

Offenbarung und Kirche

Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite

Rudolf Voderholzer

1. Das Habilitationsprojekt und seine Deutung in Joseph Ratzingers Autobiographie

Im September 2009 erschien in der auf insgesamt 16 Bände angelegten Reihe der Gesammelten Schriften des Theologen Joseph Ratzinger (bis zur Papstwahl) Band 2 mit dem Titel: „Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras.“ Das über 900 Seiten umfassende Buch enthält die 1959 veröffentlichte Habilitationsschrift, sechs große in Aufsatzform publizierte Bonaventura-Studien, etliche Rezensionen zu Büchern mit mediävistischer Thematik, und, das ist das Bemerkenswerte, wenn nicht gar ein wenig Sensationelle: auch diejenigen Teile der 1955 eingereichten Habilitationsschrift, die der Autor aufgrund erheblicher Vorbehalte des Zweitgutachters, des Münchener Dogmatikprofessors Michael Schmaus (1897–1993), 1956 zurückgezogen, bislang – von einigen Teilveröffentlichungen abgesehen – nicht publiziert und in seiner Schublade verwahrt hatte.

Wie Kardinal Ratzinger in seinen Lebenserinnerungen schildert,¹ wäre seine wissenschaftliche Laufbahn beinahe schon beendet worden, noch ehe sie richtig begonnen hatte. Während nämlich der die Arbeit betreuende Professor für Fundamentaltheologie, Gottlieb Söhngen (1892–1971), die Studie geradezu hymnisch lobte, hatte Schmaus die ersten Teile der Arbeit derart heftig kritisiert, dass der Text seines Korrektorexemplares mit Anstreichungen in

1 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977*, Stuttgart 1998, 77–91.

allen Farben und kritischen Kommentaren geradezu übersät gewesen sei. Lediglich im dritten Teil fänden sich kaum noch Beanstandungen.

Die Konferenz der Katholisch-Theologischen Fakultät München folgte in der entscheidenden Sitzung im Früh-Sommer 1956 dem Votum ihres hochangesehenen Mitglieds Schmaus, lehnte die Arbeit freilich nicht vollends ab, sondern gab sie dem damals bereits als Dozent für Fundamentaltheologie und Dogmatik in der nahegelegenen alten Bischofsstadt Freising an der dortigen philosophisch-theologischen Hochschule tätigen Joseph Ratzinger zur Verbesserung zurück. Während nun Schmaus davon ausging, dass eine solche Überarbeitung, wenn sie denn überhaupt zu leisten sei, mindestens drei Jahre in Anspruch nehmen würde, überraschte Joseph Ratzinger Schmaus und die Fakultät mit einem bemerkenswerten, mit Söhnngen abgesprochenen Schachzug: Angesichts der Tatsache, dass der immerhin auch noch an die 200 Seiten umfassende dritte Teil kaum beanstandet worden war, trennte Ratzinger diesen kurzerhand ab, überarbeitete ihn und rundete ihn ab, so dass er bereits im Herbst des Jahres 1956 eine wenn auch kürzere, aber doch überarbeitete und dem Umfang einer Habilitationsschrift immer noch angemessene Fassung neu einreichen konnte. Nachdem Schmaus diesen dritten Teil – aus welchen Gründen auch immer – nicht beanstandet hatte, konnte er nun nicht nachträglich doch Vorbehalte geltend machen. Er akzeptierte diese Fassung als neue Arbeit und ließ sie passieren, so dass Joseph Ratzinger am 21. Februar 1957 seine Habilitationsvorlesung halten konnte. Das Thema des Habilitationsvortrags lautete: „Die Einheit zwischen fundamentaltheologischer und dogmatischer Betrachtungsweise der Kirche.“ Bei der Aussprache über die Vorlesung gerieten sich, das ist nicht nur von Ratzinger bezeugt,² Söhnngen und Schmaus wiederum heftig in die Haare, so dass der Anlass der Vorlesung, nämlich die Frage, ob dem Vortragenden auch die Lehrbefähigung zugesprochen werden könne, geradezu in den Hintergrund trat. Nach der Beratung der Fakultätskonferenz wurde dem Habilitations-Kandidaten, der die Debatte um seine Vorlesung fast wie ein Außenstehender verfolgt hatte, formlos der erfolgreiche Abschluss seines Habilitationsverfahrens mitgeteilt.³

2 Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 88.

3 Vgl. neben Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 88, auch Alfred Läßle, *Ratzinger: Student in Freising und München. Dieser in den Trümmern erblühende Neuanfang*. Interview

Angesichts dieses Dramas fragt man sich, welches denn die Gründe gewesen sein mögen, die einen Professor Schmaus zu einer solch schwer wiegenden Entscheidung wie der Zurückweisung der Habilitationsschrift bewogen haben.⁴

Ratzinger selbst nennt in seinen Lebenserinnerungen mehrere Gründe: einen persönlichen Grund und drei sachliche Motive. Zunächst äußert Ratzinger die Vermutung, die eher ein *argumentum ad personam* darstellt: Schmaus sei verstimmt gewesen, dass ein junger Nachwuchswissenschaftler ein mittelalterliches Thema bearbeitete und sich nicht seiner, des ausgewiesenen Mittelalterspezialisten, Führung anvertraute, sondern statt dessen den als geistvoll, fast ein wenig als Freigeist geltenden Söhngen als Betreuer wählte, der freilich schon sein Doktorvater gewesen war.

Doch nun zu den sachlichen Gründen: Da ist zunächst die für einen Anfänger wohl unangebrachte „Schärfe“, mit der Ratzinger die in seinen Augen überholten Positionen kritisierte und dabei auch angesehene Bonaventura-Spezialisten und große Namen nicht verschonte. Ratzinger fährt fort mit einem zweiten Mangel: „Da er [Schmaus] nun schon einmal aufgebracht war, reizte ihn auch das unzulängliche graphische Erscheinungsbild und verschiedene Zitationsfehler, die aller Mühsal zum Trotz stehen geblieben waren.“

Doch können diese eher das Formale betreffenden Punkte noch nicht den Ausschlag gegeben haben. In der Tat missfiel Schmaus vor allem das Ergebnis, der Inhalt der Studie, die er eines dem Modernismus nahe kommenden Subjektivismus bezichtigte. Ratzinger schreibt: „Ich hatte festgestellt, dass es bei Bonaventura (und wohl bei den Theologen des 13. Jahrhunderts überhaupt) keine Entsprechung zu unserem Begriff ‚Offenbarung‘ gebe, mit dem wir üblicherweise das Ganze der offenbarten Inhalte zu bezeichnen pflegen, so dass sich sogar der Sprachgebrauch eingebürgert hat, die Heilige Schrift einfach ‚die Offenbarung‘ zu nennen. In der Sprache des hohen Mittelalters wäre eine solche Identifizierung ganz undenkbar. ‚Offenbarung‘ ist dort immer ein Aktbegriff: Das

mit Prof. Alfred Läßle von Gianni Valente und Pierluca Azzaro, in: 30 Tage In Kirche und Welt Nr. 1 / 2, 2006, 54–66. Zum Verhältnis Ratzinger – Söhngen vgl. auch Alfred Läßle, Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte, Augsburg 2006, 78–83.

4 Die Gutachten sind im Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München unter Verschluss.

Wort 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.“⁵

Dieser letzte Satz, der die konstitutive Bedeutung des Offenbarungsempfängers für die Offenbarung zum Ausdruck bringt, ist auf der Rückseite des Bandes 2 der Gesammelten Schriften gewissermaßen als Motto des Autors gedruckt worden. Schmaus sah nun aber, so die Erinnerung Ratzingers, in dieser Betonung des Subjektes des Offenbarungsempfangs nicht nur nicht eine getreue Wiedergabe der Theologie des heiligen Bonaventura, sondern, schlimmer noch, einen gefährlichen Modernismus, der auf die Subjektivierung des Offenbarungsbegriffes hinausläuft und die Offenbarung als objektives Gegenüber aus dem Blick verliert.

