

Sven Leo Conrad

# Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger

Zur Genese seiner Theologie während  
der Studien- und Professorenzeit

Teil 2

Analyse der Vorlesungsmitschriften

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Die Dissertation wurde unter dem Titel „Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit“ an der Europa-Universität Flensburg vorgelegt und auf den Seiten der Zentralen Hochschulbibliothek Flensburg unter <https://www.zhb-flensburg.de/?id=24444> publiziert.

Der Inhalt dieses Werks ist urheberrechtlich geschützt und nur für den persönlichen Gebrauch bestimmt. Eine Weiterverbreitung des frei zugänglichen Bandes auf elektronischem Weg ist nicht gestattet.

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg  
Tel. 0941/920220 | [verlag@pustet.de](mailto:verlag@pustet.de)

ISBN 978-3-7917-3010-3  
Satz: FotoSatz Pfeifer, Krailling

eISBN 978-3-7917-7210-3 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie unter  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

<b>1.</b>	<b>Vorbemerkungen</b> .....	<b>875</b>
1.1	Evaluierung der Lehre Joseph Ratzingers anhand unautorisierter Vorlesungsmitschriften .....	875
1.2	Begründung der Behandlung der Vorlesungsmitschriften .....	875
1.3	Begründung der Auswahl .....	878
1.4	Zur Methodologie .....	880
1.5	Zur Zitierweise und zum Inhalt der Bände .....	881
<b>2.</b>	<b>Einzeluntersuchung der Vorlesungsmitschriften</b> ....	<b>883</b>
2.1	Einzeluntersuchung der Mitschriften (I): Freising. ....	883
2.1.1	Freising, WS 1956/57: Sakramentenlehre, I. Teil .....	883
2.1.2	Freising, WS 1956 und SS 1957: Sakramentenlehre, II. Teil .....	923
2.1.3	Freising, WS 1956/57: Ekklesiologie (Beispiel I) .....	961
2.1.4	Freising, WS 1956/57: Ekklesiologie (Beispiel II) .....	973
2.1.5	Freising, WS 1958/59: Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus)	986
2.2	Einzeluntersuchung der Mitschriften (II) – Vermutlich Bonn, SS 1960: Die Lehre von der Kirche .....	1002
2.3	Einzeluntersuchung der Mitschriften (III): Münster ..	1011
2.3.1	Münster, Ostern 1963: Die Kirche und das Heil der Welt .....	1012
2.3.2	Münster, undatiert: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus .....	1024
2.3.3	Münster, SS 1963: Die Lehre von der Eucharistie ....	1035
2.3.4	Münster, SS 1965: Ekklesiologie .....	1119
2.3.5	Münster, WS 1965/66: Rückblick auf das Konzil. ....	1152
2.4	Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV): Tübingen	1158
2.4.1	Tübingen, WS 1966/67: Christologie .....	1158
2.4.2	Tübingen, WS 1968/69: Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie .....	1180
2.5	Einzeluntersuchung der Mitschriften (V): Regensburg	1231
2.5.1	Regensburg, WS 1970/71: Christologie mit Soteriologie und Mariologie .....	1231

2.5.2	Regensburg, WS 1971/72: Eucharistie.....	1268
2.5.3	Regensburg, WS 1973/74: Christologie.....	1339
2.5.4	Regensburg, WS 1974/75: Allgemeine Sakramenten- lehre.....	1397
2.5.5	Regensburg, WS 1976/77: Erlösungslehre.....	1466
<b>3.</b>	<b>Abschließende Auswertung der Vorlesungs- mitschriften.....</b>	<b>1489</b>
3.1	Skizzierung methodologischer Aspekte.....	1489
3.1.1	Erste Erkenntnisse in Bezug auf die gewählte Methodologie.....	1489
3.1.2	Bemerkungen zum hermeneutischen Rahmen der Theologie der Mitschriften.....	1491
3.2	Theologie der Vorlesungsmitschriften im Wandel? ...	1498
3.2.1	Die Heilige Schrift und die beiden Testamente.....	1499
3.2.2	Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie	1512
3.2.3	Die Begriffe „Gesamtkirche“, „Ortskirche“ und „Gemeinde“ und ihre Zuordnung.....	1522
3.2.4	Rahmen und Fokus der Messopferlehre.....	1531
3.2.5	Die Frage der Grundgestalt der Eucharistie in den Mitschriften.....	1543
3.2.6	Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters?.....	1546
3.2.7	Die Beurteilung des Zeithintergrundes und liturgische Desiderate.....	1550
3.3	Schwerpunkte der Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften.....	1553
3.3.1	Liturgietheologie von der Christologie her.....	1554
3.3.2	Liturgietheologie von der Ekklesiologie her.....	1559
3.3.3	Liturgietheologie als innere Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie.....	1562
3.4	Schlussbemerkung mit Blick auf die Lehrer von Joseph Ratzinger.....	1564
3.5	Die Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich.....	1565
3.5.1	Formeller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften.....	1567
3.5.2	Materieller Vergleich von publiziertem Werk und Vorlesungsmitschriften.....	1569

