. = Super Sent.

Anm. S.C. - Anmerkung Sven Conrad

JRGS – Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften

MIPB - Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.

RaSt – Ratzinger-Studien

Abkürzungen in den Vorlesungsmitschriften:

Afl. - Auflage

bed. - bedeutend

bes – besonders

Chry.- Chrysostomus

d. - der / die / das

Eph-Komm – Epheserkommentar

Ergbde. - Ergänzungsbände

Euch. - Eucharistie

euchar. - eucharistisch

evt. - eventuell

Göttg.- Göttingen

HJ - Herz Jesu

HJFr- Herz-Jesu-Freitag

HJV - Herz-Jesu-Verehrung

inst. - institutio

KHG - Katholische Hochschulgemeinde

Koll.begriff – Kollegialitätsbegriff

Lit. - Literatur

LC- Theologie – Leib-Christi -Theologie

MA - Mittelalter

M – München

Myst. - Mysterium

myst. - mystisch

ontolog. - ontologisch

orth. - orthodoxe

Paderb. - Paderborn

par. - Parallelen, gemeint: Vergleichstellen bei den Synoptikern

Pr. - Professor

prophet. - prophetisch

Ratz – Joseph Ratzinger

Rgbg. - Regensburg

Sa / Saa - Sakrament / Sakramente oder sacramentum

Sk's / Skot.- Skotismus / Skotisten

Stgt. / Sttgt - Stuttgart

Thomism. -Thomismus

UB - Universitätsbibliothek

VG-Begriff – Volk-Gottes-Begriff

5 Bibliographie

5.1 Quellen

5.1.1 Publizierte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.

Rez. Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman. Teil I., München 1952, in: JRGS 8/2, 1265-1266.

Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation (1954), in: JRGS 1, 43-418.

Homo Ludens. Theologisch-anthropologische Überlegungen zu Spiel, Kult und Liturgie (1954), in: MIPB 3 (2010), 11-27.

Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel am 4.7.1954 (1959), in: JRGS 12, 664-669.

Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer am 10.07.1955 (2009), in: JRGS 12, 670-677.

Das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie Bonaventuras. Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura (1955, damals unveröffentlicht), in: JRGS 2, 53-417.

Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (eingereicht 1955, veröffentlicht 1959), in: JRGS 2, 419-646.

Anhang [zur Manuskriptfassung 1955]: Die franziskanische Devotionsfrömmigkeit und das Problem der Heilsgeschichte, in: JRGS 2, 647-651.

Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57), in: JRGS 8/1, 140-156.

Kirche und Liturgie (1958/2008), in: JRGS 8/1, 157-177.

Der theologische Ort des Laien (1958). Rez. Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, in JRGS 8/2, 1273-1276.

Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958), in: JRGS 9/2, 854-868.

Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59), in: JRGS 8/2, 1143-1158.

Rez. W. Bartz, Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (TThSt 9), Trier 1959, 70.

Kosmische Liturgie. Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60), in: JRGS 4, 789-796.

Paulinisches Christentum? Rez. Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus, Stuttgart 1959 (1959/60), in: JRGS 6/2, 1029-1041.

Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts (1960), in: JRGS 7/1, 41-51.

Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960), in: JRGS 7/1, 52-72.

Die christliche Brüderlichkeit (1960), in: JRGS 8/1, 37-101.

Art. Haus. Haus Gottes (1960), in: JRGS 8/1, 284-285.

Art. Himmel (1960), in: JRGS 10, 326-330.

Art. Leib Christi (1961), in: JRGS 8/1, 286-289.

Art. Leichnam (1961), in: JRGS 10, 351-352.

Der Tod und das Ende der Zeiten (1961),in: JRGS 10, 336-350.

Kirche – Systematisch (1961), in: JRGS: 8/1, 205-219.

Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961), in JRGS 12, 51-69.

Rez., Johannes Betz / Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Februar 1960 (1961), in: MThZ 12 (1961) 308-309.

Christozentrik in der Verkündigung? (1961), in: JRGS 6/2, 647-667.

Zur Theologie des Konzils (1961), in: JRGS 7/1, 92-120.

Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961), in: JRGS 7/1, 73-91.

Mittler [Lexikonartikel, 1962] (1962), in: JRGS: 6/2, 906-910.

Rez. Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962) 193-197.

Vom Geist der Brüderlichkeit (1962), in: JRGS 8/1, 102-104.

Freiheit und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche (1962), in: JRGS 8/1, 448-467.

Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder (1962), in: JRGS 8/1, 482-494.

Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (1962), in: JRGS 1, 553-607.

Art. Stellvertretung (1962), in: HthGB 4 (1970), 127-137.

Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata (1962), in: JRGS 7/1, 133-141.

Begründung der Änderungsvorschläge zu Band 1 der Schemata »Constitutionum et Decretorum« (1962), in: JRGS 7/1, 142-156.

Bemerkungen zum Schema »De fontibus revelationis« (1962), in: JRGS 7/1, 157-174.

De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilsschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, Oktober 1962], in: JRGS 7/1, 177-182.

De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas, zusammen mit Karl Rahner], Oktober / November 1962, 183-209.

Je tiefer »katholisch«, desto ökumenischer! [Entwurf zur Rede vor der 33. Generalkongregation am 4. Dezember 1962 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 244-249.

Die Entwürfe zu den Konzilsreden von Josef Kardinal Frings (1963-1965), in: JRGS 7/1, 239-289.

Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage [Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation com 30. September 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 250-256.

Die Kollegialität der Bischöfe – eine traditionelle Lehre [Entwurf zur Rede vor der 47. Generalkongregation vom 14. Oktober 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 257-261.

Das Bischofskollegium stärken [Entwurf zur Rede vor der 63. Generalkongregation vom 8. November 1963 zum Schema »De Ecclesia«], in: JRGS 7/1, 262-266.

Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils (1963), in: JRGS 7/1, 296-322.

Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche (1963), in: JRGS 8/1, 290-307.

Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963), in: JRGS 7/1, 330-344.

Martelet, Gustave / Rahner, Karl / Ratzinger, Joseph, De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae / Primat und Bischofskollegium in der Leitung der Gesamtkirche (1963), in: JRGS 7/1, 213-220.

Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963 /64), in: JRGS 7/1, 345-347.

Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964), in: JRGS 7/1, 348-357.

Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), in: JRGS 7/1, 359-410.

Sühne [Lexikonartikel, 1964] (1964), in: JRGS: 6/2, 924-926.

Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964), in JRGS 8/2, 1021-1034.

Primat und Episkopat (1964), in JRGS 8/1, 629-659.

Brüderlichkeit (1964), in: JRGS 1, 608-648.

Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 147-155.

Theologia crucis (1964), in: Manuel Schlögl, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Papst Benedikt XVI. 1), Regensburg 2014, 155-163.

Vom Sinn des Christseins (1964), in: JRGS 4, 363-395.

Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965), in: JRGS 1, 649-663.

Das Geschick Jesu und die Kirche (1965), in: JRGS 8/1, 128-139.

Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202.

Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965), in: JRGS 7/1, 417-472.

Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965), in: JRGS 11, 197-214.

Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965), in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Wort Gottes, Schrift-Tradition-Amt. Hg. Peter Hünermann / Thomas Söding, Freiburg/Basel/Wien 2005, 37-81.

Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965), in: JRGS 8/2, 1186-1202.

Einleitung [Kommentar zur Einleitung von Lumen gentium] (1965), in: JRGS 7/2, 645-659.

Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965), in: JRGS 12, 233-261.

Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche (1965), in: JRGS 7/1, 223-236.

Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966), in: JRGS 7/1, 527-575.

Der Katholizismus nach dem Konzil (1966), in: JRGS 7/2, 1003-1025.

Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966), in: JRGS 7/2, 660-695.

Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966), in: JRGS 8/2, 1035-1050.

Kommentar zu den »Bekanntmachungen die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat« (1966), in: JRGS 7/2, 699-711.

Weltoffene Kirche? (1966), in: JRGS 7/2, 980-1002.

Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69), in: JRGS 7/2, 955-979.

Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution »Dei verbum« (1967), in: JRGS 7/2, 715-791.

Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967), in: JRGS 7/2, 863-886.

Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967), in: JRGS 7/2, 919-951.

Karfreitag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1107-1114.

Karsamstag (1967/69), in: JRGS 6/2, 1115-1122.

Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9) (1967), Salzburg/München 1970, 63-81.

Diskussionsbeiträge (1967), in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim.

Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967), in: JRGS 11, 259-270.

Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967), in: JRGS 8/1, 334-344.

Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie (1967), in: JRGS 11, 271-298.

Rez. Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967, in: JRGS11, 299-302.

Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68), in: JRGS 12, 350-386.

Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes« (1968), in: JRGS 7/2, 795-862.

Einführung in das Christentum (1968), in: JRGS 4, 31-322.

Der Priester im Umbruch der Zeit (1969), in: JRGS 12, 387-401.

Ratzinger, Joseph, Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu »Lumen gentium«, Artikel 26 (1969), in: JRGS 7/2, 696-698.

Ratzinger, Joseph, Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine »Einführung in das Christentum« (1969), in: JRGS 4, 323-339.

Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen (1969/1970), in: JRGS 8/2, 1159-1168.

Rez. Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19) (1970), Paderborn 1967, in: JRGS 11, 302-304.

Das priesterliche Amt (1970), in: JRGS 12, 402-407.

Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186.

Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970), in: JRGS 8/1, 105-118.

Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus (1970), in: ders., Dogma und Verkündigung, München [3]1977, 65-83.

Demokratisierung der Kirche (1970), in: JRGS 12, 159-186.

Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970), in: JRGS 7/1, 584-601.

Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970), in: JRGS 7/2, 887-893.

Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71), in: JRGS 8/2, 1169-1185.

Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971), in: JRGS 6/2, 1170-1172.

Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85-106.

Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972), in: JRGS 12, 107-128.

Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil I in: JRGS 4, 600-616.

Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972), Teil II in: HeKorr 68 (2014), 612.

Bischof und Kirche (1972), in: JRGS 12, 262-266.

Die Hoffnung des Senfkorns. Betrachtungen zu den zwölf Monaten des Jahres (1972), in: JRGS 4, 884-900.

Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73), in: JRGS 7/2, 1032-1039.

Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973), in: JRGS 8/2, 855-863.

Ökumene am Ort (1973), in: JRGS 8/2, 839-854.

Kirche als Ort der Verkündigung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/-Freiburg 1973, 13-25.

Betrachtung am Primiztag (1973), in: JRGS 12, 678-684.

Damit das Wort Gottes bleibt. Primizpredigt für Karl Besler am 8. Juli 1973 (1973), in: JRGS 12, 685-692.

Verkündigung von Gott heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 101-118.

Beten in unserer Zeit (1973), in: JRGS 4, 817-829.

Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77), in: JRGS 8/2, 1203-1213.

Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums, in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 275-279.

Auferstehung als Sendung (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 345-348.

Ostern heute (1973), in: ders., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg 1973, 349-355.

Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1974), in: JRGS 8/2, 864-874.

Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974), in: JRGS 8/2, 754-773.

Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974), in: JRGS 11, 501-526.

»Auferbaut aus lebendigen Steinen«. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975), in: JRGS 11, 443-461.

Gebet und Meditation (1975), in: JRGS 4, 846-849.

Kirche und Welt. Zu Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975), in: JRGS 7/2, 1040-1059.

Vorwort zur slowenischen Ausgabe [von Einführung in das Christentum] (1975), in: JRGS 4, 36-37.

Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76), in: JRGS 11, 607-610.

Die Tochter Zion (1975/77), Einsiedeln/Freiburg ^{4}1990.

Thesen zum Thema »Zehn Jahre Vaticanum II« (1976), in: JRGS 7/2, 1060-1063.

Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976), in: JRGS 4, 495-515.

Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976), in: JRGS 7/1, 602-615.

Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen (1976), in: JRGS 7/2, 1064-1078.

Vom Sinn des Kirchbaus (1977), in: JRGS 8/2, 1203-1213.

Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977), in: JRGS 11, 359-382.

Nachtrag 1 zu „Gestalt und Gehalt der liturgischen Feier“ (1981), in: JRGS 11, 374-375.

Nachtrag 2 zu „Gestalt und Gehalt der liturgischen Feier“ (1981), in: JRGS 11, 375-382

Die Kirche als Heilssakrament (1977), in: JRGS 8/1, 244-257.

Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977), in: JRGS 6/2, 954-965.

Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977), in: JRGS 10, 31-276.

Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier (1978), in JRGS 11, 383-395.

Eucharistie – Mitte der Kirche (1978), in: JRGS 11, 305-358.

Zum Begriff des Sakraments (1979), in: JRGS 11, 215-232.