Im Wissen um diese weittragenden Vorbehalte nimmt man das Buch mit einer gewissen Spannung zur Hand. Man fragt sich, ob und wie dieser vermeintliche Subjektivismus darin zu Tage tritt. Um dies herauszufinden, ist es unumgänglich, die Studie als ganze wenigstens kurz vorzustellen und ihre Zielsetzung zu benennen.

2. Das fundamentaltheologische Formalobjekt der Studie und „unsere Fragen heute“

Ein erster Hinweis gelte dem *aktuellen Vorwort* des Papstes zum zweiten Band seiner Gesammelten Schriften. Papst Benedikt XVI. schildert darin, wie zielorientiert Gottlieb Söhngen, Ratzingers verehrter Doktorvater, seinen Meisterschüler aufgebaut, ihn auf die Lehrtätigkeit vorbereitet hat, und zwar nicht in Dogmatik, sondern in seinem Fach Fundamentaltheologie.⁶ Nachdem er sich in der Dissertation mit dem Thema „Kirche“ (entspricht dem fundamentaltheologischen Themenkreis der „*Demonstratio catholica*“) be-

5 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 84. Vgl. auch ebd.: „Das [...] heißt dann, dass Offenbarung immer größer ist als das bloß Geschriebene. Und das wieder bedeutet, dass es ein reines ‚Sola scriptura‘ (‚durch die Schrift allein‘) nicht geben kann, dass zur Schrift das verstehende Subjekt Kirche gehört, womit auch schon der wesentliche Sinn von Überlieferung gegeben ist.“

6 Vgl. Söhngens programmatischen Art. *Fundamentaltheologie*, in: *LThK*² 4, 452–459.

schäftigt und, indem er dieses Thema bei einem frühkirchlichen Autor (Augustinus) untersuchte, sich in die Patristik eingearbeitet hatte, sollte nun der zweite große Themenkomplex der Fundamentaltheologie, Offenbarung (was der „*Demonstratio christiana*“ entspricht), eingehend untersucht werden und mit dem mittelalterlichen Autor Bonaventura zugleich eine weitere wichtige Etappe der Theologiegeschichte exemplarisch erschlossen werden.⁷

In seinen einleitenden Bemerkungen zu Ziel und Methode seiner Arbeit macht der Autor dementsprechend deutlich, dass es ihm nicht so sehr um eine mediävistisch ambitionierte Studie,⁸ als vielmehr letztlich um ein fundamentaltheologisch relevantes Ergebnis geht. Im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe macht der Autor deutlich, wie schwer ihm die selbst auferlegte vorübergehende methodische Beschränkung auf das Historische und bloß Mediävistische fiel.⁹ In kurzen Zügen skizziert der einleitende Paragraph vier Problemkreise, die in ihrer inneren Verzahnung auseinander entwickelt und im Gespräch mit Bonaventura bedacht werden sollen:¹⁰

1. Das Wesen der Offenbarung: Tat oder Lehre?
2. Ontologie der Offenbarung? Offenbarung und Geschichte.
3. Offenbarung und „natürliche Theologie“.
4. Das Problem der Offenbarungsgegenwart: Offenbarung und Überlieferung, Offenbarung und Kirche.

Das fundamentaltheologische Formalobjekt wird vollends deutlich, wenn es heißt: „Das sind *unsere* Probleme und da es, wie wir glauben, nicht nur unsere, sondern Probleme der christlichen ‚*Offenbarung*‘ selbst sind, dürfen wir auch von einem mittelalterlichen Theologen Antwort auf sie fordern.“¹¹ Zum Beleg der Aktualität der Herausforderungen, die ein Neubedenken von Offenbarung, Schrift und Tradition nötig machen, greift Ratzinger als Beispiel die traditionsgeschichtliche Erforschung des Neuen Testaments auf, die, auf dem Boden der protestantischen Exegese gewachsen, einem umfassenden katholischen Traditionsverständnis in überraschender Weise entgegenkommt, zeigt sich doch, dass die Schriften des Neuen Testaments selbst aus einem Traditionsprozess hervor-

7 Papst Benedikt XVI., Vorwort, in: JRGS 2, 6 f.

8 JRGS 2, 75. Er erhebe keinerlei Anspruch auf literargeschichtlichem Gebiet!

9 JRGS 2, 423.

10 JRGS 2, 58–70.

11 JRGS 2, 70 f.

gegangen sind, in dem die Kirche in Gestalt der Hagiographen und geführt vom Heiligen Geist durchaus kreativ war: „Es gibt eine Reihe von Fällen, in denen die Evangelisten so genannte freischwebende Logien des Herrn zu tradieren hatten, die zwar unzweifelhaft aus seinem eigenen Munde stammten, deren ursprünglicher Zusammenhang aber verlorengegangen war. Da gibt nun der Evangelist dem Logion an irgendeiner Stelle einen neuen Zusammenhang, der das Wort in eine neue Beleuchtung rückt und in ihm daher auch einen neuen Sinn sichtbar werden lässt.“¹² Und die sich daran anschließende Erläuterung nimmt schon ein Ergebnis der Untersuchung vorweg, wenn der Kirche als Offenbarungsempfängerin auch nach Abschluss des biblischen Kanons die Kompetenz eingeräumt wird, im Prozess der Dogmenentwicklung wahrhaft Neues in der Offenbarung zu erkennen: „Was nun hier noch innerhalb des biblischen Wortes, innerhalb der Schrift selbst geschieht, lässt sich verlängert denken in die Kirche hinein. Die Kirche kann eine neue Beleuchtung eines Textes in neuen Zusammenhängen vollziehen, ohne damit dem Wort Gottes untreu zu werden, denn ähnlich wie der Evangelist (wenn auch anders) gehört sie selbst in den Vorgang der Wortmitteilung, der Offenbarungsvergegenwärtigung hinein. Das Wort Gottes ist gegeben in der überliefernden Tat der Kirche.“¹³ In diesen Aussagen klingen natürlich noch die erhitzten Debatten im Umfeld der Dogmatisierung der Assumptio Mariae vom Allerheiligentag 1950 nach, die gerade in der deutschen Theologenschaft, auch an der Münchener Fakultät, sehr umstritten war.¹⁴ Der Kontext der durch die Dogmatisierung aufge-

12 JRGS 2, 67.

13 JRGS 2, 67. In der Anmerkung zu diesem Passus wird verdeutlicht: „Natürlich ist auch diese Darstellung nur ein Versuch neben anderen, doch scheint mir diese Auffassung am ehesten die verschiedenen Gruppen von Tatsachen bemeistern zu können, die bei der Formulierung des Traditionsbegriffes heute berücksichtigt werden müssen“ (JRGs 2, 67, Anm. 23). Vgl. auch Ratzingers Vorwort zur Habilitationsschrift von Paul-Gerhard Müller, *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 3 f.

14 In einem Aufsatz von 1958, einer Teilveröffentlichung aus dem unveröffentlichten Manuskript von 1955, wie jetzt unbezweifelbar feststeht (zuerst veröffentlicht in der *Trierer Theologischen Zeitschrift*), spricht Ratzinger davon, dass das Dogma von 1950 und die Diskussionen im Umfeld mit den „Anstoß“ gegeben hätten: Ratzinger, *Offenbarung – Schrift – Überlieferung*, 13 (= JRGS 2, 693). Der Umstand war bedrängend, dass die Universitätstheologie ziemlich einhellig die Dogmatisierbarkeit verneinte, und zwar aus historischen Gründen. Wortführer war der Patrologe Berthold Altaner. Vgl. Ratzingers Schilderungen der Situation in: *Aus meinem Leben*, 65. Vgl. auch Heinrich Bacht, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-*

worfenen Fragen muss für die Habilitationsschrift Ratzingers immer mitbedacht werden.¹⁵