# 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 Autorschaft zu verifizieren<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 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. Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus*, 116–120, bes. 117 f. Wir wollen den Vergleich zur Leben-Jesu-Forschung hier nicht zu weit führen. Wichtig für unsere Rekonstruktion und Interpretation ist hier das in ana-

oder um generell zu bewerten, wie er sich in einen gewissen Kontext einfügt.<sup>2</sup>

Schlüsse aus dem Material der Vorlesungsmitschriften können aber nicht den gleichen Stellenwert für die Bezeugung von Ratzingers Theologie beanspruchen wie jene aus den publizierten 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“<sup>3</sup> 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<sup>4</sup>, 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.“<sup>5</sup>

---

liger 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. Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus*, 118. Dieser meint „*Mehrfachbezeugungen sachlicher Motive und Inhalte* in 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.

3 Gianni Valente, Student, 12.

4 Vgl. <http://www.katholische-theologie.info/FakultätenInstitute/Fakultäten/SelbstdarstellungenderFakultäten/UniversitätRegensburg/tabid/100/Default.aspx> (aufgerufen am 17. Dezember 2013).

5 Joseph Ratzinger, *Geschichtstheologie*, 1955, 437.

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.<sup>6</sup> Auch Manuel Schlögl hat Vorlesungsmitschriften für einige Beiträge berücksichtigt.<sup>7</sup> Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz hat Hörermitschriften von Vorlesungen Romano Guardinis publiziert.<sup>8</sup> Sie will damit „eine tiefere Kenntnis und eine Verehrung des großen Vordenkers und seiner ‚Weltanschauung‘ ermöglichen“<sup>9</sup>.

Manuel Schlögl zieht zu einzelnen Beiträgen Vorlesungsmitschriften heran<sup>10</sup> 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.“<sup>11</sup>

Die Auswertung der Vorlesungsmitschriften rechtfertigt sich letztlich aus dem stark biographischen Schwerpunkt unserer Arbeit, der notwendigerweise, wie der erste Band 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 Band 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 Beru-

6 Vgl. Rainer Hangler, Tochter Zion, 61–71.

7 Vgl. Manuel Schlögl, Anfang; ders., Theologie des Kreuzes, 305–326.

8 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Lauterkeit des Blicks. Diese Mitschriften sind ebenso unautorisiert. Vgl. dies., Unvergeßlicher Sommer, 11.

9 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Vorbemerkung der Herausgeberin, in: dies., Lauterkeit des Blicks, 7 f., hier 7.

10 So in: Manuel Schlögl, Anfang; ders., Theologie des Kreuzes, bes. 309 f.

11 Manuel Schlögl, Anfang, 48.

fung 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 darauf 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.“<sup>12</sup>

Mit der Untersuchung der Mitschriften seiner Studenten wollen wir gewissermaßen nachvollziehen, wie Joseph Ratzinger sich sein eigenständiges theologisches Werk erarbeitet hat, welche Themenschwerpunkte er setzte, welche Gedankengänge er seinen Hörern vorlegte und auch auf welche weiterführende oder den Ausführungen zugrunde liegende Literatur er verwiesen hat. 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“.<sup>13</sup> Auch nicht autorisierte Schriften können, so hoffen wir zu zeigen, durchaus in authentischer Weise zumindest den Grundduktus 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.<sup>14</sup> Aber vor allem ergibt sich eine

<sup>12</sup> Gerhard Ludwig Müller, Geleitwort, 9.

<sup>13</sup> Rainer Hangler, Tochter Zion, 71 unterscheidet ähnlich, wenn er über ein Skript bemerkt: „Es ist nicht identisch, aber authentisch.“

<sup>14</sup> Vgl. die Auflistung der Lehrveranstaltungen in: Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 401–406.



notwendige Beschränkung aus der Themenstellung unserer Arbeit, der Liturgietheologie Joseph Ratzingers. Die Mitschriften haben wir nach folgenden Kriterien berücksichtigt:

(1) 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.