Christologische Orientierungspunkte (1984), in: JRGS 6/2, 691-718.

Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft (1985), in: JRGS 6/2, 719-741.

Das Welt- und Menschenbild der Liturgie (1985), in: JRGS 11, 527-547.

Der Wille der Väter. Geist und Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils [Gespräch mit Hubert Schöne, Redakteur des BR] (1990) in: JRGS 7/2, 1091-1105.

Vorwort zur Neuauflage (1992) [von Volk und Haus Gottes], in: JRGS 1, 48-57.

Ansprache vom 28. April 1990, zum Teil dokumentiert in: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 59f.

Brief an Alfred Läpple vom 23. Juni 1995, dokumentiert in: Alfred Läpple, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 56f.

Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart [4]1996.

Dienst und Leben der Priester (1996), in: JRGS 7/2, 897-915.

Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977, Stuttgart [2]1998.

Vorwort zur Neuausgabe [von „Einführung in das Christentum“] (2000), in: JRGS 4, 38-53.

Der Geist der Liturgie (2000), in: JRGS 11, 29-194.

Theologie der Liturgie (2001), in: JRGS 11, 639-656.

Interview (2002), in: Michael Mandlik, Benedikt XVI. In Rom und unterwegs – der Papst aus der Nähe, Freiburg/Basel/Wien 2008, 42-62.

Presentation. The Theology of Cardinal Newman / John Henry Newman gehört zu den großen Lehrern der Kirche Einführende Worte zum 3. Tag des Newman Symposiums, am 28.4.1990 in Rom, organisiert durch das Internationale Zentrum der Newman Freunde, in: OR (D) Nr. 22 (3.06.2005), 5f.

Solenne insediamento sulla «Cathedra Romana» nella Basilica Cattedrale di San Giovanni in Laterano, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2005, 59-64.

Ai Cardinali, agli Archivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. I/2005 (Aprile-Dicembre), Città del Vaticano 2006, 1018-1032.

Enzyklika Deus Caritas Est vom 25. Dezember 2005, Nr. 17, Zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2006.

Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (2006), in: JRGS 6/1, 129-413.

Mein Mozart. 58 persönliche Glückwünsche zum 250. Geburtstag, «ed.» Salzburger Festspiele, Salzburg 2006.

L'incontro con i giovani di Roma e delle Diocesi del Lazio in Piazza San Pietro in preparazione alla XXI Giornata Mondiale della Gioventù che si celebrerà nella Domenica delle Palme. Rendere presente Dio nella società (8 aprile 2006), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. II, 1 2006 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2007, 413-422.

Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae: De usu extraordinario antiquae formae Ritus Romani, in: AAS 99 (2007), 777-781, deutsch in: Albert Gerhards (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikt XVI. zur Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 2008, 12-18.

Brief zu dem als »Motu proprio« erlassenen Apostolischen Schreiben, deutsch in: OR(D) Nr. 28 vom 13. Juli 2007, 8.

Adhortatio Apostolica Postsynodalis „Sacramentum Caritatis“, in: AAS 99 (2007), 105-180, deutsch in: VApSt 177, Bonn 2007.

Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: Christoph Dohmen (Hg.), Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikt XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15-26.

Santa Messe del «Corpus Domini« e Processione Eucaristica dal Laterano a Santa Maria Maggiore, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. IV, 1/2008 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2009, 850-853.

Il testo su Papato e Università che Benedetto XVI. avrebbe letto all'Università «La Sapienza« di Roma (17 gennaio 2008), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VI, 1 2008 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2009, 78-86.

Zum Eröffnungsband meiner Schriften (2008), in: JRGS 11, 5-8.

Vorwort [zu Band 2 der JRGS] (2009), in: JRGS 2, 5-9.

La catechesi dell' udienza generale. La »teologia monastica« e la »teologia scolastica« (28 ottobre 2009), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. V, 2 2009 Luglio-Dicembre, Città del Vaticano 2010, 436-443.

Il dialogo con i sacerdoti durante la veglia di preghiera per la conclusione dell'Anno Sacerdotale, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VI, 1/2010 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2011, 890-899.

Vorwort [zu Band 1 der JRGS] (2011), in: JRGS 1, 5-9.

Incontro con Rapresentanti del Consiglio delle Chiesa Evangelica Tedesca, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VII, 2/ 2011 (Luglio-Dicembre), Città del Vaticano 2012.

Vorwort [zu Band 7 der JRGS] (2012), in: JRGS 7/1, 5-9.

Alla communità del Cammino Neocatecumenale, in: Insegnamenti di Benedetto XVI. VIII, 1/2012 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 2012, 91-95.

Das Gebet der Gotteskindschaft, in: ders., Beten. Die Kunst mit Gott zu sprechen, Augsburg 2013, 189-194.

Incontro con i parroci e i sacerdoti della Diocesi di Roma (14 febbraio 2013), in: Insegnamenti di Benedetto XVI. IX, 2013 Gennaio-Febbraio), Città del Vaticano 2013, 230-243.

Ich habe mich nie allein gefühlt, Illertissen 2013.

Pentlinger Predigten, Regensburg 2015.

Benedikt XVI., Vorwort [zu Band 4 der JRGS] (2014), in: JRGS 4, 5-8.

5.1.2 Nichtveröffentlichte Werke von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.

Brief von Prof. Dr. Joseph Ratzinger an Hermann Kardinal Volk vom 18. Februar 1976.

Brief von Prof. Dr. Joseph Ratzinger an Prof. Dr. Wolfgang Waldstein vom 14. Dezember 1976.

Brief S. H. Papst em. Benedikt XVI. vom an den Verfasser der Arbeit vom 31. Oktober 2013

5.1.3 Internetpublikationen

Joseph Kardinal Ratzinger, Ansprache vom 24. Oktober 1998 im Hotel Ergife, Roma, publiziert auf: http://fssp.org/de/annivratz.htm (aufgerufen am 16. Dezember 2014).

Brief an den Erzbischof von Paderborn vom 4. Juli 2009, zum Teil in: Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012, 112; als ganzer: http://josef-pieper-arbeitsstelle.de/?id=136 (aufgerufen am 01. Dezember 2015).

Papst Benedikt XVI., Ansprache zur Generalaudienz vom 28. Oktober 2009, zitiert nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091028_ge.html.

Papst Benedikt XVI., Ansprache an die Jugend von Rom, 8. April 2006. Zitiert nach: https://de.zenit.org/articles/die-entdeckung-meiner-berufung-benedikt-xvi-begegnet-der-jugend-von-rom-4/ (abgerufen am 01. Mai 2016).

Vorlesung für die Universität „La Sapienza“: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html (abgerufen am 30. Juni 2016).

5.1.4 Vorlesungsmitschriften der Studenten von Joseph Ratzinger

Freising, Sakramentenlehre I WS 1956/57:

Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40. Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57.

Freising, Sakramentenlehre II WS 1956 u. SS 1957:

Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41. Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957.

Freising, Ekklesiologie WS 1956/57:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Manuel Götz (59-60), Nr. 60. Ekklesiologie WS 1956/57.

Freising, Ekklesiologie WS 1956/57, Mariologie Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 42. Ekklesiologie, WS 1956/57, Mariologie SS 1957 und Eschatologie WS 1957/58.

Freising, Christologie WS 1958/59:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40-58): (einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45. Christologie – Dogmatik V, WS 1958/59.

Bonn, Die Lehre von der Kirche 1960:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80, J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanusskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten.

Münster, Die Kirche und das Heil der Welt Ostern 1963

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85, J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien).

Münster, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73, Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten.

Münster, Die Lehre von der Eucharistie SS 1963:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72, Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten.

Münster, Ekklesiologie SS 1965:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75, Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten.

Münster, Rückblick auf das Konzil WS 1965/66:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82, J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten.

Tübingen, Christologie WS 1966/67:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R.T. Cordemann, München am 9.9.2010), Nr. 76.

Tübingen, Ekklesiologie WS 1968/69:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77.

Regensburg, Christologie mit Soteriologie und Mariologie WS 1970/71:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler“, Nr. 86, „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten.

Regensburg, Eucharistie WS 1971/72:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Georg Tischler, Nr. 88, J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten.

Regensburg, Christologie WS 1973/74:

Archiv Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92, J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten.

Regensburg, Allgemeine Sakramentenlehre WS 1974/75:

Skript von Hans Bauer, Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten.

Regensburg, Erlösungslehre WS 1976/77

Josef Zöhrer, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten.

5.2 Weitere Quellen

5.2.1 Kirchenamtliche Dokumente (außer von Papst Benedikt XVI.) und liturgische Bücher (chronologisch)

Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, De Tempore et De Sanctis. Ss. D. Dni. Pii X. Pontificis Maximi jussu restitutum et editum, Romae 1908.

Pius XI., Constitutio Apostolica „Divini cultus sanctitatem“ (20. Dezember 1928), in: AAS 21 (1929) 33-41.

Pius XII., Litterae Encyclicae „Mystici Corporis“, in: AAS 35 (1943) 193-248.

Schreiben der Staatssekretarie Sr. Heiligkeit vom 24. 12. 1943 an Kardinal Bertram [Dokument], in: LJ 3 (1953) 108–110.

Pius XII., Litterae Encyclicae „Mediator Dei“, in: AAS 39 (1947) 521-595.

Sacra Congregatio Rituum, Instructio de musica sacra et sacra liturgia ad mentem litterarum encyclicarum Pii Papae XII. „Musicae Sacrae Disciplina“ et „Mediator Dei“, in: AAS 50 (1958) 630-663.

S. Congregatio Rituum, Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie der Karwoche. [Dokument], in: LJ 9 (1959) 121.

Johannes XXIII., Botschaft zum Eucharistischen Weltkongress beim Hauptgottesdienst auf dem Festplatz am 7. August 1960, in: Peter Pfister (Hg.), Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010, 179-181.

Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der Heiligen Messe in Gemeinschaft [Dokument], in: LJ 11 (1961) 243–256.

Ioannes XXIII., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Rubricarum instructum“, in: AAS 52 (1960) 593-595.

Ioannes XXIII., Constitutio Apostolica „Veterum Sapientia“, in: AAS 54 (1962) 129-135.

S. Congregatio Rituum, Decretum generale, in: AAS 52 (1960) 596 und eadem, Rubricae Breviarii et Missalis Romani, in: AAS 52 (1960) 597-685.

S. Congregatio Rituum, Calendarium Breviarii et Missalis Romani, in: AAS 52 (1960) 686-705.

S. Congregatio Rituum, Variationes in Breviario et Missali Romano, in: AAS 52 (1960) 706-721.

S. Congregatio Rituum, Variationes in Martyrologio Romano, in: AAS 52 (1960) 722-729.

Diarium Romanae Curiae, in: AAS 52 (1960) 363-368.

Missale Romanum, Editio ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum. Editio secunda iuxta typicam, Ratisbonae 1963.

Paulus VI., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Sacram Liturgiam“, in: AAS 56 (1964), 139-144.

Paulus VI., Litterae Encylicae „Mysterium fidei“, in AAS 57 (1965), 753-774.

S. Congregatio Rituum, Instructio „Inter Oecumenici“, in: AAS 56 (1964), 877-900.

Decretum: Ordo Missae, «Ritus servandus in celebratione Missae» et «De defectibus in celebratione Missae occurrentibus» eduntur. AAS 57 (1965) 408f.

Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft (1965) [Dokument], in: LJ 15 (1965) 185–205.

Liturgische Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz. Ergänzungen zu den „Richtlinien“ vom 20. Januar 1965 [Dokument], in: LJ 15 (1965) 206–211.

Bischof Dr. Joseph Gargitter, Fastenhirtenbrief 1966, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 2, 51-56.

Werktags-Perikopenbuch, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 11, 468.

Lezionario feriale, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus II, Nr. 11, 468-469.

S. Congregatio Rituum, Instructio altera „Tres abhinc annos“, in: AAS 59 (1967) 442-448.

Preces Eucharisticae et Praefationes, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

Paulus VI., Ad E.mos Patres Cardinales, Exc.mos Praesules et disciplinae liturgicae peritos e Consilio ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia, undecimum plenarium Coetum habentes [Ansprache zur Elften Vollversammlung des Consilium am 14. Oktober 1968], in: AAS 60 (1968), 732-737.

Paulus VI., Constitutio Apostolica „Missale Romanum“, in: AAS 61 (1969), 217-222.

S. Congregatio pro Culto Divino, Instructio de Constitutione Apostolica „Missale Romanum“ gradatim ad effectum deducenda, in: De AAS 61 (1969), 749-753.