Die eigentliche Herausforderung liegt aber tiefer auf der grundsätzlichen Ebene einer neuen Sicht von dogmengeschichtlicher Entwicklung. Kurz gesagt: das mit Wucht auf den Plan tretende geschichtliche Denken, von der historisch-kritischen Exegese angefangen bis hin zur Dogmengeschichte. All diese Themenbereiche stellten Fragen, auf die eine ungeschichtliche Neuscholastik keine befriedigenden Antworten zu geben vermochte. Andererseits vermittelte Gottlieb Söhngen seinen Hörern die neuesten Entwicklungen in der französischen Theologie, das, was man etwas unglücklich die „Nouvelle théologie“ nennt. Das Schicksal vor allem Pater

Dogma, in: Michael Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 1–62. Dieser von Schmaus herausgegebene Sammelband vereinigt die drei Hauptreferate (von Bacht, Fries und Geiselman) der ersten Dogmatiker-Tagung, die an Ostern 1956 auf die Initiative von Schmaus hin in Königstein im Taunus stattfand und an deren Rande Schmaus Ratzinger mitteilte, dass er seine Habilitationsschrift ablehnen müsse, weil sie „nicht den dabei geltenden wissenschaftlichen Maßstäben genüge“ (Aus meinem Leben, 82). Bacht zitiert in dem genannten Aufsatz einleitend Friedrich Heiler, der mit der Dogmatisierung der Assumpta „einen tieferen Einschnitt in der Geschichte der katholischen Kirche“ gekommen sah als in der Reformation, weil das kirchliche Lehramt das Prinzip verlassen habe, dass der Glaube in Schrift und Tradition gründen müsse. Der Papst, so Heiler, habe mit diesem Schritt selbst die Fundamente zerstört, auf denen sein eigenes unfehlbares Lehramt beruhe (Friedrich Heiler, Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, in: ThLZ 79 (1954) 1–48, hier 1).

- 15 Schon bevor er auf seine Habilitation zu sprechen kommt, nimmt Ratzinger in seinen Lebenserinnerungen – die Debatte um die Dogmatisierung von 1950 auf das ungeklärte Verständnis von „Tradition“ zuspitzend – ein Ergebnis seiner Habilitation vorweg: „Als die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel bevorstand, wurden auch die Theologischen Fakultäten in aller Welt um ihr Urteil befragt. Die Antwort unserer Lehrer war streng negativ. Hier kam nun auch die Einseitigkeit des nicht nur historischen, sondern historischen Denkansatzes zum Vorschein. Tradition wurde mit dem in Texten Belegbaren identifiziert. Der Würzburger Patrologe Altaner [...] hatte wissenschaftlich zwingend nachgewiesen, dass die Lehre von der leiblichen Aufnahme in den Himmel vor dem fünften Jahrhundert unbekannt war: Also konnte sie nicht der ‚apostolischen Überlieferung‘ zugehören – das war seine von den Münchener Lehrern geteilte Schlussfolgerung. Dieses Argument ist zwingend, wenn man Überlieferung streng als Weitergabe fixierter Inhalte und Texte versteht. Das war die Position, die unsere Lehrer vertraten. Wenn man Überlieferung aber als den lebendigen Prozess begreift, in dem der Heilige Geist uns einführt in die ganze Wahrheit und uns verstehen lehrt, was wir vorher noch nicht zu fassen vermochten (vgl. Joh 16,12 f.), dann kann das spätere ‚Erinnern‘ (vgl. z. B. Joh 16,4) erkennen, was vorher nicht ansichtig geworden und doch schon im ursprünglichen Wort übergeben war. Aber eine solche Sicht war im deutschen theologischen Denken noch ganz unzugänglich“ (Ratzinger, Aus meinem Leben, 66).

Henri de Lubacs, dem seine Ordensoberen von 1950 bis 1958 die theologische Lehrtätigkeit untersagten, war Ratzinger wohl bekannt. Bereits 1947 hatte er von seinem Mentor Alfred Läßle die deutsche Übersetzung von de Lubacs *Catholicisme* geschenkt bekommen. Ratzinger spricht von einer „Schlüssellektüre“¹⁶. Ziel des Habilitationsprojektes ist es demzufolge auch, die noch weitgehend in den Fesseln einer ungeschichtlich-essentialistisch denkenden Schultheologie gefangene Systematische Theologie zu einer wahren Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Denken und mit der reformatorischen Theologie zu befähigen. Bezeichnend für Ratzinger ist es, dass er nicht wie etwa gleichzeitig Wolfhart Panzenberg das Gespräch mit dem Deutschen Idealismus, näherhin mit Hegel, sucht, auch nicht, wie Karl Rahner, durch eine spezifische Kant-Rezeption die Katholische Theologie voranzubringen versucht, sondern auf Anraten Söhngens einen Gesprächspartner innerhalb der mittelalterlichen Theologie wählt. In einem frühen, von Ratzinger mehrfach zustimmend zitierten Aufsatz nennt Söhngen Bonaventura einen „Klassiker der analogia fidei“¹⁷, was den Franziskanertheologen als Alternative zur thomistischen Tradition und einen auch für Denker der reformatorischen Tradition akzeptablen Gesprächspartner qualifiziert.

3. Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras

Die Arbeit war – es ist schon angeklungen – ursprünglich in drei Teilen konzipiert, näherhin in zwei großen Abschnitten, deren erster aber sich in zwei Abteilungen gliedert:

1. Abschnitt: Der Scholastiker Bonaventura
 - I.1. Der Begriff der Offenbarung
 - I.2. Die Auffassung von der Heilsgeschichte
2. Abschnitt: Der Durchbruch des franziskanischen Geistes im Spätwerk Bonaventuras

Der dritte Teil erscheint werksystematisch als II. Abschnitt und setzt mit der Thematik „Der Durchbruch des franziskanischen Geistes im

¹⁶ Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 69.

¹⁷ Gottlieb Söhngen, *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei*, in: *WiWei* 2 (1935) 97–111.

Spätwerk Bonaventuras“ und darin mit der Analyse des Einflusses des Joachim von Fiore noch einmal neu an, weswegen dieser Teil dann auch abgetrennt für sich veröffentlicht werden konnte.

3.1 Das Offenbarungsverständnis

Im Zentrum der Analyse des Offenbarungsverständnisses steht die Zuordnung der Größen: Einmaliges geschichtliches Christusereignis, zeitüberdauernde Konstanz des Offenbarungsvorgangs und je neue Aktualisierung der Selbsterschließung Gottes im einzelnen Gläubigen.¹⁸ Das Thema wird vor allem in I § 2 „Der Sinnumfang des Wortes ‚revelatio‘“¹⁹ sowie in II § 9 I. „‚Offenbarung‘ = der geistliche Sinn der Schrift“²⁰, und II. „‚Offenbarung‘ und Inspiration“²¹ verhandelt.

Bonaventura arbeitet mit der subtilen Unterscheidung mehrerer Aspekte im Offenbarungsvorgang: Für die *Apostel* ereignet sich Offenbarung dann, wenn zu der Erfassung des geschichtlichen Ereignisses (*apparitio*), dem die Qualität eines „Weckrufes“ zukommt, das subjektive Moment der Erleuchtung oder eben die *inspiratio* tritt, wodurch dem gläubigen Betrachter die göttliche Wirklichkeit offenbar wird. Die Objektivität des Offenbarungsinhalts ist durch die geschichtliche Einmaligkeit des Ereignisses gewährleistet.²² Wie aber verhält es sich mit dem Offenbarwerden der göttlichen Selbsterschließung in der *nachapostolischen Zeit* bis herauf in die *Gegenwart*? An die Stelle des Schauens tritt das Hören. Auch hier ist ein Zusammenspiel von außen und innen notwendig: Dem äußeren Hören (des biblischen Zeugnisses) muss eine innere Erleuchtung entsprechen. Aber auch das die Objektivität gewährleistende Moment fehlt nicht: Es ist die *doctrina*, die kirchliche Lehre als Richtschnur des Glaubens.²³ Von Offenbarung im eigentlichen Sinne kann immer erst die Rede sein, wenn die Selbsterschließung Gottes, vermittelt durch die Schrift nach Maßgabe der *doctrina*, im Glaubenden zur Offenbarkeit Gottes geführt hat. *Revelatio* im