(2) 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.

(3) 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<sup>15</sup> zur Eucharistielehre oder zur allgemeinen Sakramententheologie werden ganz behandelt.

Hinzugezogen zu unserer Untersuchung werden auch die 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.<sup>16</sup> 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 zeitgenössischer Entwicklungen in Theologie und Kirche durch den Dozenten erkennen lässt. Es findet

15 Wenn wir das Wort „Vorlesungen“ in dieser Arbeit der 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.

16 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramententheologie II, Freising, 1956/57, 220.

sich also aufgrund der Themenrelevanz eine 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.

(4) 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 Untersuchung 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 in 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 ebenfalls 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 Ratzinger zur Erstellung der Vorlesung womöglich selbst beigezogen 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.

## 1.5 Zur Zitierweise und zum Inhalt der Bände

Aufgrund der eingeschränkten Korrekturmöglichkeiten bei maschinenschriftlichen Texten finden sich in den Vorlesungsmitschriften zahlreiche Tipp-, Rechtschreib- und Flüchtigkeitsfehler. Um den

Lesefluss zu erleichtern und eine ungehinderte Erfassung des Inhalts zu gewährleisten, haben wir offenkundige Fehler stillschweigend korrigiert. Nur in Einzelfällen wurden Fehler übernommen und mit einem gesonderten Hinweis versehen.

Auch die Literaturangaben in den Mitschriften sind teilweise fehlerhaft und unvollständig, was bei mündlich übermittelten bibliographischen Angaben nicht verwundert. Eine Recherche vor Erstellung der Mitschriften war in der vordigitalen Zeit mühevoll und musste wohl aus Zeitgründen oft entfallen. Damit jedoch der heutige Leser die Angaben leichter nachvollziehen kann, wurden die Literaturhinweise – soweit möglich – berichtigt und ergänzt.

Das Institut Papst Benedikt XVI. hat nach Abfassung dieser Arbeit sein Archivierungssystem geändert. In den vorliegenden Bänden werden die Vorlesungsmitschriften nach dem damals verwendeten System zitiert.

Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Anhang sind in Band 1 abgedruckt. Dort finden sich alle Angaben, die auch für den vorliegenden Band 2 relevant sind, insbesondere eine Liste aller verwendeten Vorlesungsmitschriften (Abschnitt 1.4 der Bibliographie).

# 2. Einzeluntersuchung der Vorlesungsmitschriften

## 2.1 Einzeluntersuchung der Mitschriften (I): Freising

### 2.1.1 Freising, WS 1956/57: Sakramentenlehre, I. Teil

#### a) *Darstellung des Textes*<sup>1</sup>

Im Institut Papst Benedikt XVI. ist dieser Text unter „Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher“ archiviert.<sup>2</sup> 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 Sa-

---

1 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.

2 AIPB, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40–58; einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 40: Sakramentenlehre, I. Teil, WS 1956/57 [künftig: Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57].

kramentes, 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.

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:<sup>3</sup>

Die Vorbemerkung betont zunächst einen existentiellen Punkt, der im Denken Ratzingers, 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.“<sup>4</sup>

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.“<sup>5</sup>

Die Kirche selbst erscheint als „das eine große Sa Gottes“<sup>6</sup>. 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, von dem dann erst die übrigen Sakramente Lebensformen sind“.<sup>7</sup>

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 Kir-

3 Ebd. 1.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Ebd. 34.

che. 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.“<sup>8</sup>

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.“<sup>9</sup>

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.“<sup>10</sup>

Als Literaturangaben finden sich:<sup>11</sup>

- E. Walter, Quellen lebendigen Wassers, Freiburg 1953.
- J. Pascher, Liturgie der Sakramente, Münster 1951.

Damit ist auch jenes Werk genannt, das wir als eines der Hauptwerke bei der Behandlung von Josef Pascher herangezogen hatten.

## 1. ABSCHNITT: Allgemeine Sakramentenlehre<sup>12</sup>

§ 1 Das Wesen des heutigen Sa.-Begriffes in der Schrift und bei den Vätern.<sup>13</sup>

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 zusammen-

<sup>8</sup> Ebd. 1.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Ebd. 2.