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Ordo Missae. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

Liturgische Neuordnung für Ritus u. Leseordnung der Meßfeier, in: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus V, Nr. 11, 279-282, hier: 281.

S. Congregatio pro Culto Divino, Decretum De Ordine lectionum Scripturae Sacrae in Missa adhibendo, in: AAS 61 (1969), 548-549.

Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. 1. Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch, Einsiedeln/Köln/Freiburg/Basel/Regensburg/Wien/Salzburg/Linz 1975; 2. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Einsiedeln/Köln/Freiburg/Basel/Regensburg/Wien/Salzburg/Linz 1975.

Congregatio pro Doctrina Fidei, Instructio de Ecclesiali Theologi vocatione vom 24. Mai 1990, in: AAS 82 (1990) 1550-1570.

Pontificium Consilium ad unitatem Christianorum fovendam, Directorium oecumenicum noviter compositum. Directoire pour l'application des principes et des normes sur l' oecuménisme, in: AAS 85 (1993) 1039-1119.

Congregatio pro Clericis et aliae, nstructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem, in: AAS 89 (1997), 852-877.

Missale Romanum Edito typica tertia 2002, Grundordnung des römischen Messbuchs, Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), Arbeitshilfen, Nr. 215. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (hg.), Bonn 2007.

Papst Franziskus, Enzyklika Lumen fidei (29. Juni 2913), Nr. 36. Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Città del Vaticano 2013.

Pontificia Commissio Ecclesia Dei, Decretum Erectionis, Protokollnummer 234/88.(Siehe Archiv der Priesterbruderschaft St. Petrus, Generalat Fribourg), als deutsche Übersetzung veröffentlicht unter: http://fssp.org/de/decerec.htm (abgerufen am 10. Mai 2016).

5.2.2 Schriften von Odo Casel

Casel, Odo, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, in Kath 94 (1914), 153-176, 243-263, 331-355, 414-436.

Casel, Odo, Das christliche Kultmysterium, Regensburg [3]1948.

Casel, Odo, Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften u. Vorträgen / Odo Casel. [Ausgewählt und eingeleitet von Theophora Schneider. Mit einem Vorwort von Burkhard Neunheuser], Mainz 1961.

5.2.3 Schriften von Romano Guardini

Guardini, Romano, Vom Geist der Liturgie (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn [20]1997.

Guardini, Romano, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: Jlw 1 / 1921, 97-108.

Guardini, Romano, Die Lehre von der Erlösung. Sommersemester 1922 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 32-61.

Guardini, Romano, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützeler), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 62-69.

Guardini, Romano, Weltanschauliche Fragen in der Erlösungslehre. Sommersemester 1923 Berlin (Mitschrift von Ursula Kolberg), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 70-133.

Guardini, Romano, Wesen und Form des christlichen Lebens im Neuen Testament. Sommersemester 1925 Berlin (Mitschrift von Ursula Kolberg), in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 164-186.

Guardini, Romano, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II, Mainz [2]1939.

Guardini Romano, Vom liturgischen Mysterium, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 111-155.

Guardini, Romano, Geschichtliche Tat und kultischer Vorgang, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 157-169.

Guardini, Romano, Liturgische Bildung, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 19-110.

Guardini, Romano, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik, in: Ders., 1945. Worte zur Neuorientierung, hg. von Alfons Knoll unter Mitarbeit von Max A. Oberdorfer, Ostfildern/Paderborn 2015, 81-130.

Guardini, Romano, Briefe vom Comer See, Mainz ^{3}1953.

Guardini, Romano, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992, 9-17.

Guardini, Romano, Vorschule des Betens (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{10}1995.

Guardini, Romano, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe, ^{7}1961.

Guardini, Romano, Ein Wort zur liturgischen Frage, in: Romano Guardini, Liturgie und liturgische Bildung (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ^{2}1992.

Guardini, Romano, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf ^{3}1985.

5.2.4 Schriften von Joseph Pascher

Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster 1947.

später: ders., Eucharistia. Gestalt und Vollzug, Münster/Freiburg ^{2}1953.

Pascher, Joseph, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch, Münster 1948.

Pascher, Joseph, Die Liturgie der Sakramente, Münster 1951.

Pascher, Joseph, Der Rosenkranz, in MthZ 3 (1952), 209-302.

Pascher, Joseph, Singen vor Gott. Um den Sinn des Psallierens, in MthZ 17 (1966), 163-172.

5.2.5 Schriften von Gottlieb Söhngen

Söhngen, Gottlieb, Über analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K.-Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Köln 1915.

Söhngen, Gottlieb, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie VI), Bonn 1938.

Söhngen, Gottlieb, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV), Bonn, ^{2}1940.

Söhngen, Gottlieb, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946

Söhngen, Gottlieb, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3,17). Ein vergessener Gegenstand unserer Verkündigung von der Messe, in: Franz Xaver Arnold / Balthasar Fischer (Hg.), Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen (FS Josef Andreas Jungmann),, Freiburg 1950, 14-28.

Söhngen, Gottlieb, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967.

Söhngen, Gottlieb, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952.

Söhngen Gottlieb, Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube. Ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fideii (1943), in: Ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, VII. 342-369.

Söhngen Gottlieb, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg/München 1962.

Söhngen, Gottlieb, „Tut das zu meinem Gedächtnis“. Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu, in: Karl Rudolf (Hg.), Pascha Domini. Fragen zu Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 7. bis 9. Januar 1959, Wien 1959, 64-90.

Später nochmals unverändert vorgelegt in: Ders., Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 53-103.

5.2.6 Schriften von Michael Schmaus

Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927 (^{2}1967).

Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München $^{1 \text{ und } 2}$1941.

Schmaus, Michael, Christus, Kirche und Eucharistie, in: Ders. (Hg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 53-71

Schmaus, Michael, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II, München 1970

5.3 Sekundärliteratur

5.3.1 Sonstige Literatur

Agustoni, Don Luigi /Wagner, Johannes, Tätige Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst der Kirche. 3. Internationales Liturgisches Studientreffen vom 14.–18. September 1953 in Lugano (Schweiz), in: LJ 3 (1953) 127–147.

Angenendt, Arnold, Diskussionsbeitrag, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum“ Benedikts XVI., Kevelaer ^{2}2009, passim.

Angenendt, Arnold, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut-Sündenbock-Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien, 2011.

Auer, Johann, Das Mysterium der Eucharistie: ders. / J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Regensburg, VI ^{3}1980.

Averbeck, Wilhelm, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (= Dissertation Universität Münster/Westphalen; Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19), Paderborn 1967.

Jürgen Bärsch, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Beobachtungen zum Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975), in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 143-177.

Bautz, Art. Friedrich Wilhelm, Casel, Odo, in: BBKL I (1990), 946f.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Grabmann, Martin, in: BBKL II (1990), 280f.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Art. Guardini, Romano, in: BBKL I (1990), 382-384.

Bellinger, Gerhard J., Art. Filthaut, Theodor, in: BBKL XXVIII (2007), 632-635.

Benker, Sigmund, Papst Benedikt XVI. und Freising. Die Lebenserinnerungen Joseph Kardinal Ratzingers kommentiert von einem Zeitgenossen, in: Ulrike Götz (Hg.), 39. Sammelblatt des Historischen Vereins Freising, Freising 2006, 11-24.

Berger, Rupert, Die Feier der heiligen Messe. Eine Einführung, Freiburg/Basel/Wien 2009.

Berger, Rupert, Erlebte Liturgie in Joseph Ratzingers Studienzeit. Erinnerungen aus gemeinsamen Tagen, in Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Regensburg 2009, 78-90.

Betz, Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter; 1,1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg u.a. 1955.

Betz, Johannes, Art. Eucharistie in: Heinrich Fries (Hg.), HthG I, München ^{2}1970, 388-390.

Betz, Johannes, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: MySal IV/2 (1973), 185-313.

Biliniewicz, Mariusz, The liturgical vision of Pope Benedict XVI. A theological inquiry, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford 2013.

Biliniewicz, Mariusz, Agere in Persona Christi. Aspects of the Ministerial Priesthood. Proceedings of the Seventh Fota International Liturgical Conference, 2014 (Fota Liturgy Series 7), Wells 2015.

Birnbaum, Walter, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Band I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung, Tübingen 1966.

Bitter, Stephan, Art. Külpe, Oswald, in BBKL XXX (2009) 822-846.

Bieritz, Karl-Heinrich, Liturgik, Berlin/New York 2004.

Blum, Wilhelm, Art. Michels, Thomas OSB, in: BBKL XIV (1998) 1261-1263.

Bouyer, Louis, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Tournai 1966.

Börsig-Hover, Magdalena, Romano Guardini (1885–1968). Wegbereiter des 21. Jahrhunderts (Ad Fontes Schriften zur Philosophie 5), Frankfurt am Main 2009.

Brüske, Gunda, Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie, in: Rudolf Voderholzer, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien 1), Regensburg 2009, 91-110.

Buckenmaier, Achim, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009.

Bugnini, Annibale, Commento in: OR 07.05.1967, abgedruckt in und zitiert nach: Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixiense, Annus III, Nr. 5, 188-192.

Bugnini, Annibale, La riforma liturgica (1948-1975) (Bibliotheca 'Ephemerides Liturgicae' 'Subsidia' 30), Roma ^{2}1997.

Collins SJ, Christopher S., The word made love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger, Collegeville Minnesota 2013.

Colson, Jean, Ministre de Jésus Christ, ou le sacerdoce de l'Evangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministeres chrétiens dans l'Eglise primitive (Théologie Historique 4), Paris 1966.

Congar, Yves, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957.

Conrad FSSP, Sven Leo, Liturgischer Akt oder liturgische Feier? Zur Theologie der außerordentlichen Meßform im Licht der Gnadenlehre und des Konzilsdekrets „Presbyterorum ordinis“ in: UVK 1/2013, 7-42.

Conrad FSSP, Sven Leo, The meaning of the celebrating priest for the actus sacrificalis missae. Outlines of an open question, in: Mariusz Biliniewicz, Agere in Persona Christi. Aspects of the Ministerial Priesthood. Proceedings of the Seventh Fota International Liturgical Conference, 2014 (Fota Liturgy Series 7), Wells 2015, 87-106.

Debuyst, Frédéric, Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, Regensburg 2009.

de Vries, Josef, Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt [3]1993.

de Gaál, Emery (= von Gaál, Imre), The theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift, New York 2010.

von Gaál, Imre, Die christozentrische Wende. Eine Würdigung der theologischen Leistungen des Pontifikats Papst Benedikt XVI., in: FkTH 3/2013, 161-176.

de La Taille, Maurice, Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento; elucidationes in tres libros distinctae, Paris [3]1931.

de Lubac, Henri, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1992.

de Lubac, Henri, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Eine historische Studie, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln [2]1995.

Dettloff, Werner, Rez. Fridolin Wechsler, Romano Guardini als Kerygmatiker, in: Wissenschaft und Weisheit 37/1974, 206-209.

Dettloff, Werner, Romano Guardini, in: Heinrich Fries, Georg Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 318-329.

Diezinger, Walter, Effectus in der Römischen Liturgie. Eine kultsprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961.

Dölger, Franz Joseph, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster [3]1972.

Eder, Manfred, Art. Schmaus Michael, in: BBKL IX (1995) 322-327.

Eichhorn, Daniel, Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz (Studie oecumenica Friburgensia 66 = Dissertation Universität Fribourg), Münster 2016.

Eisenbach, Franziskus, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1982.

Eisenhofer, Ludwig, Handbuch der katholischen Liturgik Bd. 1. Allgemeine Liturgik, Freiburg 1941.

Matthias Eller, Veritas creatrix incarnata. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers (Pontes Philosophisch-theologische Brückenschläge 53), Berlin 2011

Ewerszumrode, Frank, Mysterium Christi spiritualis praesentiae: Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive, Göttingen 2012.

Faber, Eva-Maria, Art. Guardini, Romano, in: LThK^{3} 4 (1995), 1087f.

Feulner, Hans-Jürgen, Der *Ordo Missae* von 1965 und das *Missale Romanum* von 1962, in: Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2013, 103-142.

Filthaut, Theodor, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.

Fischer, Balthasar, Das „deutsche Hochamt“, in: LJ 3 (1953) 41–53.

Fittkau, Gerhard, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Casels. (Dissertation Breslau 1944), Bonn 1953.

Fox, Helmut, Die Theologie Max Thurians. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog (Trierer Theologische Studien 27), Trier 1971.

Franciscans of the Immaculate (Hg.), The triple way by St. Bonaventure of Bagnoregio, New Bedford MA 2012.

Fries, Heinrich, Einführung, in: Gottlieb Söhngen, Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München/Salzburg 1967, 9-15.