18 Vgl. Marianne Schlosser, Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers, in: JRGS 2, 29–37, hier 34.

19 JRGS 2, 85–118.

20 JRGS 2, 514–516.

21 JRGS 2, 516–522. Vgl. auch die nachfolgenden Unterkapitel.

22 JRGS 2, 104–109.

23 Vgl. hierzu besonders das Schema in JRGS 2, 109, Anm. 64.

strengsten Sinn des Wortes, so Ratzinger mit Bonaventura, bezeichnet jene Offenbarung, „in der die Seele erleuchtet wird von der Gnade“ [mit Hinweis auf I Sent d 15 p 2 q 1 ad 3]. Ratzinger resümiert als Zwischenergebnis: „Damit ist aber nun deutlich [...], dass wir mit dem Wort ‚revelatio‘ bei Bonaventura nicht auf theologisch neutrales oder noch unbebautes Gelände treten, sondern dass dieses Wort für ihn ein theologischer Fachausdruck ist, um dessen scharfe Fassung gegenüber aller Verschwommenheit und Vieldeutigkeit er sich ausdrücklich bemüht hat. Ja, wir dürfen sogar noch ein Stück weitergehen und sagen: Dieses Begriffswort ‚revelatio‘ ist in seiner engsten Fassung wesentlich demselben Sachverhalt zugeordnet wie unser Wort ‚Offenbarung‘ (das ja Übersetzung des neuscholastischen ‚revelatio‘ ist), bedeutet es doch im strengsten Sinne jene Selbsterschließung Gottes an den Menschen, welcher aufseiten des Menschen der Glaube antworten muss.“²⁴ Zu dieser höchsten Form von Offenbarung, zur Offenbarung im eigentlich theologischen Sinn, „gehört die innere, gläubige Annahme des Gesagten, die Erkenntnis des ‚pro me‘ der betreffenden Vorhersage [mit Hinweis auf Bonaventura: I Sent d 38 dub 4, II Sent d 4 a 2 q 2 ad 1]. Von wirklicher Offenbarung kann nur die Rede sein, wo es nicht beim äußeren Wort bleibt, sondern wo es zu einem wahren inneren Kontakt mit Gott, zu einer inneren Erleuchtung des angesprochenen Menschen durch Gott kommt.“²⁵ „[...] praedicere [...] quod non voco revelare, sed certam interius illuminationem dare [...] hoc voco revelare.“ An dieser Stelle macht Ratzinger eine bemerkenswerte und folgenreiche Weichenstellung aus: Thomas von Aquin wird in Abkehr von der augustinisch bestimmten Tradition das Moment der *illuminatio* streichen und das geschichtliche Ereignis als allein glaubensbegründend aufwerten. Letzteres ist nach Ratzinger zweifellos als Fortschritt zu werten. Ihm steht allerdings als Verlust gegenüber, „dass die stetig neue *actualitas* der Offenbarung nicht mehr begrifflich erfasst werden kann, dass ‚Offenbarung‘ aus einer ‚Aktaussage‘, aus einem Begriff eines Person-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu einem Objektsbegriff gerinnt, der am Ende nur noch eine bestimmte historische Urkunde zu bezeichnen vermag“²⁶.

Die Bedeutung der kirchlichen Lehre als Schlüssel für die richtige, schließlich auch zur Offenbarung führende Schriftauslegung

24 JRGS 2, 91 f.

25 JRGS 2, 85 f. (= I § 2, 1).

26 JRGS 2, 110.

wird im zweiten für die Thematik einschlägigen Abschnitt noch deutlicher herausgearbeitet. Was die Heilige Schrift ist und wie sie recht zu verstehen ist, beantwortet sich nicht aus der Schrift allein. Die Tradition hatte eine differenzierte Hermeneutik entwickelt, die im Mittelalter zur Lehre vom vierfachen Schriftsinn geronnen war. Entscheidend ist der zweite der Schriftsinne, die „allegoria“ oder der geistige Schriftsinn im strengen Sinn, der nach Gregor dem Großen den Glauben aufbaut.²⁷ Somit ist in der Formulierung der Zwischenüberschrift auf Seite 514 schon die Antwort gegeben: Offenbarung *ist* der geistliche Sinn der Schrift. Erst in der Begegnung mit den in der Heiligen Schrift bezeugten und überlieferten göttlichen Geheimnissen kommt es zur Offenbarung, und dies nicht durch den Buchstaben, sondern in der Durchdringung des Buchstabens auf den in ihm enthaltenen „Geist“.²⁸ Nur die im Licht des kirchlichen Glaubens vollzogene Schriftauslegung ist offenbarungsgemäß, und nur die offenbarungsgemäße Schriftauslegung lässt Gottes Selbstmitteilung wirklich Offenbarung für den Empfänger werden. Wenn Ratzinger in seinen Lebenserinnerungen davon spricht, die Offenbarung bedürfe eines Jemand, der ihrer inne wird, so ist dies zunächst nicht der isolierte Einzelne, sondern das Großsubjekt Kirche, in deren Glauben eingeborgen auch dem

27 Bonaventura steht ganz im Einklang mit der Tradition, wenn für ihn gilt: „Nicht nur im Hexaëmeron, sondern genau so auch in der Kurzdogmatik des Breviloquium und in der *Reductio artium ad theologiam* wird ausdrücklich gesagt, dass man, was zu glauben ist, nicht durch den Buchstaben der Schrift, sondern erst durch die Allegorie erfasst [...]“ (JRGS 2, 514 f.) Vgl. zum ganzen Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 Bände, Paris 1959–1964, der die große Übereinstimmung der Theologie in dieser Frage weit über das Mittelalter hinaus belegt und zugleich zeigt, dass mit dem auf Paulus zurückgehenden Begriff (Gal 4,24) nicht eine bibelfremde Anleihe heidnischer Mythenallegorese in die christliche Schriftdeutung eindringt, sondern dass mit *allegoria* die vom Geist ermächtigte christologische Schriftauslegung zunächst des Alten Testaments gemeint ist, wie sie die neutestamentlichen Autoren selbst praktizieren, so dass man sagen kann, das Neue Testament sei zunächst nichts anderes als das auf Christus hin ausgelegte Alte. Vgl. 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, NF 31), Freiburg 1998.

28 „Der Buchstabe allein ist lediglich das Wasser, das erst im geistlichen Verständnis in Wein verwandelt wird [...]; er ist Stein, der erst zu Brot werden muss [...]; er ist, wie Bonaventura mit Joachim sagt, die Rinde, hinter der erst die wahre Frucht kommt“ (JRGS 2, 515). In Anmerkung 6 räumt Ratzinger ein, dass das Bild vielleicht doch schon traditionell ist und auch von Joachim nur übernommen wurde.

Einzelnen der Zugang zur Begegnung mit dem sich erschließenden Gott und somit Offenbarung möglich ist. Jedem individualistischen und damit willkürlichen Subjektivismus ist somit bei Bonaventura ein Riegel vorgeschoben.²⁹ Ein „ekklesialer Subjektivismus“ hingegen, 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.

Mit dem Aufweis des konstitutiven Verknüpftseins von Offenbarung und Kirche (die Größen „Tradition“, „kirchliches Lehramt“, „Regula fidei“ umfassend) gelingt Joseph Ratzinger letztlich eine Begründung der kirchlichen Lehrautorität im christlichen Ursprungsgeschehen, die wesentlich tiefer greift als eine bloß theologisch-positivistisch behauptete, von außen autoritativ an die Schrift herangetragenen Bedeutung. Es ist paradox, dass eine Studie mit einem solchen die kirchliche Lehrautorität im Offenbarungsgeschehen selbst gründenden Ergebnis offenkundig in Sorge um den rechten Glauben beinahe verhindert worden wäre.

Doch dies ist nicht das einzige Paradox im Zusammenhang mit der Habilitationsschrift und dem Drama ihrer Annahme. Wir kommen zum dritten Teil, der dann ja auch veröffentlicht worden ist.