<sup>13</sup> Ebd.

führt, 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-scholastischen Inhalt durch solche Vorbemerkungen existentiell fassbar zu machen. Man leitete den Inhalt aber nicht notwendigerweise von den Grundgedanken der Einleitung her ab.<sup>14</sup>

Der Text präsentiert also die Entwicklung und den Gebrauch der Begriffe, die der Sakramentenlehre zugrunde liegen.

1) Vorstufen des biblischen *mysterion*-Begriffes im Griechentum.<sup>15</sup> 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.“<sup>16</sup>

Mysterium erscheint hier also als Kult.

2) *Mysterion* in der Philosophie<sup>17</sup>

Unter diesem Punkt wird der philosophische Weg zu Gott im Anschluss an Platon und Sokrates als „Weg zur Erkenntnis“<sup>18</sup> beschrieben. So sei „für Platon die *Gnosis* das wahre Mysterium“<sup>19</sup>.

3) *Mysterium* in der *Gnosis*<sup>20</sup>

Das Skript beschreibt, wie im Ansatz der *Gnosis* die beiden zuvor genannten Linien verbunden werden.<sup>21</sup>

14 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.

15 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 2.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd. 3.

21 Vgl. ebd.



## II) Der Mysterienbegriff des hl. Paulus<sup>22</sup>

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 es 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 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.“<sup>23</sup>

Diesen ersten prinzipiellen Schlüssen fügt der Text noch einen weiteren Gedanken hinzu, indem er auf die Bedeutung des Glaubens bei Paulus im Zusammenhang mit Mysterium 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 hinaufbeigt 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.“<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. 6.

<sup>24</sup> Ebd.

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:

„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“ <sup>25</sup>

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“<sup>26</sup>, und betont den „Gemeinschaftscharakter der Sakramente, die die Einweihung unseres Lebens in ein neues Volk, in eine neue Welt hinein bedeuten“<sup>27</sup>.

### III) Der Übergang von mysterion zu sacramentum<sup>28</sup>

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.“<sup>29</sup>

25 Ebd.

26 Ebd. 7.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

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.“<sup>30</sup>

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“<sup>31</sup>.

Aus alledem 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 *sacri*, zu Eingeweihten macht.“<sup>32</sup>

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.“<sup>33</sup> Als Literatur wird angegeben:<sup>34</sup>

Adolf Kolping, *Sacramentum Tertullianneum*, Bd. I, Münster 1948.

## § 2) Das äußere Zeichen des Sakramentes<sup>35</sup>

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:

30 Ebd.

31 Ebd. 8.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Vgl. ebd.

35 Ebd. 9.

„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.“<sup>36</sup>

Diesem liegt aber noch eine andere Doppelstruktur zugrunde: „Die Sakramente setzen die inkarnatorische Doppelstruktur fort: das Göttliche wird ‚sinnlich‘, die Sinne werden vergöttlicht.“<sup>37</sup>

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.“<sup>38</sup>

Bei der Frage des Symbols verweist der Text auf Romano Guardini.<sup>39</sup>

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 Drama zu dem Person gehört.“<sup>40</sup>

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‘

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Romano Guardini, Von heiligen Zeichen. Die der Vorlesung nächste Ausgabe war wohl: Mainz 1952.

40 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 9 f.

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.“<sup>41</sup>

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:

„Pascher macht [darauf] aufmerksam, 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 er eignet 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:

41 Ebd. 10.

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 je- dem 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.“<sup>42</sup>

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.“<sup>43</sup> Dabei gibt er den Inhalt dieses Dramas wie folgt wieder: „Das Grundthema der sakramentalen Dramatik ist stets Tod und Auferstehung Christi.“<sup>44</sup>

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

42 Ebd. 10 f.

43 Joseph Pascher, Sakramente, 9.

44 Ebd. 10. Dabei gilt von den Sakramenten, dass in ihnen „die Gnade seines Todes und seiner Auferstehung unter uns wirkt“. Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes, 229.

Ganze, so wie es vor sich geht, also das Zeichen im Vollzug durch die handelnden Personen, den Gegenstand der Untersuchung.“<sup>45</sup>

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“<sup>46</sup>. Die Personalität ist dabei gewährleistet durch das Gegenüber von Spender und Empfänger.

Dahinter steht als letztlich Handelnder eine andere Person, Christus.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> Gespielt wird es in Wort und Gebärde.

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 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.“<sup>49</sup>

45 Joseph Pascher, *Sakramente*, 8 f.

46 Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre I*, Freising, 1956/57, 10.