Gerken, Alexander, Theologie der Eucharistie, München 1973.

Gerhards, Albert, Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes in: ders., Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (Praktische Theologie heute 120), 30-40.

Gerl-Falkovitz, Hanna Barbara, Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk, ^{4}1995.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, „Unvergeßlicher Sommer 1922“. Guardinis erste Bonner Vorlesungen im Spiegel einer Mitschrift, in: Dieselbe (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbe-

kannte Materialien zu Romano Guardini (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion an der Hochschule Heiligenkreuz 1), Heiligenkreuz 2013, 11-29.

Gilles, Beate, Durch das Auge der Kamera (Ästhetik – Theologie – Liturgik 16 = Dissertation Bonn 2000), Münster 2000.

Gozier, André, Odo Casel Künder des Christusmysteriums, Regensburg, 1986.

Graf, Josef, Gottlieb Söhngens (1892–1971) Suche nach der 'Einheit in der Theologie'. Ein Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens (Regensburger Studien zur Theologie 39 = Dissertation Rom Päpstliche Universität Gregoriana 1990), Frankfurt am Main 1991.

Grane, Leif, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation [Berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier], Göttingen 1996.

Graulich, Markus, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts.Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (KstKR 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 2006.

Grillo, Andrea, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente, Göttingen 2006.

Habsburg-Lothringen, Eduard, Das Ende des Neuthomismus: die 68er, das Konzil und die Dominikaner (Quaestiones Thomisticae 1 = Dissertation Fribourg), Bonn 2007.

Hangler, Rainer, Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger Studien 9), Regensburg 2016.

Haspelmath-Finatti, Dorothea, Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst, Göttingen u.a. 2014.

Hastetter, Michaela Christine / Hoping, Helmut (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), Regensburg 2012.

Hastetter, Michaela Christine, Die Dynamik der Theologie Joseph Ratzingers, Quellen und Konsequenzen, in: in MIPB 6/2013, 90-98.

Haudel, Matthias, Ökumenische Eschatologie in ekklesiologischer Perspektive, in: Giancarlo Collet / Dorothea Sattler (Hg.), In Konflikten leben. Mit Zorn und Zärtlichkeit an der Seite der Armen. Ein Beitrag zur ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (Theologie und Praxis 37), Berlin/Münster 2012, 185-206.

Hauke, Manfred, Die Grundgestalt der Eucharistiefeier nach Joseph Ratzinger, in FkTh 2/2012, 86-89.

Hauke, Manfred, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das 'Wesen' des eucharistischen Opfers, in: FKTh 1/2014, 6-29.

Hauke, Manfred, Papst Benedikt XVI. und die Liturgie / Manfred Hauke (Hg.). [Übers. aus dem Engl. durch Emilia Görg und Peter H. Görg], Regensburg 2014.

Haunerland, Winfried, Mysterium Paschale, in: George Augustin, Kurt Kardinal Koch (Hg.), Liturgie als Mitte christlichen Lebens, (Theologie im Dialog Band 7), Freiburg/Basel/Wien, 2012, 189-209.

Haunerland, Winfried, München und die Liturgiereform. Eine Lokalgeschichtliche Perspektive auf das Zweite Vatikanische Konzil, in: Andreas R. Batlogg SJ / Clemens Brodkorb / Peter Pfister (Hg.), Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) im Spiegel Münchener Kirchenarchive. Begleitband zur Ausstellung des Erzbischöflichen Archivs München, des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten und des Karl-Rahner-Archivs München anlässlich des 50. Jahrestags der Konzilseröffnung (Schriften des Erzbistums München und Freising 16), Regensburg 2012, 201-214.

Häussling Angelus, Art. Casel, *Odo*, in: LThK^{3} 2 (1994), 966f.

Heibl, Franz-Xaver, Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini und Papst Benedikt XVI., in: MIPB 1 (2008), 59-88.

Heibl, Franz-Xaver, Synopse [Buch 1959/Manuskript 1955], in JRGS 2, 894-900.

Heim, Maximilian Heinrich, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger, (Bamberger Theologische Studien 22), ^{2}2005.

Heim, Maximilian / Pech, Justinus C. (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013

Heim O.Cist., Maximilian Heinrich, Identität des geweihten Priesters. Zeuge der Auferstehung und Diener der Freude, in: George Augustin / Markus Schulze (Hg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Festschrift für Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag. Erster Teilband, Freiburg/Basel/Wien 2015, 203-222.

Heinz, Andreas, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trierer Theologische Studien 34). Trier 1978.

Heinz, Andreas, Die Oratio fidelium im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II, in: LJ 30 (1980), 7-25.

Heinz, Andreas, «Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts» (Römische Quartalschrift 79 / 1984), 37-92.

Heinz, Andreas, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. (1939-1958) für die gottesdienstlliche Erneuerung, in: Liturgisches Jahrbuch 49 (1999) 3-38.

Hoffmann SS.CC.,P. Norbert, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendender Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M. J. Scheeben (Analecta Gregoriana series B, n. 51), Rom 1967.

Hofmann, Peter, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009.

Hoping, Helmut, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“, 35 (2006), 558-572.

Hoping, Helmut, Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien 1), Regensburg 2009, 12-25.

Helmut Hoping, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Basel/Wien 2012, 143-164.

Hoping, Helmut, Kreuz und Altar. Die Gegenwart des Opfers Christi in der Eucharistie, Dominus-Verlag Augsburg ^{2}2012.

Hoping, Helmut, Das Geheimnis des Sohnes, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), Regensburg 2012, 62-73.

Hoping, Helmut, Joseph Ratzingers Beiträge zur Christologie, in: JRGS 6/1, 25-28.

Hoping, Helmut, The *Ordo Missae* of 1965. The Latin-German Altar missal and Liturgical Renewal, in: J. E. Rutherford / J. O'Brien (Hg.), Benedict XVI. and the Roman Missal (Fota Liturgical Series 4), Dublin/New York 2013, 292-309.

Hoping, Helmut, Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013, 109-12.

Hoping, Helmut, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg/Basel/Wien ^{2}2015.

Horn, Stephan Otto, Zum existentiellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI., in MIPB 2/2009, 59-65.

Hülsbusch, Werner, »Christus-Gottes Weisheit« nach Bonaventura, in: Walter Baier u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag Bd. 1, St. Ottilien 1987, 739-751.

Innerhofer, Josef / Gruber, Karl, Mein geliebtes Südtirol. Papst Benedikt XVI., Bozen 2008.

Jankowiak, Grzegorz, Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts (Bamberger theologische Studien 28 = Bamberg, Univ., Diss., 2004), Frankfurt/Berlin/Bern/ Bruxelles/New York/Oxford 2005.

Janssen, Paul, Art. Gestalt in LThK^{3} 4, 601.

Jungmann, Joseph Andreas, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe 2 Bände, Wien/Freiburg/Basel ^{5}1962.

Jungmann, Josef Andreas, Der neue Altar, in: Der Seelsorger, 37. Jahrgang, Innsbruck 1967, 374-381.

Kaes, Dorothee, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (Dissertation Philos.-Theologische Hochschule Vallendar 1996/97), St. Ottilien 1997.

Kaczynski, Reiner, Art. Joseph Maria Pascher in [3]LThK 7, 1412f.

Kamphaus, Franz, Zur Papstwahl, in: Lebendige Seelsorge 56. Jahrgang 3/2005, 169-170.

Kaschewsky, Rudolf (Hg.), Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Paul Hacker zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum (Editiones Una Voce e.V.), Heimbach (Eifel) 2012.

Kasper, Walter, Christliche Brüderlichkeit, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien 4), 55-66.

Keppeler, Cornelius, Thematische Hinführung, in: ders. / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-TheologischenHochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 9-12.

Klausnitzer, Wolfgang, Art. Söhngen, Clemens Gottlieb, in: BBKL XXI (2003) 1446-1454.

Kleinknecht, Karl Theodor, Der leidende Gerechtfertigte: die alttestamentlich-jüdische Tradition vom „leidenden Gerechten“ und ihre Rezeption bei Paulus, Tübingen [2]1988.

Klug, Florian, Michael Schmaus, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 141-160.

Knoll, Alfons, Glaube und Kultur bei Romano Guardini (Tübingen Universität Dissertation 1993), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.

Koch, Günter, Art. Betz, *Johannes*, in: LThK[3] 2 (1994), 343-344.

Koch, Kurt, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StZ 214 (1996) 75-89.

Koch, Kurt, Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens, Freiburg 2005.

Koch, Kurt, Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI., in: ders., Das Geheimnis des Senfkorns (Ratzinger-Studien 3), Regensburg 2010, 14-44.

Koch, Kurt, Die Liturgie der Kirche, in: George Augustin / Kurt Kardinal Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), Freiburg/Basel/Wien 2012, 27-62.

Koch, Kurt, Die Offenbarung der Liebe Gottes und das Leben der Liebe in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, in: Michaele Christine Hastetter, Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 5), Regensburg 2012, 21-51.

Koch, Kurt, Geleitwort, in: Manfred Hauke (Hg.), Papst Benedikt XVI. und die Liturgie [Übersetzung aus dem Englischen durch Emilia Görg und Peter H. Görg], Regensburg 2014, 7-11.

Köhler, Steffen, Joseph Ratzinger. Papst Benedikt XVI. Die neue Tradition, Dettelbach 2006.

Köhler, Steffen, Ratzingers Förster-Nietzsche. Halbzeit bei der Edition von Joseph Ratzingers „Gesammelten Schriften“, in: Theologisches Jg. 43 (2013) Nr. 3/4 , 123-130.

Krawczyk, Boleslaw J., Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch (Pius Parsch Studien 6), Würzburg 2007.

Krätzl, Helmut, Das Konzil – ein Sprung vorwärts. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz, Innsbruck/ Wien 2012.

Kühn, Ulrich, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie Gegenwart, in TRE 1 (1977), 145-212.

Küng, Hans, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007, 167.

Läpple, Alfred, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006.

Pontifikalhandlungen und außerordentliche Funktionen von Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger 1977–1982, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising, Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen

(Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, Regensburg 2006, 204-235.

Interview mit Prälat Dr. Alfred Läpple, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 115-127.

Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger am 9. März 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising, Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 98-114.

Interview mit Msgr. Dr. Hermann Theißing am 22. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 128-140.

Interview mit Pfarrer Elmar Gruber am 23. Februar 2006, in: Peter Pfister (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 10), Regensburg 2006, 141-150.

Programm des 37. Eucharistischen Weltkongresses, in: Peter Pfister (Hg.), Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010, 133-138.

Lehmann, Karl, Vorwort, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz. Band 1 (1965-1968), Köln 1998, V.

Leven, Benjamin, Ein alter Konflikt. Die Änderung im Ritus der Kindertaufe und ihre Hintergründe, in: Gottesdienst 18 (2013) 150 u. 152.

Lies, Lothar, Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung, in: ders. (Hg.), Praesentia Christi. Festschrift Johannes Betz zum 70. Geburtstag, dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern. Düsseldorf, Patmos, 79-100.

Lies, Lothar, Mysterium fidei. Annäherungen an das Geheimnis der Eucharistie, Würzburg 2005.

Maaßen, Thorsten, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche–Konfession–Religion 56), Göttingen 2011.

Madey, Johannes, Art. Rademacher, Arnold, in: BBKL XVI (1999) 1310-1311.

Marchetto, Agostino, Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia, Libreria Editrice Vaticana 2005.

Marini, Piero, Il primo periodo di attività del „Consilium“. Prospettive e difficultà, marzo–giugno 1964, in: EL 107 (1993) 401–439.

Marini, Piero, A challenging reform. Realizing the Vision of the Liturgical Renewal 1963-1975, hg. von Mark R. Francis C.S.V., John R. Page, Keith F. Pecklers S.J., Minnesota 2007.

Marschler, Thomas, Der Nachfolger Petri zwischen den Fronten. Die Ruhr-Universität Bochum veranstaltet ein Symposium zum Thema „Paul VI. und Deutschland“, in: Die Tagespost Nr. 129/130 vom 30.10.2003, 15.

Marschler, Thomas, Wahrheit als Heilsbegegnung. Am 8. Dezember jährt sich zum zehnten Mal der Todestag des Dogmatikers Michael Schmaus, in: Die Tagespost Nr.145 vom 06.12.2003, 6.

Marschler, Thomas, Kleine Theologie der Anbetung, in: FkTH 1/2012, 1-32.

Marschler, Thomas, Für viele. Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes, Bonn 2013.