29 „Hier liegt ein Missverständnis nahe. Es könnte gefragt werden, ob damit nicht die Objektivität der Offenbarungsgegebenheit zugunsten eines subjektivistischen Aktualismus aufgehoben ist. Ein solcher Gedanke hat indes in der Geisteswelt des heiligen Lehrers keinen Anhaltspunkt. Denn jener Tiefensinn der heiligen Schrift, in dem sie überhaupt erst ‚Offenbarung‘ und Glaubensinhalt ist, steht nicht im Belieben des Einzelnen, sondern ist in den Lehren der Väter und der Theologie zum Teil objektiviert und so in den Grundlinien einfach durch Annahme des katholischen Glaubens zugänglich, der ja in seiner Zusammenfassung im Symbolum Prinzip der Schrift-erklärung ist“ (JRGS 2, 521).

3.2 Die Geschichtstheologie Bonaventuras

Ratzinger hat – und darin bestehen unter *historischer* Rücksicht die Originalität und das wirklich Neue seiner Bonaventura-Studien – die Bedeutung herausgearbeitet, die das Eindringen joachitischen Gedankenguts in den Franziskanerorden hatte und wie es sich auch auf die Theologie Bonaventuras auswirkte. Der kalabresische Abt Joachim von Fiore (gest. 1202) hat bekanntlich mit seiner konkreten Geschichtsprophetie, die ihn aufgrund kühner Berechnungen den Anbruch der Endzeit und des Reiches des Geistes für das Jahr 1260 erwarten ließ, eine spiritualistische Bewegung ausgelöst, die nicht nur den Franziskanerorden, sondern die ganze Kirche in eine Zerreißprobe führte. Bonaventura nun, im Jahre 1257 von seiner erfolgreichen Lehrtätigkeit in Paris ab- und in ein kirchliches Leitungsamt, nämlich das des Generalministers der Franziskaner, gerufen – man beachte die lebensgeschichtlichen Parallelen zwischen Bonaventura und Joseph Ratzinger, der ebenfalls auf der Höhe seines theologischen Wirkens in ein Leitungsamt gerufen wurde –, muss sich dieser Herausforderung stellen. Er tat es, indem er Joachim erstaunlich weit entgegenkam, das bisher vertretene Augustinische Geschichtsschema zugunsten joachitischer Elemente verließ und sich auch, jedenfalls deutet es Ratzinger so, das spezifisch joachitische Verständnis von geistiger Schriftauslegung weitgehend zu eigen macht. Ratzinger stellt all dies mit großer Sympathie dar und hat insgesamt eine erstaunlich positive Sicht Joachims, wie es zum Beispiel auch in dem in Band 2 ebenfalls abgedruckten Artikel Joachim von Fiore für die zweite Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche zum Ausdruck kommt.³⁰ Ratzinger nimmt darin Joachim u. a. gegen den Vorwurf in Schutz, er habe für die erwartete letzte Epoche vor der Endzeit das Ende der kirchlichen Hierarchie prophezeit.

Dieser positiven Deutung hat wenig später – ohne sich freilich auf Ratzinger zu beziehen – Henri de Lubac vehement widersprochen. Im dritten Band von *Exégèse médiévale* unterzieht er die Hermeneutik Joachims einer vernichtenden Kritik.³¹ De Lubac sieht

30 LThK², Bd. 5, 975 f., jetzt in: JRGS 2, 791 f.

31 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Bd. 3 (= *Théologie* 42), Paris 1961, 437–558, 437: „Deux déviations menacent l'intelligence spirituelle à son sommet. Elle peut oublier que le christianisme est eschatologique et, pratiquement, supprimer l'espérance, – au moins ce qu'il y a dans l'espérance spécifiquement chré-

mit Joachim einen Bruch mit der Tradition sich vollziehen, eine Abkehr von der bei Paulus grundgelegten und über Origenes auch dem Mittelalter vermittelten „spirituellen“ und das heißt immer christologischen Schriftauslegung. De Lubac macht Joachim verantwortlich für die Verkehrung der christlichen Eschatologie in innerweltliche Utopie, eine Verkehrung, deren Fortwirken er in seinem Spätwerk *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* bis herauf zu den totalitären Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts nachzeichnet.³² Freilich kann auch Bonaventura die joachitische Trennung des Zeitalters des Sohnes und des Zeitalters der Geistes nicht gut heißen und weist sie zurück, was ihm von Seiten nicht weniger seiner Brüder heftige Anfeindung einbrachte. Es gelingt ihm aber, den eschatologischen Impuls Joachims so aufzugreifen, dass Christus seine Stellung als Mittler und Mitte der Geschichte nicht einbüßt, und ein charismatisches Schriftverständnis zu integrieren, das in der je aktuellen, durch die Schrift vermittelten, Christusbegegnung auch Offenbarung sich ereignen lässt.³³

Die kirchenpolitische Leistung Bonaventuras, aufgrund der transformierenden Aneignung joachitischen Gedankenguts die Einheit des Ordens gerettet zu haben, findet Ratzingers ungeteilte Anerkennung. Andererseits verwundert es, dass Schmaus diesen Teil nicht für mindestens ebenso gewagt gehalten hat wie die ersten beiden. Bei Anwendung derselben Kriterien hätte auch der dritte Teil Beanstandung finden müssen. Der Verdacht einer Subjektivierung des Offenbarungsbegriffs hätte sich im Blick auf die Joachim-Rezeption Bonaventuras und Ratzingers Deutung in derselben Weise, wenn nicht gar noch eher nahegelegt.³⁴ In der Rückschau kann man diese Nichtbeanstandung nur providentiell nennen, denn die Tatsache, dass Schmaus den dritten Teil ohne nennens-

tien. Mais, par une dissociation inverse des invisibilia et des futura, elle peut aussi concevoir une eschatologie sur terre et transformer ainsi l'espérance – au moins une première phase de l'espérance – en utopie. [...] Il reste à reconnaître la seconde en son cas le plus illustre: celui de Joachim de Flore (v. 1132–1202).“ Vgl. Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn*, Freiburg 1998, 397–412.

32 Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 Bde., Paris 1979/1981. Vgl. den Hinweis darauf im Vorwort Ratzingers zur Neuauflage der Habilitationsschrift 1992, jetzt in: JRGS 2, 426–428, hier 426.

33 Vgl. Marianne Schlosser, *Zu den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers*, in: JRGS 2, 29–37, hier 34.

34 Mit Recht bemerkt Ratzinger selbst, dass auch in diesem Teil durchaus „Sprengstoff enthalten gewesen“ sei (*Aus meinem Leben*, 85).

werte Korrekturen beließ, ermöglichte nicht nur die schnelle Wiedervorlage der Habilitationsschrift, sondern damit zugleich die nahezu beispiellose Karriere Ratzingers als Professor. Sie brachte Joseph Ratzinger zunächst³⁵ auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Bonn und damit in die Nähe von Kardinal Josef Frings, was wiederum eine für das gerade angekündigte Zweite Vatikanische Konzil außerordentliche einflussreiche Schlüsselposition als Berater des Kölner Erzbischofs mit sich bringen sollte.

Im Folgenden sollen wenigstens kurz ein paar Themenbereiche genannt werden, in denen sich der spätere Theologe und Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre des Instrumentariums bedient, das er in der frühen Beschäftigung mit Bonaventura erarbeitet hatte.