47 Vgl. auch ebd. 30 f.

48 Interessant ist, dass auch klassische scholastische Dogmatiken Passion und Tod zur Grundlage der Sakramentenlehre machten. Als Beispiel diene 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 bittere *Passion* des Heilandes mit Recht zur Grundlage der ganzen Sakramentenlehre gemacht.“ Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, *Dogmatik*, 13.

49 Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre I*, Freising, 1956/57, 11.

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.“<sup>50</sup>

### § 3) Die Wirkungen der Sakramente<sup>51</sup>

Bei der Behandlung der Wirkweise der Sakramente betont der Text gegen die Reformatoren die bereits in der Einleitung beschriebene „inkarnatorische Struktur des Heils“<sup>52</sup>. 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 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.

<sup>50</sup> Ebd. 12.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.



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‘.

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 hyposis zum Drama unseres eigenen Lebens machen.<sup>53</sup>

Bemerkenswert ist, dass der Text im Kontext dieser Frage der sakramentalen Gnade auch auf eine – wie er betont – Errungenschaft der Liturgischen Bewegung verweist:

53 Ebd. 13 f.

„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.“<sup>54</sup>

Das sakramentale Siegel behandelt der Text auffallenderweise nicht nur mit ausdrücklichem Verweis auf das antike Militär, sondern auch auf die Mysterienreligionen.<sup>55</sup> Folgende Literaturangabe finden wir hier:<sup>56</sup>

G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn <sup>2</sup>1940.

#### § 4 Die Wirkweise der Saa.<sup>57</sup>

Bei der Behandlung der Wirkweise der Sakramente (*ex opere operatum*), betont die Mitschrift der Vorlesung die Aktivität Gottes.<sup>58</sup> 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.“<sup>59</sup>

Damit wendet sich der Text gegen die Aussage von Johannes Duns Scotus (1266–1308): „Im Empfänger ist keine gute innere Bewegung notwendig.“<sup>60</sup>

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 bietet Thomas die Möglichkeit, die Saa als *causae* darzustellen. So beschreibt Thomas die Saa als werkzeugliche Ursachen des Heils, Werkzeug in der Hand Gottes.

54 Ebd. 14.

55 Vgl. ebd. 15 und 16.

56 Vgl. ebd. 16.

57 Ebd. 17.

58 Vgl. ebd.

59 Ebd. 19.

60 Zitiert nach ebd. 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.“ IV Sent., d. 1, q. 6, n. 10.

Der Gewinn, der damit erzielt ist, dürfte deutlich sein: Es kann jetzt die tatsächliche Funktion der Saa dargestellt werden.“<sup>61</sup>

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:

„Im großen und ganzen könnte man sagen: In der thomistischen Vorstellung ist der Leib Christi wirklich der Ort unserer Heilzuteilung. 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 Heilzuteilung 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 Realpräsenz, 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.“<sup>62</sup>

Und in der abschließenden Bewertung:

„Sie [sc. die thomistische Theorie] macht die Sakramente verständlich als eine echte Fortsetzung des Abstieges Gottes. Hier ist wirklich der Leib Jesu die Quelle des Heils, von der wir leben und in der wir alle das Heil finden können.“<sup>63</sup>

Dabei schlägt der Text aber gegen die Missdeutung der physischen als „physikalischen“ Wirksamkeit vor, den Begriff „seinsmäßig“ zu gebrauchen.<sup>64</sup>

61 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 19.

62 Ebd. 20.

63 Ebd. 21.

64 Ebd. Die Erarbeitung der Mysterientheologie in der Vorlesung lieferte offensichtlich Material für folgenden Text: Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie, 1958/2008, 165–168.

## § 5 Das Grundproblem der sogenannten Mysterientheologie.<sup>65</sup>

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“<sup>66</sup>. 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 objektiven Kultfrömmigkeit der Benediktiner auf der anderen Seite“<sup>67</sup>. Er nennt als Gegner der Thesen Casels ausdrücklich Hanssens SJ, Umberg SJ, K. Prümm, Bernhard Poschmann. Als zusammenfassende Darstellung wird die einschlägige Dissertation von Theodor Filthaut<sup>68</sup> empfohlen. Als Unterstützer Casels vermerkt der Text V. Warnach und Diekamp.<sup>69</sup> Nicht erwähnt wird die damals aktuell durch Gerhard Fittkau vorgelegte Widerlegung Casels in Bezug auf patristische Zeugnisse.<sup>70</sup>