Martimort, Aimé-Georges, Die Doppelbewegung der Liturgie: Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen, in: ders. (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft. Bd. 1. Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier, Deutsche Übersetzung herausgegeben vom Liturgischen Institut, Trier, Freiburg/Basel/Wien 1963, 201-213.

Martinez Camino SJ, Juan Antonio, Joseph Ratzinger im Gespräch mit der evangelischen Theologie. Die Kirche als locus theologicus, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013, 149-164.

Matura OFM, P. M. Cantius, Liturgie Werk des Heiles. Die Konstitution über die Liturgie und die Mysterientheologie, in: Theodor Bogler OSB (Hg.), Österliches Mysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgie-Konstitution (Liturgie und Mönchtum 36), 7-11.

Mausbach, Joseph, Die Ethik des hl. Augustinus. Bd. 1. Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. Freiburg i.Br. u.a.1909 (Nachdruck Hamburg 2010).

Mayer OSA, Cornelius, Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (* 1927), in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 2 Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg 2009, 309-320.

Menke, Karl-Heinz Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Sammlung Horizonte NF 29), Einsiedeln/Freiburg ^{2}1997.

Menke, Karl-Heinz Menke, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 415), Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.

Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

Menke, Karl-Heinz, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg ^{2}2012.

Menke, Karl-Heinz, Die Sakramentalität der Eucharistie, in: IKZ 42/2013, 249-269.

Meyer, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989.

Michels OSB, Thomas, Vorwort, in: ders., Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 7-8.

Michels OSB, Thomas, Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie in: ders., Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 97-108.

Mittmann-Richert, Ulrike, Der Sühnetod des Gottesknechts im Lukasevangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 220), Tübingen 2008.

Mittl, Florian, Romano Guardini, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Instituts für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 121-140.

Moga, Ioan, Neuer Wein aus alten Schläuchen? Die Aktualität der Vätertheologie aus der Sicht Joseph Ratzingers – Ein orthodoxer Standpunkt, in: Michaela Christine Hastetter / Helmut Hoping (Hg.), Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., (Ratzinger-Studien 5), 149-160.

Müller, Gerhard Ludwig, Geleitwort des Herausgebers, in: JRGS 11, 9-12.

Nachtwei, Gerhard, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (Erfurter theologische Studien 54), Leipzig 1986.

Nachtwei, Gerhard, Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien 8), Regensburg 2015.

Nebel, Johannes, „Vi ordinationis“ – eine vernachlässigte Dimension liturgischer Theologie. Zum eucharistischen Identitätskern des Weihepriestertums, in: FkTh 21 (2005) 254-286.

Nebel, Johannes, Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters, Bregenz 2006.

Nebel, Johannes, Von der actio zur celebratio. Ein neues Paradigma nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stefan Heid (Hg.), Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II, Berlin 2014, 53-90.

Nocke, Franz-Josef, Spezielle Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik. Band 2, Düsseldorf 1992, 188-210.

Nussbaum, Karin, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchner Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf den Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: MThZ 55 (2004), 132-150.

Oster, Stefan, „... anwesend auf personale Weise“. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation, in: Rudolf Voderholzer (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien 1), Regensburg 2009, 205-232.

Oster, Stefan, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie - eine ontologische Gesamtschau, Freiburg/Basel/Wien 2010.

Oettinger, Friedemann, Gottesbild und Gottesdienst. Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi (Arbeiten zur Pastoraltheologie 17), Göttingen 1979.

Ottaviani, Alfredo / Bacci, Antonio, Kurze kritische Untersuchung des neuen „Ordo Missae“ (1969), Stuttgart 2009.

Overath, Johannes, Die liturgisch-musikalischen Neuerungen des II. Vatikanischen Konzils, in: Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik II, Kassel/Basel/Tours/London 1976, 370-380.

Overath, Johannes, Bestimmungen der Konzilskonstitution, in: Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik II, Kassel/Basel/Tours/London 1976, 381-394.

Pellegrino, Michele, «Sursum cor» nelle opere di sant'Agostino, in: RÉAug 50, 147-174.

Perler, Dominik, Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt am Main 2004.

Pieper, Josef, Muße und Kult (1948), in: Berthold Wald (Hg.), Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften (Josef Pieper Werke in 8 Bänden, 6), Hamburg 1999, 1-44.

Pieper, Josef, Zustimmung zur Welt, in: Berthold Wald (Hg.), Josef Pieper, Kulturphilosophische Schriften (Josef Pieper Werke in 8 Bänden, 6), Hamburg 1999, 217-285.

Pieper, Josef, Zur Fernseh-Übertragung der Heiligen Messe (1953), in: Berthold Wald (Hg.), Josef Pieper, Religionsphilosophische Schriften (Josef Pieper Werke in 8 Bänden, 7), 487-490.

Probst, Ferdinand, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870.

Pock, Johann, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 26, Wien/Münster 2006.

Pohle, Rudolf / Gierens, Michael / Gummersbach, Josef, Lehrbuch der Dogmatik 3 Bände, Paderborn 1960.

Pranawa Dhatu Martasudjita, Emanuel, Die Gegenwart des Mysteriums Christi. Zum Sakramentenverständnis bei Gottlieb Söhngen, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u.a. 1996.

Quoëx, Franck M., Les actes exterieurs du culte dans l'histoire du salut selon Saint Thomas D'Aquin (Dissertation Roma Angelicum 2001), Roma 2001.

Rahner, Karl, Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg i.Br., Herder, 1951.

Rahner, Karl, Diskussionsbeiträge, in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, passim.

Ratzinger, Georg, Mein Bruder der Papst (aufgezeichnet von Michael Hesemann), München 2011.

Reiter, Johannes , Art. Probst Ferdinand, in in: BBKL VII (1994) 965f.

Reyes, Ricardo, L'unità nel pensiero liturgico di Joseph Ratzinger, (Bibliotheca ‚Ephemerides Liturgicae' ‚Subsidia') 158, Roma 2011.

Rossi, Margherita Maria / Rossi, Teodora, L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro. Con un saggio di Teresa Francesca Rossi, Roma 2013.

Roth, Markus, Joseph Maria Pascher (1893–1979). Liturgiewissenschaftler in Zeiten des Umbruchs (MThSt I/39), Sankt Ottilien 2011.

Schärtl, Thomas, Art. Gestalt, in: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer (Hgg.), Freiburg/Basel/Wien 2003, 170.

Schaber, Johannes, Max Scheler in Beuron und Maria Laach, in: Erbe und Auftrag 77 (2001), 42-60.

Scheffczyk, Leo, Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens, München 1973.

Scheffczyk, Leo, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ^{2}1978 [Neuauflage Paderborn 2008].

Scheffczyk, Leo Kardinal, Erfahrung der Theologie in der Zeit, in: Theologisches 34/1 (2004), 2-16.

Schilson, Arno, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982.

Schilson, Arno, Art. Gegenwart Christi, in: LThK^{3} 4 (1995), 352-353.

Schillebeeckx, Edward, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), aus dem Niederländischen von Hugo Zulauf, Düsseldorf 1967.

Schillebeeckx, Edward, Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification, in R. Kevin Seasoltz (Hg.), Living bread, saving cup, Collegeville Minnesota 1982, 175-189.

Schilling, Alfred, Motivmessen.Thematische Messformulare für jeden Tag 2 Bände, Essen 1970.

Schischkoff, Georgi (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, Stuttgart ^{21}1982.

Schlette, Heinz Robert, Art. Guardini, Romano, in: TRE 14 (1985), 294-297.

Schlosser, Marianne, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in JRGS 2, 29-37.

Schlögl, Manuel, Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966), Münster 2012.

Schlögl, Manuel, Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., 1), Regensburg 2014.

Schlögl, Manuel, Gottlieb Söhngen, in: Cornelius Keppler / Justinus C. Pech (Hg.), Einflussreich, aber vergessen? Theologische Denker aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schriftenreihe des Institus für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz 5), Heiligenkreuz 2016, 107-119.

Schmidt, Eckart, „... das Wort Gottes immer mehr zu lieben“: Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche (Stuttgarter Bibelstudien 233), Stuttgart 2015.

Schmiedl, Joachim, Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014.

Schmitt, Siegfried, Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution,Trier 1992.

Schmitz, Josef, Der Gestus der Konzelebranten bei den Herrenworten. Wie verbindlich sind erläuternde Fußnoten in liturgischen Büchern?, in: LJ 44 (1994), 62-63.

Schmitz, Rudolf Michael, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (Münchener theologische Studien 2 / 46 = Dissertation Rom 1988), St. Ottilien 1991.

Schneemelcher, Wilhelm, Rez. zu: Johannes Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg 1955, in: ThLz 82 (1957), 408-416.

Schneider, Michael, Zur theologischen Grundlegung des christlichen Gottesdienstes nach Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. (Edition Cardo CLII), Köln 2009.

Schrott, Simon A., Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

Schumacher, Joseph, Die Liturgie als "locus theologicus", in: FkTh18/ 2002, 161-185.

Schumacher, Josef, Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Offenbarung und Glaube, in: Franz Breid (Hg.), "Wer euch hört, der hört mich": zum Verhältnis von Offenbarung, Tradition, Heiliger Schrift und Lehramt; Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 2011" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M./Kisslegg/Immenried 2011, 10-55.

Seewald, Peter, Benedikt XVI., Ein Portrait aus der Nähe, Berlin 2005.

Sellner, Hans Jörg, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 151), Berlin 2007.

Skala, Dieter, Art. Koch, Wilhelm, in: BBKL IV (1992) 223f.

Slenczka, Notger, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66; Universität Göttingen Dissertation 1990), Göttingen 1993.

Sohm, Rudolph, Kirchenrecht. Band I. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, Neudruck [2]1970.

Sottopietra, Paolo G., Wissen aus der Taufe. Die Aporien neuzeitlicher Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003.

Stafin, Roman, Eucharistie als Quelle der Gnade bei Pius Parsch. Ein neues Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 2, Würzburg 2004.

Steck, Wolfgang, Der Beginn der Liturgiereform in der Erzdiözese München und Freising. Eine chronologische Spurensuche, in: Andreas R. Batlogg SJ / Clemens Brodkorb / Peter Pfister (Hg.), Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) im Spiegel Münchener Kirchenarchive. Begleitband zur Ausstellung des Erzbischöflichen Archivs München, des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten und des Karl-Rahner-Archivs München anlässlich des 50. Jahrestags der Konzilseröffnung (Schriften des Erzbistums München und Freising 16), Regensburg 2012, 215-232.

Steinschulte, Gabriel, Die Ward-Bewegung. Studien zur Realisierung der Kirchenmusikreform Papst Pius X. in der 1. Hälfte des 20. Jh. (Kölner Beiträge zur Musikforschung 100 = Dissertation Köln 1979), Regensburg 1979.

Stuhlmacher, Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen [3]2005.

Stuhlmacher, Peter, Jesu Opfergang, in: Peter Kuhn (Hg.), Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher, 63-85.

Stübinger, Thomas, Theologie aufs Ganze. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien NF 71), Regensburg 2014.

Tagle, Luis Antonio G., Die „Schwarze Woche“ des Konzils (14.–21. November 1964), in: Giuseppe Alberigo / Günther Wassilowsky (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965) IV, Ostfildern Leuven 2006, 486-521.

Thalhofer, Valentin, Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt, Regensburg 1870.

Ten Hompel, Max, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen, Freiburg im Breisgau u.a. 1920.

Teifke, Wilko, Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 135), Göttingen 2012.

Theißen, Gerd / Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{4}2011.

Thils, Gustav, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie? in: Thomas Michels, Geschichtlichkeit der Theologie (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 9), Salzburg/München 1970, 115-129.

Tita, Hubert, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studien zu den Gelübden im Alten Testament (Fribourg Univ. Diss. 2000, Orbis Biblicus et Orientalis 181), Freiburg i.d. Schweiz/Göttingen 2001.

Trippen, Norbert, Josef Kardinal Frings (1887–1978) Band II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005.

Tück, Jan-Heiner, Gabe der Gegenwart, Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg/Basel/Wien 2009.

Twomey, Vincent, Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait, Augsburg 2006.

Valente, Gianni, Student, Professor, Papst. Joseph Ratzinger an der Universität, Augsburg 2009.

Verweyen, Hansjürgen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.

Verweyen, Hansjürgen, Fragen aus der Kirche an die Kirche (Freiburger Texte 59), Freiburg 2011.

Verweyen, Hansjürgen, Zur Wende im Liturgieverständnis Joseph Ratzingers, in: ThPQ 160 (2012), 401-410.

Verweyen, Hansjürgen, Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerkes, in: MIPB 7/2014, 48-60.

Voderholzer, Rudolf, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte Neue Folge 31), Einsiedeln/Freiburg 1998.