4. „Anwendungen“

4.1 Offenbarung, Schrift und Überlieferung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die bei der Beschäftigung mit Bonaventura gewonnenen Einsichten seien ihm, so Ratzinger in der Autobiographie, in den Debatten um die Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ sehr hilfreich geworden.³⁶

Dies lässt sich mittlerweile auch anhand von Quellen belegen. Bekanntlich hat Kardinal Frings, der den jungen Professor für Fundamentaltheologie seit dem Sommer 1962 in allen die Glaubens-

35 Wiederum Ratzinger selbst berichtet, dass er bereits 1956 eine unverbindliche Anfrage aus Mainz erhalten habe, diese aber mit Rücksicht auf seine Eltern und auch auf das schwebende Habilitationsverfahren, dem er nicht sozusagen als „Fahnenflüchtiger“ habe entfliehen wollen, sofort abgesagt habe (Aus meinem Leben, 89). Etwas später (ebd., 137) lässt er in einem Nebensatz auch einfließen, dass ihm die Tübinger schon 1959 den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie angeboten hatten. Walter Jens berichtet in seinem Festvortrag zu Hans Küngs Emeritierung in Tübingen 1996 auch manche Einzelheit darüber. Ratzinger hatte sich jedoch schon 1958 für Bonn entschieden, so dass nach Absagen von Bernhard Welte und Hans Urs von Balthasar der Lehrstuhl schließlich für Hans Küng frei war, dem man allerdings zunächst Joseph Ratzinger vorgezogen hätte: Walter Jens, *Macht der Erinnerung. Betrachtungen eines deutschen Europäers*, 2. Aufl. 1998, Düsseldorf, 241–268; vgl. Michael Karger, *Walter Jens – Hans Küng und Joseph Ratzinger*, in: *MIPB 2* (2009) 123–127.

36 Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 84.

lehre betreffenden Fragen im Rahmen der Konzilsvorbereitungen als Berater ins engste Vertrauen zog,³⁷ auch eingeladen, am Vorabend der Konzileröffnung, am 10. Oktober 1962, vor den deutschsprachigen Bischöfen im Saal der Anima in Rom über das Schema *De fontibus revelationis* zu sprechen. Der Text dieses Vortrags ist mittlerweile in der Zeitschrift *Gregorianum* publiziert.³⁸ Ratzinger kritisiert die dem Historismus verhaftete Bestimmung von Tradition und Schrift als „Offenbarungsquellen“. Die eine Quelle der Offenbarung ist, so Ratzinger, vielmehr das Fleisch gewordene Wort, die geschichtlich ergangene Offenbarungswirklichkeit (= *fons essendi*). Tradition und Schrift dagegen seien als Funktionen der Kirche Medien der Offenbarungsvermittlung (= *fontes cognoscendi*)³⁹.

In der XIX. Generalkongregation des Zweiten Vatikanischen Konzils am 14. November 1962 wird Kardinal Frings in fast denselben Worten die Weichen dafür stellen, dass das Schema *De fontibus revelationis* zu Fall gebracht wurde und der Weg geebnet werden konnte für die spätere Offenbarungskonstitution. Zumindest strukturell, was den Aufbau betrifft, hat diese Sichtweise dann in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* ihren Niederschlag gefunden.

Die Neubestimmung des Traditionsbegriffs ist nicht nur mit dem Namen Joseph Ratzinger, sondern auch mit Yves Congar, und im deutschsprachigen Bereich mit Josef Rupert Geiselman verbunden. Ratzinger hatte sich zunächst ganz der Sichtweise Geiselmans angeschlossen, distanzierte sich dann jedoch ab 1962 in sehr scharfer Form, und das aus Gründen, die wiederum durch den Zusammenhang mit der Habilitationsschrift erhellen.

37 Vgl. Norbert Trippen, Josef Kardinal Frings (1987–1978), Bd. 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 94), Paderborn 2005, 283–287, 308 f. u. ö.

38 Jared Wicks, Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II, in: *Gregorianum* 89 (2008) 233–311. Die deutsche Urfassung des Vortrags vom 10. Oktober 1962, dessen Text Wicks aus dem Nachlass des Konzilstheologen Pieter F. Smulders SJ ediert, steht auf den Seiten 295–309. Der Text ist nunmehr auch publiziert in: *MIPB* 2 (2009) 36–48.

39 Vgl. Rudolf Voderholzer, Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den *Loci theologici* durch die Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“, in: *TThZ* 115 (2006) 149–166, besonders 149–153.

4.2 *Das Ringen mit Josef Rupert Geiselman und die Frage nach dem Traditionsverständnis*

Ratzinger teilt zunächst uneingeschränkt die Sichtweise Geiselmans, dass die in der zeitgenössischen katholischen Theologie noch vielfach vertretene Sicht der Tradition als eines zweiten Materialprinzips im Sinne einer Summe nicht aufgeschriebener Offenbarungswahrheiten theologisch-erkenntnistheoretisch unhaltbar sei.⁴⁰ Tradition ist nicht ein zweites Materialprinzip der Offenbarung neben der Heiligen Schrift sondern ein Modus der Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche.⁴¹ Zur erbitterten Fehde mit Geiselman kommt es um die exakte Bedeutung der Tradition, die nicht nur mit dem Aspekt der Weitergabe der Offenbarung, sondern bereits mit ihrer Annahme beim menschlichen Adressaten unauflöslich verquickt ist.

Joseph Ratzinger kann in dem Augenblick Geiselman nicht mehr folgen, als dieser aus der richtigen Beobachtung, dass Tradition nicht eine Sammlung materialer Sätze darstellt, die gleichsam neben der Schrift her überliefert werden, die Folgerung zieht, die Heilige Schrift sei deshalb suffizient und man könne von Seiten der katholischen Theologie dem protestantischen *Sola scriptura* entgegen kommen. Ratzinger hält dieser Konzeption Geiselmans vor, letztlich gegen die eigene Absicht doch wieder in die Historisierung, Objektivierung und Intellektualisierung des Offenbarungsbegriffs zurückgefallen zu sein, insofern in seiner Konzeption Offenbarung

40 Schon in der Einführung in die 1955 abgegebene Studie heißt es: „Man wird [...] sicher gut daran tun, die Überlieferung nicht so sehr als inhaltliches Prinzip neben der Schrift zu fassen (wie das in falscher Auslegung des Tridentinum fast allgemein geschieht [hier in Anm. 22 der Verweis auf Geiselman], als vielmehr in ihr eben die Kirchenbindung der Schriftworte ausgedrückt zu finden“ (JRGS 2, 66). In der Anmerkung 22 ebd. schließt Ratzinger sich der Deutung Geiselmans an, der die Aussagen des Konzils von Trient über Schrift und Überlieferung nicht im Sinne eines Nebeneinander sondern im Sinne einer lebendig-verbindenden Zuordnung interpretierte, weswegen auch seine, Ratzingers in der Habilitationsschrift vertretene Auffassung mit der ursprünglichen Absicht der Väter des Konzils von Trient konform gehe.

41 Es mag Licht in die Hintergründe der zunächst ablehnenden Haltung von Schmaus bringen, wenn man beachtet, dass Schmaus in den etwa zeitgleich mit dem Entstehen der Habilitationsschrift Ratzingers erscheinenden Neuauflagen der entsprechenden Bände seiner *Katholischen Dogmatik* die Thesen Geiselmans noch sehr zurückhaltend aufgreift und mit großer Unbefangenheit von der „ungeschriebenen“ Tradition spricht: Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik 3/1. Die Lehre von der Kirche*, 3. bis 5., völlig umgearbeitete Auflage, München 1958, 758–777. Ders., *Katholische Dogmatik*, Band 1, 6., erweiterte Auflage, München 1960, 104 u.ö.