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 Überschwänglichkeit neigte“<sup>71</sup>, oder wenn es heißt: „Casel war kein Philosoph, sondern mehr ein Mann einer intuitiven Denkart.“<sup>72</sup>

Als Literaturangaben finden sich einige Hinweise auf Autoren und Publikationen während der Auseinandersetzung um die Mysterientheologie. Vor allem finden wir folgende Bemerkung:

„Besonders zu empfehlen zur Orientierung über den Gesamtverlauf und Gesamtstand dieser Frage: Dissertation v. Th. Filthaut: ‚Die Kontroverse über die Mysterienlehre‘.“<sup>73</sup>

65 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 21.

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Theodor Filthaut, Kontroverse.

69 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 21 f.

70 Gerhard Fittkau, Begriff des Mysteriums.

71 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 22.

72 Ebd. 25.

73 Ebd. 22.

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*. 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 Lehre weitertragen. Wenn aber die *Heilstat* das Wesentliche ist, dann erhebt sich die Frage, wie die Heilstat in den einzelnen 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.<sup>74</sup>

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.“

74 Ebd. 23.

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.<sup>75</sup>

Der Text referiert sodann die Kritik Casels am im Anschluss an das Tridentinum erfolgten theologischen Diskurs, wobei er dafür den Namen „Effektustheorie“<sup>76</sup> 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.“<sup>77</sup>

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.“<sup>78</sup>

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?

75 Ebd. 24.

76 Ebd.

77 Ebd.

78 Ebd. 24 f.

Wenn man sagen muß, Casels großes Verdienst war es, daß er die Tatsache der Mysteriengegenwart herausgestellt hat, dann war es seine Schwäche, das ‚Wie‘ zu durchdenken.“<sup>79</sup>

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“.<sup>80</sup>

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.<sup>81</sup> Bei Paulus sei somit das Sakrament „Vergegenwärtigung durch Drama“<sup>82</sup>.

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. jener Hinübergang des Herrn aus der irdischen Existenzform in die herrliche Existenzform. Und dieses Pascha [...] 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 Effekustheorie 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 Kultsymbol empfangen. 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 empfangen ‚komme ich in den Heilstod Christi hinein.‘ Es wird in jedem

<sup>79</sup> Ebd. 25.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

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.<sup>83</sup>

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, 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!<sup>84</sup>

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 Mysterium gegenwärtig. Der Mensch wird aus seinem geschichtlichen Verlauf herausgerissen und hineingestellt in das überzeitliche Heute des Mysteriums und so der Heilswirklichkeit teilhaftig.<sup>85</sup>

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 quodammodo mit dem, was an Christus geschehen ist.“<sup>86</sup>

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“<sup>87</sup>.

Der Text betont, dass Söhngen „die Gegenwärtigsetzung der Heilsgeschehnisse gegenüber der Effekustheorie“<sup>88</sup> bejaht. Er un-

83 Ebd. 26.

84 Ebd.

85 Ebd. 26 f.

86 Ebd. 27.

87 Ebd.

88 Ebd.



terscheidet 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.“<sup>89</sup>

Casel aber verstehe dies anders und betone, „das *factum* selbst ist es, das gegenwärtig wird“<sup>90</sup>.

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 wieder hingestellten 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‘.“<sup>91</sup>

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Ebd. 27 f.

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 Gesamtheorie 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.

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.“<sup>92</sup>

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 Heilsmittlung gegeben, der „Gemeinsamkeitscharakter der Sakramente“ sei hier „sicherlich voller gewahrt [...] als bei der physischen Wirksamkeit“<sup>93</sup>, die Casel vehement vertrete.

Weil es sich ausdrücklich auf die Meinung Ratzingers bezieht, ist es hilfreich, das Resümee dieses Abschnitts hier festzuhalten:

„Die Mysterientheorie 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 Vereinzelnung herausgehoben sind, als

<sup>92</sup> Ebd. 28.