Voderholzer, Rudolf, Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (RaSt 1), Regensburg 2009.

Voderholzer, Rudolf, Offenbarung und Geschichte. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite, in: Marianne Schlosser / Franz-Xaver Heibl (Hg.), Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 50-73.

Voderholzer, Rudolf, Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von 'Dei Verbum' im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers, in: Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 82-102.

Voderholzer, Rudolf, Der Grundduktus innerhalb der Fundamentaltheologie von Joseph Ratzinger, in: Maximilian Heim / Justinus C. Pech (Hg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien 6), Regensburg 2013, 40-57.

Volk, Hermann, Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio de Sacra Liturgia, Mainz ^{2}1965.

Waldstein, Wolfgang, Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation, Verlag Stiftung »Lumen gentium«, Schaan 1977.

Wagner, Harald, Art. Grosche, Robert, in: LThK^{3} 4 (1995), 1063.

Weiler, Thomas, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997.

Weimann, Ralph, Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität, Paderborn 2012.

Wicki S.J., Josef, Rez. Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, in: Gregorianum 67 (1986), 583-585.

Wiedenhofer, Siegfried, Schwerpunkte der Theologie von Joseph Ratzinger, in: MIPB 2/2009, 66-70.

Wiedenhofer, Siegfried, Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger, in: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger – Studien 4), Regensburg 2011, 118-152.

Wiefel-Jenner, Katharina, Rudolf Ottos Liturgik (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 31), Göttingen 1997.

Wilckens, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1, Geschichte der Urchristlichen Theologie. Teilband 2, Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden, Neukirchen ^{4}2014.

Willwoll, A., Art. Gestalt, in W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg ^{14}1976, 143f.

Wohlgut, Karl, Erinnerungen an Prof. Joseph Ratzinger in der Ziegetsdorfer Pfarrei, in: MIPB 8 (2015), 112-118.

Wollbold, Andreas, Aus Proexistenz leben. In memoriam Heinz Schürmann (1913-1999), in: Geist und Leben 73 (2000), 225-232.

Zemanek, Josef, Die Deuteworte des Abendmahls im Kontext des Alten Testaments, Heiligenkreuz 2013.

Zuber, Anton, Der Bruder des Papstes. Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen, Freiburg/Basel/Wien 2007.

5.3.2 Internetpublikationen

Ahn, Jae-Lyong, Altar und Liturgieraum im römisch-katholischen Kirchenbau. Eine bauhistorische Betrachtung unter besonderer Berücksichtigung der Veränderung des Standorts des Altars nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Von der Fakultät für Architektur der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Ingenieurwissenschaften genehmigte Dissertation, 19. Veröffentlicht unter: http://sylvester.bth.rwth-aachen.de/dissertationen/2004/130/04_130.pdf (aufgerufen am 14. Mai 2013).

Sabine Koch, Zur Geschichte der psychologischen Ästhetik. Broschüre zum Forschungsschwerpunkt Psychologische Ästhetik und kognitive Ergonomie des Instituts für Psychologische Grundlagenforschung, Fakultät für Psychologie, Universität Wien, 25-43, zitiert nach: http://aesthetics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/ag_psy_pake/Artikel/Koch_Sabine_-_Zur_Geschichte_der_Psychologischen_Ästhetik.pdf. (abgerufen am 01. Mai 2016).

Interview mit Weihbischof Helmut Krätzl von Dietmar Neuwirth, Die Presse, Wien, Ausgabe vom 06.10.2012, in: http://diepresse.com/home/panorama/religion/1298096/Als-Ratzinger-fur-Kraetzl-ministrierte (abgerufen am 9. Dezember 2015).

Kritzinger, Peter, Bischöfliche Repräsentation: Ursprung und Entwicklung bis zum Niedergang des Weströmischen Reiches. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Jena, Jena 2009, 8^{12}, zitiert nach: http://www.db-thueringen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-19669/Kritzinger/Dissertation.pdf (abgerufen am 11.02.2015).

Interview mit Prof. Alfred Läpple von Gianni Valente und Pierluca Azzaro in 30 Giorni 01/02, 2006, zitiert nach: http://www.30giorni.it/articoli_id_10217_l5.htm (zuletzt aufgerufen am 30. Oktober 2015).

Kasper, Walter, Vortrag auf dem Theologischen Symposium vor dem 48. Internationalen Eucharistischen Kongreß in Guadalajara 2004: http://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/documents/rc_committ_euchar_doc_20041007_symposium-kasper_ge.html (aufgerufen am 03. Dezember 2013).

Bibliographie Karl Rahner der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau (Stand 20. Dezember 2012) unter: http://www.ub.unifreiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersc.pdf (aufgerufen am 15. Mai 2013).

5.4 Sonstige unveröffentlichte Quellen

Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch den Autor dieser Arbeit am 22. März 2010 in Traunstein.

Prof. Dr. Wolfgang Waldstein, Brief an Verfasser vom 30. Oktober 2014.

Pfr. i. R. Dr. Martin Trimpe, Email an den Verfasser vom 7. November 2015.

Prof. Dr. Peter Beyerhaus, Email an den Verfasser vom 5. Januar 2016.

Protokoll Gespräch mit S. E. Bischof Dr. Philip Boyce OCD am 21. Juli 2014 (s. Anhang 2).

6 Anhang

6.1.1 Protokoll des Gesprächs mit Prof. Dr. Rupert Berger am Montag, dem 22.03.2010 in Traunstein (10.30 Uhr bis 12.30 Uhr)[3973]

Zum Fragenkomplex „Joseph Ratzinger und die liturgische Bewegung“.

Sie erwähnen in Ihren Veröffentlichungen, daß Joseph Ratzinger zunächst nicht so angetan von der durch Joseph Pascher vermittelten Sicht und der Liturgischen Bewegung gewesen sei. Andererseits spricht Joseph Ratzinger von der Liturgie, die ihn schon als Kind in der Traunsteiner Pfarrkirche beeindruckt habe.

Antwort:

Ratzinger ist in einer ganz anderen Frömmigkeitshaltung aufgewachsen, jene, bei der man mit der Familie kniend den Rosenkranz betete, bei der der Vater mit Weihwasser dem Kind ein Kreuzlein auf die Stirn machte. Die Liturgie ist da zunächst einmal ein Komplex, der vor einem steht, der aber nicht so berührt.

Die Situation damals: Hier in Traunstein war an Sonntagen eine Messe um 7 Uhr nach den Klosterneuburger Texten. Um 8.30 Uhr war die Predigt und um 9 Uhr das Hochamt. Das Hochamt war sicher eine Erscheinungsform, die ihn faszinierte, die das Herz berührt.

Aber diese Frömmigkeit, wie sie damals war, erschloß noch nicht das Wesen der Liturgie. Das Neue von Pascher war nun auf weite Strecken eine Hinführung zu den Texten.

In Freising wurde das Hochamt um 9 Uhr gefeiert; wir waren im Chorrock in Chorassistenz mit feierlichem Einzug. Aber um 7 Uhr gab es eine eigene Kommunionmesse.

Die Liturgie war bei dieser Sicht eine Frömmigkeitsübung unter vielen. Man hatte nicht das Gefühl, daß sie das Zentrum sei.

Pascher nun hat im Georgianum meist dreimal die Woche anstelle der abendlichen „*puncta*“ beispielsweise eine Oration „zerlegt“ und verständlich gemacht oder z.B. die Apostelpräfation. Die Texte waren dabei der Aufhänger der Vorträge.

[3973] Die Fragen wurden vom Verfasser dieser Arbeit Prof. Berger bei einem längeren Gespräch vorgelegt. Die durchgesehene schriftliche Fassung hat er am 4. März 2010 gutgeheißen. Das Gespräch enthält auch methodologische Fragen zur Dissertation, die damals am Anfang stand.

Man bekam bei Pascher das Gefühl, daß der ganze Tag um die Eucharistie zentriert sei. Diese ½ Stunde am Morgen war das Zentrum und das Mittagessen gewissermaßen eine Konsequenz daraus. Die Anwesenheit zur Messe wurde kontrolliert. Auch das Mittagessen war Pflicht. Wenn man da nicht anwesend sein konnte, mußte man zu ihm hin. Ich mußte einmal eine Dispens ersuchen, um am Arabischunterricht teilnehmen zu können. Er gewährte sie, weil er selbst mal Arabisch gelernt hatte.

Das Mittagessen war als Konsequenz aus der Liturgie (brüderliche Gemeinschaft) ganz liturgisch gestaltet, nicht nur das *„Oculi omnium“*, sondern er selbst hielt die Schriftlesung, von der Genesis angefangen. Anschließend – nach der Hl. Schrift – wurden moderne Autoren gelesen, damals sehr gewagte, wie J. Bernhard, Der Kaplan, Gertrud von Le Fort, Elisabeth Langgässer, Das unauslöschliche Siegel, Graham Greene, Die Kraft und die Herrlichkeit.

(Im Georgianum waren noch Franz Mußner [Passau], der spätere Bischof Hofmann und Eger [Redemptorist].)

Zwischenfrage:

Wie sah die gefeierte Liturgie aus?

Antwort:

Um 6.30 Uhr beteten wir die Prim auf Deutsch (gesprochen) aus einem vervielfältigtem Heft nach dem Psalter in der Übersetzung von Guardini. Abends wurde die Komplet ebenso gesprochen gebetet.

An Sonntagen wurden Laudes und Vesper aus dem Liber Usualis gesungen.

In Freising gab es Chorassistenz.

Der Dom in München war damals noch beschädigt; alles spielte sich hier im Georgianum ab.

In Fürstenried war die Bibliothek des Georgianums aufgestellt. In der Mitte vor den Regalen standen 3 Altartische, an denen um 6.30Uhr und 7Uhr von den Professoren zelebriert wurde. Gottlieb Söhngen zelebrierte um 7 Uhr.

Frage:

Sie erwähnen, daß in Fürstenried der Umstand sie alle stark geprägt habe, daß Professoren im Haus wohnten. Können Sie einige Details geben?

Antwort:

Söhngen hat im Haus gewohnt, auch der Kirchengeschichtler Seppelt.

Nicht im Haus war der Alttestamentler Friedrich Stummer. Mit Joseph Ratzinger zusammen war ich bei ihm im Seminar. Er hat im 1. Semester die Genesis gelesen und zweistündig die Theologie des AT.

Ein paar Tage in der Woche war der Neustestamentler Friedrich Wilhelm Maier da. Er war für uns der Superlativ an Theologie. Er gab im Wintersemester drei große Vorlesungen, darunter „Leben und Lehre Jesu“, „Theologie des NT“. Im Sommersemester gab es Einzelexegesen, etwa zu Markus und zum Römerbrief.

Frage:

Bei Ratzinger stößt man immer wieder auf die kulttheologische Kontinuität des NT zum AT. Wovon ist er hier beeinflußt?

Antwort:

Dies kommt von Söhngen und ein bißchen von Schmaus; von Pascher indirekt auch, vor allem in „Eucharistia“. Aber so ausgeprägt war es damals noch nicht – wie später bei Ratzinger. Es wurde hier grundgelegt.

In der Luft war die Vorstellung von der Liturgie als *umbra* und *imago liturgiae caelestis*. Pascher präzisierte bei mir einmal: Im AT war es *umbra* und die Liturgie der Kirche ist *imago.*

Frage:

Was können Sie im Bezug auf das Reglement sagen? War dies im Georgianum weniger streng als in Freising?

Antwort:

Ja und nein. Im Prinzip war das Georgianum leichter. Aber: Die Anwesenheit zur Messe wurde kontrolliert, in Freising nicht. Um den Rest hat sich niemand gekümmert. Es war

zweimal im Monat erlaubt, entweder in die Oper oder ins Theater zu gehen; alle zwei Wochen durften wir nach Hause, auch wegen der Wäsche. Dies war in Freising unvorstellbar.

Hingegen legte Pascher Wert darauf, daß ab der Tonsur der Kollar getragen wurde; in Freising war dies kaum der Fall. Ich erinnere mich, als Kardinal Döpfner einmal nach seinem Amtsantritt Freising besuchte, hatte er sich gewundert, daß niemand Kollar trug.