lediglich als Schatz von „suffizient“ mitteilbaren Wahrheiten“⁴² verstanden werde. Gerade damit aber erweist sich Geiselmanns Lösung als immer noch in der alten Fragestellung verhaftet. In seiner Münsteraner Antrittsvorlesung begründet Ratzinger seine Geiselmann-Kritik, baut sie aber auch aus zu einer positiven Darstellung des Zusammenhangs von Offenbarung, Tradition und Schrift. Zunächst wird die Rede von der Schriftsuffizienz im Rahmen der katholischen Theologie problematisiert: „Was heißt eigentlich ‚Suffizienz der Schrift‘? Auch Geiselmann kommt als katholischer Theologe nicht daran vorbei, die katholischen Dogmen als solche festzuhalten, und keines darunter ist sola scriptura zu gewinnen, die großen altchristlichen Dogmen des einstigen consensus quinquesaecularis nicht und die neuen von 1854 und 1950 noch weniger. Was hat dann aber die Rede von der Suffizienz der Schrift noch für einen Sinn? Droht sie nicht, zu einem gefährlichen Selbstbetrug zu werden, mit dem wir zunächst uns, dann aber auch die anderen täuschen (oder sie vielleicht gerade nicht täuschen!)? Mindestens muß man, um einerseits dabei zu bleiben, daß die Schrift alle Offenbarungswahrheit enthält und andererseits etwa das Dogma von 1950 eine Offenbarungswahrheit ist, zu einem so weit gedachten Suffizienzbegriff Zuflucht nehmen, dass das Wort ‚Suffizienz‘ jede ernsthafte Bedeutung verliert“⁴³. Das Problem kann nach Ratzinger nur gelöst werden, wenn die Fragestellung auf die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Tradition hin ausgeweitet wird, so wie er es in der Bonaventura-Studie bereits getan hatte: 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 sie das gläubige Subjekt voraussetzt, denn ohne die im Glauben angenommene Offenbarung ist nichts wirklich offenbar. 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. Die „Subjektivität“ der Kirche als Empfängerin der Offenbarung ist nicht nur in der Ursprungssituation konstitutiv, sondern dies gilt auch für ihre gesamte geschicht-

42 Joseph Ratzinger, Rez. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition, in: ThPQ 111 (1963) 224–227, hier 225. Vgl. auch Ders., Zur Katechismuslehre von Schrift und Tradition, in: ThRv 60 (1964) 217–224.

43 Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, 32.

liche Existenz. Ratzingers Theologie der Tradition stellt einen der innovativsten und zugleich tiefeschürfundsten und bedenkenwer-testen Beiträge zur Theologischen Erkenntnislehre des letzten Jahr-hunderts dar und ist in seiner ganzen Tragweite wohl noch nicht erfasst und rezipiert.⁴⁴

Im Licht vor allem dieser Einsicht führt Ratzinger seine Debatten um Grundfragen der Theologie, zum Beispiel die mit Hans Küng.

4.3 Auseinandersetzung mit Hans Küng

Hans Küng führt die Interpretationsrichtung des Konzils an, die die ökumenisch entgegenkommende Behauptung eines auch katho-lisch möglichen *Sola scriptura*, d. h. einer materialen Suffizienz, wie sie Geiselman missverständlich dargelegt hatte, in das Konzil hineinliest und dabei durchaus nicht verknüpft mit einer Sicht von Tradition als „Kirchenbindung“, wie sie von einem vertieften Of-fenbarungsverständnis her sich nahelegt.

Das hat bei Küng Konsequenzen in mehrfacher Hinsicht: ekkle-siologisch die Bestreitung der unfehlbaren Lehrautorität der Kir-che und ihre Ersetzung durch den vermeintlichen Konsens der Historiker (bezüglich der Christologie der historisch-kritischen Exegeten). Hinsichtlich der Christologie führt es zur Verabschie-dung des kirchlichen Glaubens und seiner Verdächtigung als ver-meintlich hellenistischer Verrat am ursprünglichen biblischen Zeugnis. Man darf nicht übersehen, dass beispielsweise Hans Küngs Bestseller „Christ sein“ (1974) mit seinem christologischen Hoheitstitel „Sachwalter Gottes und der Menschen“ Jesus aus dem „Schatten des Gottessohnes“ herausholen und den kirch-lichen Glauben von seiner vermeintlich hellenistischen Über-fremdung befreien will.

Es ist bezeichnend für Ratzingers Auseinandersetzung mit Küng, dass er sie immer auf der hermeneutischen Ebene führt, weil dort die Weichen gestellt werden: Wer verantwortet die Aus-sagen der Theologie?, fragt er im Blick auf Küngs Buch „Christ sein“,⁴⁵ und in Unfehlbar? weist er Widersprüche und Inkonsisten-

44 Sie ist am prägnantesten zusammengefasst im Artikel Tradition, III. Systematisch, in: LThK² 10 [1965], 293–299. Vgl. auch Peter Hofmann, Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken, Paderborn 2009.

45 Joseph Ratzinger, Wer verantwortet die Aussagen der Theologie?, in: Hans Urs von Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“, Mainz 1976, 7–18.

zen auf der Ebene der Theologischen Erkenntnislehre nach.⁴⁶ Wo der Subjektivismus des Historischen die Gründung des biblischen Zeugnisses in der Überlieferungsgemeinschaft der Kirche im Sinne eines „Sola scriptura“ ignoriert und die Deutungskraft des Glaubenssubjektes Kirche und ihres Lehramtes ablöst, ist der Boden des Offenbarungsglaubens verlassen. Die Offenbarungskonstitution im Sinne eines katholischen „Sola scriptura“ zu deuten, ist das Kennzeichen einer von Hans Küng angeführten Deutungsrichtung des Konzils, als deren Hauptvertreter Hermann Häring,⁴⁷ ein Schüler Hans Küngs, gelten kann. Das entscheidende Argument wird im Grunde bereits in der Habilitationsschrift von 1955 genannt: „Der Satz ‚Schrift und Überlieferung sind die beiden Quellen der Offenbarungserkenntnis‘, ist gleichbedeutend mit dem andern: Die Schrift ist Gottes Offenbarung nur in der lebendigen Kirche Gottes. Das bedeutet: Die Auslegung der Schrift im Sinn der Offenbarungsverkündigung ist kein Geschäft des Historikers. Er kann Voraussetzungen bereitstellen (conditiones), aber nie geht sein Tun (als causa) in den eigentlichen Vorgang selber ein. Dieser Vorgang der inneren Auslegung (wenn wir so sagen wollen) bleibt vielmehr Gottes selbst; er vollzieht ihn durch seinen in der Kirche gegenwärtigen Geist.“⁴⁸

Die Anwendungen von Ratzingers frühen Grundeinsichten seien abgerundet durch einen Blick auf die Hermeneutik seines Jesus-Buches.⁴⁹

46 Joseph Ratzinger, Widersprüche im Buch von Hans Küng, in: Karl Rahner (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf eine Anfrage von Hans Küng (= QD 54), Freiburg 1971, 97–116.

47 Vgl. Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 77: Häring behauptet unter Berufung auf Geiselman, das Konzil habe die Neuentdeckung, es gebe nur eine „Offenbarungsquelle“, nämlich die Heilige Schrift, bestätigt. Diese Deutung des Konzils ist jedoch unzutreffend. Das Konzil spricht vom Fleisch gewordenen Wort, also dem geschichtlichen Christus-Ereignis, als Mittler und Fülle der Offenbarung (DV 2) und ordnet ihm Tradition und Schrift als modi transmissionis (DV, Kapitel II) unter. Wenn auch das Verhältnis von Schrift und Tradition vom Konzil nicht endgültig gelöst worden ist, geht eine Interpretation des Konzils als Kanonisierung des Sola scriptura sowohl an Buchstabe wie an Geist des Konzils vorbei. Vgl. zur Interpretation von Prooemium und Erstem Kapitel von DV ausführlich und nicht überholt: Henri de Lubac, *Die Göttliche Offenbarung*, Freiburg 2001.

48 JRGS 2, 67.

49 *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007.