<sup>93</sup> Ebd.

bei Casel. Dort wird in jedem Sakrament das Heilsgeschehen hingestellt, 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 Effektheorie hinaus.“<sup>94</sup>

**Anhang:** Vorläufige Bemerkungen über das Verhältnis von kultischer und personaler Frömmigkeit.<sup>95</sup>

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 Subjektes 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.“<sup>96</sup>

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 Werkheiligheit [...] wieder Person und personale Beziehung zu entdecken“<sup>97</sup>. 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 abliefern, 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.“<sup>98</sup>

94 Ebd.

95 Ebd. 29.

96 Ebd.

97 Ebd.

98 Ebd.

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“<sup>99</sup>. 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 Religiosität. Wo das nicht ist, ist Religiosität nicht gegeben. Aber: Diese personale Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch stellt doch christliche Religion und christliche Religiosität 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 Agape aus, die nicht bloß Liebe zu Gott, sondern in einem und ungeteilt davon auch Liebe zum Menschen ist.

Man darf sogar noch weitergehen: 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 Religiosität bezieht alles auf Gottes Liebe, aber auf dem Weg über die Menschenliebe.“<sup>100</sup>

Nach einer diesbezüglichen Präsentation der Vaterunser-Deutung des hl. Cyprian, in der das „unser“ betont werde, 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 Verleblichung 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.“<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd. 29 f.

<sup>101</sup> Ebd. 30.

Als Literaturangaben werden genannt:<sup>102</sup>

H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943.

J. Pascher, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr*, Freiburg <sup>2</sup>1952.

K. Rahner, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in: *Schriften II*, 115–141.

## § 6 Der Spender der Sakramente<sup>103</sup>

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*.“<sup>104</sup>

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 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.“<sup>105</sup>

102 Vgl. ebd.

103 Ebd.

104 Ebd. 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.“

105 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 33.

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“<sup>106</sup>. 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.“<sup>107</sup>

### § 7 Der Empfänger der Sakramente<sup>108</sup>

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.“<sup>109</sup>

### § 8 Die Zahl und Ordnung der Sakramente<sup>110</sup>

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.“<sup>111</sup>

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 Unter-

106 Ebd.

107 Ebd.

108 Ebd. 34.

109 Ebd.

110 Ebd. 35.

111 Ebd. 36.

schiedenheit der Sakramentengruppen bewußt war“<sup>112</sup>. Die Theologie im Anschluss an das Tridentinum habe in dieser Frage „den Neuanfang in Christus radikaler und die historische Bindung an ihn strenger verstanden“<sup>113</sup>. Dies sei „grundsätzlich berechtigt“<sup>114</sup>, 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.“<sup>115</sup>

Bei der Diskussion um die Frage der Einsetzung der Sakramente *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 anbelangt, 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.“<sup>116</sup>

Argumentiert wird mit den im *Decretum pro Armenis* (1439) festgelegten Formen von Firmung und Weihe.<sup>117</sup> 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 wer-

112 Ebd. 37.

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Ebd. 38.

117 Diese hier festgelegten Formen sind historisch nicht haltbar, wenn man sie als einzige betrachtet.

den, 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 zugehört 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 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.“<sup>118</sup>

In den zugehörigen Literaturangaben wird ausschließlich auf Pascher verwiesen.<sup>119</sup>

J. Pascher, *Form und Formwandel sakramentaler Feier*, Münster 1949.  
J. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, München 1948.

## § 9 Die heiligen Zeichen des Alten Bundes<sup>120</sup>

Bei der Frage der Sakramente des Alten Bundes betont der Text den „Spiritualismus der Kirchenväter“<sup>121</sup>. Dabei hat er eine kritische Stoßrichtung gegenüber dem Ritualismus.<sup>122</sup> 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.“<sup>123</sup> 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

118 Ebd. 39.

119 Vgl. ebd.

120 Ebd.

121 Ebd. 40.

122 Vgl. ebd. 40 f.

123 Ebd. 41.



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.“<sup>124</sup>

Dennoch konzediert der Text, „daß es eine Rechtfertigung des Menschen im AT gab“<sup>125</sup>. Hier rekurriert er wiederum auf Paulus, ohne direkte Stellen anzugeben, und fährt fort:

„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.“<sup>126</sup>

Selbst die Beschneidung interpretiert der Text prinzipiell auf derselben Linie. Nachlass der Erbsünde könne auch ohne eine rituelle Handlung erfolgen.<sup>127</sup>

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 entrich-

124 Ebd.

125 Ebd.

126 Ebd. 41 f.

127 Vgl. ebd. 42.

ten, wie die atl. Opferwerke, sondern nun sind sie ein Teil der göttlichen Gnadenat, 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.“<sup>128</sup>

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 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 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.“<sup>129</sup>

128 Ebd. 42 f.

129 Ebd. 43.

## § 10 Die Sakramentalien<sup>130</sup>

Bei der Behandlung der Sakramentalien warnt der Text vor den Gefahren des Aberglaubens.<sup>131</sup> 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.“<sup>132</sup>

Etwas weiter unten heißt es im Text ganz ähnlich, dass die Kirche „das eine Sacramentum Christi noch weiter in die Welt hineinentsenden möchte und die Dinge aus ihrer Vereinzelnung herauszuholen und in das eine sacramentum Christi hineinzuziehen bemüht ist“<sup>133</sup>.