Die *minores* wurden im 2. theologischen Jahr erteilt, also im 7. Semester. Für uns Münchner geschah dies [gemeint, die Erteilung der Tonsur, Anm. S.C.] an einem Freitag in der Hauskapelle von Erzbischof Faulhaber. Am Samstag war dann in der Seminarkapelle die Spendung der ersten beiden *minores*, am Sonntag folgten die letzten beiden. Subdiakonat und Diakonat wurden am Anfang des Alumnates erteilt, also im 11. Semester. Dies geschah in Freising an einem Samstag und Sonntag. Bei uns fiel dies auf Christkönig, den letzten Sonntag im Oktober. Meistens war es aber im Advent oder im März zu den Quatembern. Weil aber seit der Priesterweihe im Sommer immer ½ Jahr lang keine Diakone da waren, wurden immer 2 oder 3 vor-geweiht, damit man Diakone hatte, u.a. um die Kommunion zu spenden. In unserem Jahr gab es einen Ausnahmeversuch, indem alle früher geweiht wurden. Dies wurde dann in der Folge aber nicht fortgesetzt.

Frage:

Wie wurden Ihre Traunsteiner Primizen gefeiert?

Antwort:

Am 29. Juni 1951 wurden wir zum Priester geweiht; dies war ein Freitag. Am selben Tag kamen wir alle drei abends in Traunstein an, und es gab einen Empfang. Joseph hielt dabei in der Pfarrkirche eine Ansprache über die Eucharistie. Diese ist aber nicht dokumentiert. Am Sonntag, dem 1. Juli hatte ich meine Primiz und am Sonntag, dem 8. Juli feierten Joseph und Georg ihre.

Ich hatte zu meiner Primiz nur zwei Wünsche dem Pfarrer geäußert: Ich wollte die Hostien in meiner Messe konsekrieren, was damals ja nicht üblich war. Es gab in Traunstein ein großes Ziborium, in dem schätzungsweise 1000 Hostien waren. Aus diesem wurde immer ausgeteilt.

Der Pfarrer war einverstanden. Vermutlich war ich aber der Einzige, der diesen Umstand bemerkte, bzw. darum wußte.

Der zweite Wunsch: Ich wollte, daß die Gläubigen selbst die Antworten singen. Auch dies war früher nicht üblich; der Chor sang die Antworten. Bei der Primiz hat der Pfarrer ganz laut geantwortet, aber sonst von den Mitfeiernden kaum jemand.

Am 8. Juli hatte Joseph um 7 Uhr seine Primiz als Deutsches Amt und Georg um 9 Uhr.

Nachfrage:

Haben Sie an den Primizen der anderen jeweils teilgenommen?

Antwort:

Wir haben, wie es damals üblich war, bei den Anderen levitiert.

Georg war bei mir Diakon und Joseph Subdiakon.

Bei Joseph haben wir nicht levitiert, sondern im Chorgestühl teilgenommen.

Bei Georg war Joseph Diakon und ich Subdiakon.

Vor der Primizmesse war ein Kirchenzug üblich. Diesen gab es aber nicht vor der Primizmesse von Joseph. Nach seiner Messe gingen wir zum Haus der Ratzingers nach Hufschlag. Von dort gab es dann für beide den Kirchenzug vor der Primizmesse von Georg.

Bei mir wurde die Messe von Rheinberger in C gesungen. Bei Joseph war es die Christkönigsmesse von Haas und bei Georg eine der großen Messen von Joseph Haydn (wahrscheinlich die Nelson-Messe).

Frage:

In welcher Form wurde im Georgianum die Messe gefeiert? Gab es eine Hinführung zur gesungenen Liturgie?

Antwort:

Noch der Vorgänger von Pascher am Georgianum, Eduard Weigl, hat gesagt: „Das Amt ist eine Messe mit Hindernissen. Wir vermeiden Hindernisse und feiern die Stille Messe.“

Bei Pascher kam man mit den verschiedenen Formen der Meßfeier in Kontakt. Man feierte meist die Gemeinschaftsmesse, aber wenn z.B. ein Apostelfest war, dann auch ein Choralamt. Im Georgianum war der Gesang kompliziert, weil die Studenten aus verschiedenen Diözesen kamen. Meist haben wir das „Kirchenlied“ von Ludwig Wolker[3974] benutzt.

[3974] Zu Prälat Ludwig Wolker (1887–1955) siehe: Bernd Kettern, Art. Wolker, Ludwig, in: Band XIV (1998) 44-47.

Die Gemeinschaftsmesse ist bei uns über Wolker in die Pfarreien gekommen, die Bet-/Singmesse über Pius Parsch. Es gab ein Heft, das die Prim, Komplet und den Ordo Missae enthielt. Anfangs wurde bei der Gemeinschaftsmesse alles gesprochen, also z. B. das „Suscipe“ auf Deutsch: „Nimm an, heiliger Vater“, ein reines Priestergebet!

Was das Stufengebet betrifft, so war es in Freising ein Kampf, da anfangs alle laut geantwortet hatten. Eine kleine Gruppe, zu der ich gehörte, hat gesagt, daß dies falsch sei. Es ist das stille Vorbereitungsgebet des engeren Altardienstes. Ratzinger hat dies nicht interessiert. Gegen 1938 wurde zum ersten Mal diese Hochamtsregel[3975] formuliert: „Es wird bei der Gemeinschaftsmesse nur das laut gesprochen, was im Amt gesungen wird.“

Frage:

Ein kleiner Sprung in die aktuelle Situation und die Diskussion um die Eröffnungsriten.

Antwort:

Bei der Liturgiereform wollte die Kommission ursprünglich, daß man beim festlichen Einzug in der Mitte stehen bliebe, um das *Confiteor* gemeinsam zu sprechen; dann sollte man unter festlichem Gesang zum Altar ziehen. Die heutige Situation ist beeinflußt durch die Erfahrung Papst Paul VI. bei den Gottesdiensten in den römischen Pfarrkirchen, wo die sonst eher stummen Gläubigen zum Kreuzzeichen kräftig mit einfielen.

Das Kyrie wird in der heutigen Form zum Teil etwas mißdeutet, wenn es als Vergebungsbitte verstanden wird.

Zwischenfrage:

Störte Ratzinger etwas an der Liturgie, wie er sie vorfand?

Antwort:

Nein, nichts! Wir allen haben allerdings ein wenig über gewisse Pontifikalriten gelästert, wie etwa die *Oscula*, die im deutschen Bereich nicht üblich waren.

Pascher machte schon deutlich, daß manche Dinge falsch liefen. So betonte er, das Entscheidende sei die *nigrica*, nicht die *rubrica.*

Frage:

Wie stand Pascher zur *Musica sacra*?

[3975] Vgl. dazu: Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg/Basel/Wien [4]2008, 202f.

Antwort:

Er hat sie sehr geschätzt, wenn er auch persönlich musikalisch nicht sehr talentiert war. Bei der Vorlesung über das Stundengebet hat er die Abfolge der Struktur „Lesung, Antwortgesang, Gebet“ dadurch erklärt, daß er durch eine Schola den Teil aus der Komplet singen ließ: „*Tu autem in nobis es, Domine*; *In manus tuas, Domine*; (*Nunc dimittis*), *Oremus*“. Er war überzeugt, es gibt Dinge, die gehören gesungen. Seine Haltung war: „Was ich dogmatisch nicht behaupten kann, kann ich singen. – Die streng inhaltliche Seite spielt da nicht die Rolle.“ D. h. die *Musica sacra* schenkt Zugänge, die ansonsten fehlen würden. Psalmen, betonte er, seien gesungene Gedichte. „Sie können ruhig singen ‚Mädel ruck, ruck, ruck‘, aber wehe sie tun es“.

Es ging Pascher darum, Christus in der Liturgie persönlich zu begegnen.

Frage:

Sie erwähnen, daß Pascher Probleme mit der doppelten Stellung / Funktion des Priesters hatte.

Antwort:

Dies betraf vor allem das Hochgebet. Auf der einen Seite trägt der Priester Gott-Vater den Lobpreis vor und auf der anderen Seite ist er im Moment der Konsekration in der Rolle Christi, d.h. der Priester handelt immer *in persona Ecclesiae* und *in persona Christi*. Es gibt ein kleines Büchlein von ihm dazu, seine Rede zum Antritt des Rektorates. Die Meßfeier verstand er als eine dramatische Darstellung des Letzten Abendmahles. Die Konsekration nahm für ihn in diesem Drama die Stellung eines Kleindramas innerhalb dieses Großdramas ein. Pascher ist hier in Bezug auf die Spiel- Theorie eher von Guardini beeinflußt.

In bezug auf die Mahlgestalt ist ja nicht zu leugnen, daß die Eucharistie zunächst so tradiert wurde.

Pascher war dann betroffen, als man Gerüchte hörte, Mediator Dei habe verurteilt, die Messe als Opfer und Mahl zugleich zu bezeichnen. Wir hatten damals ja nicht direkt den Text. Es ging aber um die Haltung jener, die die Messe nicht feiern wollten, wenn niemand kommunizierte.

Frage:

Gab es Diskussionen in bezug auf die Meßopferlehre?

Antwort:

Ja. Die Diskussionen gab es. Man hat ja immer zu erklären versucht, wie sich liturgisch das Opfer ausdrücke, ob in den getrennten Gestalten oder der *Fractio.*

Pascher hat immer betont: „Opfern ist nicht Schlachtung!“

Zwischenfrage:

Hat Pascher dabei schon – wie Ratzinger später – auf Augustinus verwiesen?

Antwort:

Ich kann mich nicht erinnern, daß er dabei auf Augustinus verwiesen hätte.

Schmaus hat sich in diesem Zusammenhang kritisch zur Satiskationstheorie Anselms von Canterbury geäußert.

Bei vielen Dingen ist es nicht schlechthin so, daß man sagen könne, Ratzinger habe dies direkt übernommen. Es ist vielmehr aus der Formung heraus entstanden, die er erhalten hat. *In liturgicis* ist er von Pascher am meisten beeinflußt. Viele Kleinigkeiten bei Ratzinger (vgl. auch meine Darstellung); das kommt aus dem Erlebnis heraus, wie es damals war.

Frage:

Auf welche Autoren soll ich in bezug auf die liturgische Prägung Ratzingers eingehen?

Antwort:

Pascher, Söhngen und Maier. Aber Maier hat ihn nicht so stark formal in liturgicis geprägt, sondern in bezug auf die Predigten und sein Verhältnis zum NT. Überragend war die Prägung durch Pascher.

Guardini hat sicher auch einen Einfluß in bezug auf die Liturgie. Wir haben ihn in der Aula der Universität und bei seinen Predigten gehört.

Frage:

Kommen wir zu Gottlieb Söhngen. Er hat sich ja hauptsächlich, was Liturgie betrifft, mit der Mysterientheologie von Odo Casel auseinandergesetzt. Wie stand / steht Ratzinger zu dieser Mysterientheologie? Es gibt positive Zitate von ihm und solche der kritischen Distanz.

Antwort:

Ich kann nur das nennen, was damals war. Damals, als wir studiert haben, war Casel eine Art Offenbarung. Man hat durch ihn eine neue Dimension der Liturgie entdeckt, bei der die Liturgie ein intensives inneres Geschehen geworden ist, eine Begegnung. Wichtig ist dabei das Wort „*praesens*“: Der Jesus ist da, der für mich stirbt.

Dagegen – rein theologisch – hat man diskutiert. Wir waren einmal z.B. in Freising im kleinen Kreis zusammen. Professor Fellermeier war dabei, der Geschichte der Philosophie lehrte. Er hat uns gefragt, was Söhngen von der Mysterientheologie halte und wir haben ihm darüber berichtet. Darauf antwortete er, dann könne man Söhngen eigentlich nicht als Mysterientheologen betrachten.

Söhngen hat intellektuelle und rationale Probleme bei Casel angesprochen. Ratzinger hat sich inhaltlich damit befaßt, war aber nicht besonders existentiell bewegt, da er ganz in seine Dissertation über Augustinus vertieft war. Das andere war eine Nebenschiene. Er hat aber die Lebendigkeit der Liturgie, die gewonnen wurde, als positiv empfunden.

Zwischenfrage:

Es gab auch die Arbeit von Gerhard Fittkau?

Antwort:

Diese Arbeit ist damals gerade herausgekommen. Auch Maier hat sich mit Casel befaßt, besonders die Referenzstelle aus Röm 6, „imago – Gleichbild seines Todes“, auf die auch Fittkau eingeht. Da [hat, Anm. S.C.] man theologische Probleme bei Casel erkannt.

Zwischenfrage:

Warum hat Casel hauptsächlich alles von den antiken Mysterien hergeleitet und nicht vom Gedächtnisbegriff des AT?

Antwort:

Dies entspricht seiner Herkunft aus der Altphilologie. Die Forschungen zum „*zakar*“ kamen erst nach 1970 in Folge des Konzils auf, wo man sich fragte, wie man die Messe bezeichnen solle; bis heute ist dieser Komplex des memoriale ja noch nicht ganz geklärt.