4.4 *Der wahre Jesus der Geschichte: der Christus des Glaubens. Die Hermeneutik des Jesus-Buches*

Joseph Ratzinger wird gerne als ein Kritiker der historisch-kritischen Exegese bezeichnet. Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich, dass Ratzinger keine Vorbehalte hat gegenüber der seriösen Anwendung des historisch-kritischen Methodenarsenals. Die Exegeten Heinrich Schlier, Franz Mußner und Heinrich Groß, aber auch Peter Stuhlmacher, Hartmut Gese und Martin Hengel zählen bzw. zählten zu seinen Freunden, und das von Gerhard Kittel begründete Historische Wörterbuch zum Neuen Testament gehört zu den von Joseph Ratzinger mit am häufigsten zitierten Nachschlagewerken. Sein Widerspruch gilt nicht der Exegese als Schriftauslegung, sondern den oft unreflektiert vorausgesetzten systematisch-theologischen, eine göttliche Selbstmitteilung im Medium der Geschichte a priori ausschließenden Vorurteilen, mit denen nicht selten an die Schrifttexte herangegangen wird. Man hat Joseph Ratzinger / Papst Benedikt übel genommen, dass er mehrfach und auch im Jesus-Buch wieder die exegete-kritische Aussage Solowjews in seiner Erzählung vom Antichrist aufgreift, wonach der Anti-Christ in Tübingen den theologischen Doktorgrad erhalten habe. Wenn man freilich genau hinsieht, dann ist das einer bestimmten Form von Exegese zum Verhängnis werdende Problem nicht ein exegetisches, sondern ein systematisches. „Der Anti-Christ“ würde heute wohl eher in Dogmatik promoviert.⁵⁰

Seit der Habilitationsschrift über Bonaventura zieht sich die auch für die Schriftauslegung entscheidend wichtige Kernaussage von Ratzingers Theologischer Erkenntnislehre durch sein gesamtes Werk: Das Subjekt des Credo, des Taufbekenntnisses, ist nicht der isolierte Einzelne, sondern das Subjekt des Glaubens ist die Kirche in ihrer Raum und Zeit überspannenden überindividuellen Einheit.⁵¹ Der Glaube dieser Gemeinschaft ist der Geist, in dem die

50 Ausführlicher dazu: Rudolf Voderholzer, Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei, in: Helmut Hoping / Michael Schulz (Hg.), Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes, Freiburg 2007, 25–37.

51 Vgl. etwa Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie, München 1982, 23: „Das Ich des Credo schließt also den Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen Ich ein. In der Subjektform ist demgemäß das Ich der Kirche vom Credo strukturell vorausgesetzt: Nur in der *communio* der Kirche spricht

Schriften des Neuen Testaments gewachsen sind und in dem allein sie richtig ausgelegt und verstanden werden können. Was Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. in den hermeneutischen Vorbemerkungen zu seinem Jesus-Buch ausführt, hatte er zuvor schon etliche Male zum Ausdruck gebracht, am unmissverständlichsten wohl in seiner kurzen Antwort auf die Frage „Was bedeutet Jesus für mich?“ aus dem Jahr 1973: „Die kirchliche Tradition, in der die von Jesus gegründete Geschichtsbewegung lebenskräftig geblieben ist bis heute, gibt mir zugleich Vertrauen zur biblischen Tradition, der ich mehr Wirklichkeit zutraue als den Versuchen, einen chemisch reinen historischen Jesus aus der Retorte der historischen Vernunft zu rekonstruieren. Ich vertraue der Tradition in ihrer ganzen Breite. Und je mehr Rekonstruktionen ich kommen und wieder gehen sehe, desto mehr fühle ich mich in diesem Vertrauen bestärkt. Es wird mir immer deutlicher, dass die Hermeneutik von Chalkedon die einzige ist, die nichts weginterpretieren muss, sondern das Ganze annehmen kann.“⁵² Die heilsame Provokation, die Ratzingers bereits in den 1950er-Jahren im Zusammenhang mit seiner Habilitationsschrift erarbeitete Bibelhermeneutik darstellt, besteht darin, den Mehrwert der Glaubensauslegung vor der persönlich-historischen und in diesem Sinne subjektiven Auslegung nicht nur fideistisch zu behaupten, sondern ihn auch zu begründen und in der Grundlegendiskussion mit anders lautenden Tendenzen der biblischen Hermeneutik zu diskutieren. Dass diese Einsichten erarbeitet wurden und gereift sind im Gespräch mit Bonaventura, ist vielleicht durch die bisherigen Überlegungen deutlich geworden.

Es sollte gezeigt werden, wie es Joseph Ratzinger mit dem Aufweis der konstitutiven Verknüpfung von Offenbarung und Kirche als Subjekt der Offenbarungsannahme gelingt, die kirchliche Lehrautorität im christlichen Ursprungsgeschehen und damit weit tiefer zu begründen als nur theologisch-positivistisch. Damit Offenbarung wirklich Offenbarung sei, bedarf es des sich offenbarenden

sich dieses Ich aus; [...].“ Dort auch der Hinweis auf Henri de Lubac, *Credo*, Einsiedeln 1975, sowie auf Joseph Ratzinger, Einleitung und Kommentar zu den Thesen I–VIII und X–XII, in: Internationale Theologenkommission (Hg.), *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 11–51; 61–67.

52 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; u.d.T. „Was bedeutet Jesus Christus für mich?“ in: Ratzinger, Joseph: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 137–140, 138.

Gottes *und* eines Jemand, der dieser Offenbarung inne wird. Dieser Jemand ist die Kirche in ihrer die Zeiten übergreifenden Einheit und ihrer inneren Struktur. 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 sie 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.

5. Ausblick: Biographische Parallelen

Joseph Ratzinger, der spätere Papst, hat seine Dissertation über Augustinus und seine Habilitation über Bonaventura geschrieben. Es ist bereits verschiedentlich bemerkt worden,⁵³ dass es mit diesen beiden großen Gestalten der Theologiegeschichte auch biographische Parallelen gibt. Sowohl Augustinus als auch Bonaventura wurden aus der „Beschaulichkeit“ einer wissenschaftlichen Existenz unter das Joch eines kirchlichen Leitungsamtes gestellt. Ihr spätes Werk formte sich und reifte im Kontext der konkreten und aktuellen Beanspruchung im apostolischen Dienst. Ein Großteil der Werke ist dem Tagesgeschäft abgerungen bzw. verdankt sein Entstehen aktueller Herausforderung: der eine als Bischof von Hippo, der andere als Generalminister eines jungen aufstrebenden Ordens, der in die Turbulenzen der joachitischen Bewegung gerät und zu zerreißen droht. Ähnliches gilt für Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. Als er, wie er selbst sagt, seinen theologischen Standpunkt gefunden hatte und sich hätte daran machen können, sein Werk systematisch zu entfalten, erhält er den Ruf auf die Kathedra des Erzbistums München und Freising, und fünf Jahre

53 Vgl. etwa Michael Karger, Ein Drama in vier Akten. Joseph Ratzingers Habilitation über den Franziskanertheologen Bonaventura war der Auftakt für sein Mitwirken in entscheidenden Phasen der Theologiegeschichte, in: Die Tagespost Nr. 90 vom 30. Juli 2009, 7. Vgl. ders., Offenbarung, Schrift und Überlieferung. Band 2 der Werkausgabe der Gesammelten Schriften Papst Benedikts XVI. dokumentiert die Habilitationsschrift Joseph Ratzingers, in: Die Tagespost Nr. 107 vom 8. September 2009, 7. Vgl. neuerdings auch Hansjürgen Verweyen, Eine Neubegegnung mit Joseph Ratzinger. Zur Publikation der Habilitationsschrift von 1955, in: IKaZ 39 (2010) 88–94.

später wurde die Aufgabe weltkirchlich ausgeweitet durch die Berufung nach Rom zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre. Musste er sich nicht wie ein neuer Bonaventura vorkommen, als sich ihm die so genannte Befreiungstheologie, propagiert von Franziskanertheologen, die von der deutschen Universitätstheologie geschult waren, als eine Bewegung präsentierte, die wiederum zumindest Gefahr lief, durch ihre unkritische Rezeption Marxistischen Gedankenguts die christliche Hoffnung in innerweltliche Utopie zu verwandeln?

Die nun nach 54 Jahren endlich vollständig veröffentlichte Habilitationsschrift Joseph Ratzingers steht mit allen wichtigen Brennpunkten der Theologie- und Kirchengeschichte der vergangenen sechzig Jahre in einer lebendigen Beziehung. Sie bildet in der Tat den Auftakt für Joseph Ratzingers Mitwirken in allen entscheidenden Phasen der Kirchengeschichte der zurückliegenden Jahre. Und sie weist mit ihrem das charismatische Anliegen integrierenden Schriftverständnis sowie mit ihrem Mystik und Theologie verbindenden Ansatz in vielfacher Hinsicht auch in die Zukunft.