Frage:

Man wirft Casel manchmal vor, daß er die Stellung des Priesters in der Messe relativiert habe. Auch bei Ratzinger findet man wenig über den priesterlichen Opferakt.

Antwort:

Es lag damals stark in der Luft: Wir sind als Geweihte nicht *sacerdos,* sondern *presbyter. Sacerdos*, das ist Christus selbst und das mit ihm vereinte Gottesvolk. Pascher ging z.B. auf den karolingischen Einschub im Canon ein *„pro quibus tibi offerimus vel“* und stellte das ursprüngliche *„qui tibi offerunt“* heraus. Die Rolle des Priesters wurde bewußt etwas zurückgenommen, auch bei Schmaus. Bei Ratzinger gab es aber zugleich auch immer scharfe Grenzen, sich nicht von einer solchen Bewegung mitreißen zu lassen. Eine neue Idee nahm er als Intuition, die er aber ins System einbaute.

Frage:

Ratzinger spricht davon, wie befreiend es war, das neoscholastische Regime zu durchbrechen. Es gab also eine Ähnlichkeit / Entsprechung zwischen Neoscholastik in der Theologie und Rubrizimus in der Liturgie?

Antwort:

Ja. Söhngen legte Wert auf ein Verständnis der Theologie als *intellectus fidei*. Bei Thomas sah er eher ein Verständnis der Theologie als *scientia credentorum*. Seine Vorlesung über die Theologie sagt, daß dies notwendig sei, aber wenn diese *scientia* das alleinige Regiment führe, dann sei die Theologie zerstört.

Frage:

Ratzinger und Sie selbst erwähnen die Diskussion über die Grundgestalt der Messe.

Antwort:

Pascher ist hier bei der Frage der Grundgestalt der Messe als Mahl von Guardini beeinflußt, der freilich mehr sagen wollte, als man gemeinhin darunter versteht. Begriffe wie *cena* / *convivium* spielen da eine Rolle und sind etwas anderes als einfach „miteinander essen“. Auch das Opfer hat da seinen Platz.

Frage: In bezug auf die Zeit als Erzbischof von München und Freising. Sind da die Predigten und Hirtenworte für mich als Quellen *in liturgicis* zu berücksichtigen?

Antwort:

Es gibt eine mittlerweile veröffentlichte Predigtreihe in St. Michael über die Eucharistie. Dies ist wichtig; die Hirtenbriefe auch. So gibt es beispielsweise einen über den Sonntag.

Frage:

Was soll ich bei Pascher lesen, um den liturgischen Einfluß auf Ratzinger zu verstehen?

Antwort:

Wichtig sind „Eucharistia“, „Die Liturgie der Sakramente“ und „Theologie des Kreuzes“. Im letzteren Buch ist Vieles davon drin, was er uns in den Abendvorträgen erschloß. Das genügt.

Frage:

Kommen wir nochmals zu Söhngen.

Antwort:

Hier ist für die Liturgie das Wichtigste seine Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie. Er hat nicht sehr viel an Büchern veröffentlicht; das Wesentliche war seine Vorlesung. Aber die liegt mir nur in der alten Stenographie vor, die keiner mehr beherrscht.

Frage:

Ist meine Gliederung sinnvoll für die Dissertation?

Antwort:

Ja, scheint mir. Sicher könnte man einzelne Punkte hinterfragen, etwa ob Filthaut wirklich für Ratzinger so von Bedeutung ist.

Protokoll eines Gesprächs mit S.E. Bischof Dr. Philip Boyce OCD (Raphoe/Irland) über das Seminar „Mater Ecclesiae“ in Rom

Das Gespräch zwischen S.E. Bischof Dr. Philip Boyce, P. Dr. Johannes Nebel FSO und P. Sven Conrad FSSP fand am Nachmittag des 21. Juli 2014 im Kloster Thalbach zu Bregenz statt. Bischof Boyce bemerkte zu Beginn, dass er sich nach all den Jahren und ohne seine Unterlagen nicht an alle Details erinnern könne; er hatte sich aber durch einige Notizen auf das Gespräch und einige zuvor eingereichte Fragen vorbereitet. Die folgenden Aufzeichnungen geben getreu wieder, was der Bischof in dem Gespräch gesagt hat und können als sein Zeugnis gewertet werden.

I.

Die Gründung des Seminars „Mater Ecclesiae“ in Rom fand im Januar 1987 zu dem ab Februar an den römischen Hochschulen beginnenden zweiten Semester des Studienjahres statt. Es existierte bis Juni 1991 (Ende des Studienjahres).

Hintergrund der Gründung war, dass von Zeit zu Zeit immer wieder einige Studenten die Gemeinschaft von Erzbischof Marcel Lefebvre verlassen hatten und sich mit ihrer Situation in einer gewissen Wüste befanden, da die Bischöfe sie nicht als Seminaristen annehmen wollten. Dies war besonders in Frankreich der Fall, wo die Bewegung des Erzbischofs auch mit der Politik verquickt war. So hatte man einmal eine Gruppe dieser Seminaristen zu einem Seminar nach Rom geschickt, aber diese Initiative war nach einigen Jahren vorbei.

Im Sommer oder Herbst 1986 verließ eine kleine Gruppe die Priesterbruderschaft St. Pius X., und jemand hatte Kontakt zu dieser Gruppe. Eventuell war dies Kardinal Ratzinger, aber dies konnte Bischof Boyce nicht sagen. Vielleicht verlief dieser Kontakt auch über das Staatssekretariat. Der Heilige Stuhl hat im Zuge dieses Kontaktes jedenfalls entschieden, dass ein kleines Studienhaus in Rom gegründet werden sollte.

Philip Boyce, damals noch Professor am Theresianum, wurde zunächst ins Staatssekretariat und dann in die Kongregation gerufen und gefragt, ob er bereit wäre, vom Theresianum weg zu gehen, um in dem neuen Studienhaus die Aufgabe des Spirituals zu übernehmen. Rektor sollte ein Priester aus Frankreich sein. Vorgespräche zwischen dem designierten Rektor und dem designierten Spiritual erfolgten Ende 1986 oder im Januar 1987, aber schließlich konnte der andere Priester das Amt nicht antreten. Aus diesem Grund wurde Philip Boyce sowohl Rektor als auch Spiritual von „Mater Ecclesiae“.

Zu Beginn hatte er mit den Kardinälen Joseph Ratzinger (Glaubenskongregation), Antonio Innocenti (Kleruskongregation), William Wakefield Baum (Bildungs-

Bregenz, 24.7.2014 +Philip Boyce, o.c.d.

© P. Lic. Sven Conrad FSSP

kongregation) zugleich gesprochen. Der anschließende laufende Arbeitskontakt war dann zu Kardinal Innocenti. Von Zeit zu Zeit sprach er aber auch mit Kardinal Ratzinger über das Studienhaus.

In Bezug auf die kanonische Struktur von „Mater Ecclesiae" ist zu sagen, dass es vom Heiligen Stuhl gewollt und gegründet war. Es beruhte aber damals alles auf mündlicher Absprache.

Das Studienhaus sollte eine Hilfe auf dem Weg zum Priestertum sein. Es sollte das Priestertum gewissermaßen überhaupt für diese Studenten ermöglichen. Die Seminaristen mussten sich einen Ordinarius suchen. Zunächst zielte also die Ausbildung auf eine Integration in eine Diözese, wobei klar war, dass man als Priester die neue Liturgie feiern würde. Das Haus war also insofern auch eine Vorbereitung auf den neuen Ritus. Den Ordinarien oblag die Regelung zum Empfang der ministeria und der Weihen. Einige der Seminaristen hatten wohl noch bei der Priesterbruderschaft St. Pius X. Tonsur und ordines minores empfangen, je nach dem Stand, in dem sie diese Gemeinschaft verlassen hatten. Dies änderte sich alles etwas nach der Gründung der Priesterbruderschaft St. Petrus, wo es nun eine Möglichkeit des Priestertums in der alten Liturgie gab.

II.

Das Studienhaus befand sich zunächst in einem Kloster von Schwestern in der Nähe der Via di Donna Olimpica, fast im Grünen. Anschließend wurde der Sitz in das Claretianum (in der Nähe des Ergife Palace Hotels), und zwar in einen Seitenflügel, verlegt.

Die Seminaristen besuchten die römischen Hochschulen; fast alle gingen an das Angelicum. Über die viereinhalb Jahre, die das Studienhaus bestand, haben dort ca. 15 bis 20 Leute gewohnt. Es kamen auch zwei oder drei Studenten, die nicht ursprünglich mit Erzbischof Lefebvre verbunden waren, aber ähnliche Schwierigkeiten hatten. Die Studenten hatten das Zweite Vatikanische Konzil im Großen und Ganzen akzeptiert. Sie gingen meistens in Soutane.

Philip Boyce musste mit Amtsantritt seine Kenntnis der alten lateinischen Liturgie wieder auffrischen; er hatte sie nach seiner Priesterweihe 1966 ja noch einige Jahre gefeiert. Sofern sich der nunmehrige Bischof bei unserem Gespräch recht erinnerte, waren damals sicher die Homilie, wahrscheinlich aber auch die Lesung und das Evangelium, direkt in französischer Sprache. Es gab die tägliche Messe, sowie Laudes und Vesper im usus antiquior. An Sonntagen wurde die Messe gesungen. Es gab auch eucharistische Anbetung. Boyce hielt den Seminaristen geistliche Vorträge.

Der Bischof erinnerte sich an einen Studenten (W. V.), der dann seinen Weg in der Priesterbruderschaft St. Petrus fortgesetzt hat. Die meisten anderen Priesteramts-kandidaten gingen – sofern sie den Weg zum Priestertum fanden – in eine Diözese und übernahmen somit die neue Liturgie, obwohl einige daneben auch die außerordentliche Form pflegen.

Bregenz. 24.7.2014 +Philip Boyce, o.c.d.

III.

Dies stand natürlich noch im Kontext einer Zeit, wo der usus antiquior als verboten galt. Das erste universalkirchliche Indult „Quattuor abhinc annos" wurde erst kurz zuvor im Jahr 1984 unter dem Hl. Papst Johannes Paul II. von der Gottesdienstkongregation erlassen und war noch sehr restriktiv. Insofern war „Mater Ecclesiae" das erste legitime Haus, wo eine Ausbildung zum Priestertum in diesen schwierigen Zeiten auf Grundlage der traditionellen Messliturgie erfolgen konnte.

Bischof Boyce bemerkte, er habe in den Jahren von „Mater Ecclesiae" die Problematik um die Traditionalisten besser verstanden, etwa, wenn Seminaristen erzählten, wie die kirchliche Situation zu Hause war.

Während dieser Zeit blieb Philip Boyce noch Professor am Theresianum, aber mit reduzierten Aufgaben. Die Gründerin der Geistlichen Familie "Das Werk", Mutter Julia Verhaeghe, mit der Philip Boyce seit 1975 bis zu ihrem Tod 1997 in Verbindung stand, hatte sich darüber gefreut, dass es mit „Mater Ecclesiae" eine Lösung für die betreffenden Seminaristen gab.

Bregenz 24.2.2014 + Philip Boyce, em.B.

6.1.3 Bestätigung von GR Pfr. Johann Bauer über die Authentizität seiner Vorlesungsmitschriften – Besuch in Mindelstetten am 06. Februar 2015

Pfarrer Bauer hat WS 1971/72 – zum Dipl. SS 1976 an der Universität Regensburg studiert und dabei auch Prof. Joseph Ratzinger gehört. Die Studenten haben damals die Aufgabe der Abfassung von Mitschriften untereinander aufgeteilt. Für die Vorlesungen Dogmatik, Eschatologie (SS 1975) und Dogmatik, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung (WS 1974/75) war er selbst Skribent. Dabei hat er während der Vorlesungen den Text stenographiert und anschließend ins Reine übertragen. Pfr. Bauer bestätigt, daß der Text (abgesehen von den deutlich hervorgehobenen Kommentaren des Schreibers) nur Aussagen von Prof. Ratzinger enthält, die Vorlesung also authentisch wiedergibt. Notwendig waren lediglich einige Auslassungen, die von der Schnelligkeit der Mitschrift gefordert waren.

Prof. Ratzinger brachte damals ein einfaches Schulheft mit, in dem er seine Vorlesung in Steno entworfen hatte. Dann entwickelte er sie, indem er die Stichpunkte vor den Studenten gewissermaßen selber weiter durchdachte. So ergab sich sein damals typischer Stil von lauter Schachtelsätzen.

Unterschrift: Johann Bauer, Pfr.