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“<sup>134</sup> an, indem alles in Christus einbezogen werden soll. Gemeint ist „de[r] Weltzustand, in dem Gott alles in allem sein wird“<sup>135</sup>.

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:

„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*, son-

130 Ebd.

131 Vgl. ebd. 44.

132 Ebd.

133 Ebd.

134 Ebd. 46.

135 Ebd.

dern 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.<sup>136</sup>

Dabei gilt für die Formeln: „Immer ist der geweihte Gegenstand Gleichnis, Symbol, von dem aus hinübergedeutet wird auf das Überirdische, Unvergängliche.“<sup>137</sup>

Interessant ist auch, wie im Text gedeutet wird, dass es erlaubt ist, Sakramentalien auch Nichtkatholiken 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.“<sup>138</sup>

Anhang: Bemerkungen zum Problem der Exorzismen<sup>139</sup>

Abschließend behandelt der Text die Exorzismen, dies zum Teil scholastisch, wobei er eine wirkliche „Einwohnung eines Dämonen“<sup>140</sup> im Menschen ablehnt und vielmehr im Fall von Besessenheit von einer *relatio*<sup>141</sup> 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.“<sup>142</sup>

Für die damalige Zeit geradewegs modern und weitsichtig klingt der ohne Nivellierung des Handelns der existierenden Dämonen vorgebrachte Verweis auf „moderne Formen der Süchtigkeit“, die

136 Ebd. 45.

137 Ebd.

138 Ebd. 46.

139 Ebd.

140 Ebd. 47.

141 Ebd.

142 Ebd. 46.

„an die Schwelle des Phänomens heranreichen, auch wenn sie sich phänotypisch anders darstellen“.<sup>143</sup>

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 Urahren 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 Dämonen-austreibungen 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.“<sup>144</sup>

Als Literaturangaben finden sich:<sup>145</sup>

J. Pinski, Die sakramentale Welt, Freiburg 1941.

E. von Petersdorff, Dämonologie. Bd. 1: Dämonen im Weltenplan, München 1956.

## § 13) Die Heilswirkung der Taufe.

### I. Der Tauftod

### II. Die Taufe als Eingliederung i. d. Kirche

#### 1. Taufcharakter und Kirchengliedschaft.<sup>146</sup>

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 Konse-

<sup>143</sup> Ebd. 47.

<sup>144</sup> Ebd.

<sup>145</sup> Vgl. ebd.

<sup>146</sup> Gemäß Gliederung: ebd. 5.

quenz davon die „Kirchengliedschaft“<sup>147</sup>, wobei die Kirche Christi als identisch mit der Römisch-Katholischen Kirche gelehrt wird.

## 2. Taufcharakter und Priestertum der Gläubigen.<sup>148</sup>

Wieder taucht der bereits in der Einführung stark präsen- te Gedanke der Sakramente als „Lebensformen am Christusleibe“<sup>149</sup> 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 Christusteil- habe, das aber ist etwas Dynamisches, wie ja [...] Christus der lebendige Herr ist, Charakter bedeutet also, um es anders auszudrücken: Teil- habe an seiner Sendung, an seinem Amte. Er bedeutet auch Einfügung in das Volk Gottes, in das heilige Volk Gottes, das eben der Leib Chris- ti 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 Priest- er 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.“<sup>150</sup>

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 zu- träge. 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 ver- liehen wird.“<sup>151</sup>

Der Text behandelt dann Priestertum und Opfer und interpretiert den Ersten Petrusbrief dahingehend, dass alle die geistige Opferga- be darbringen.<sup>152</sup> 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

147 Ebd. 65.

148 Ebd.

149 Ebd.

150 Ebd.

151 Ebd. 66.

152 Vgl. ebd.

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 pneumatikā 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 pneumatikā: geistliches Opfer, ein Opfer auf der Ebene des pneuma hagon. Der christliche Kult ist also solcher seinem Zentrum nach, seinem eigentlichen Sinn nach nicht mehr eine rituelle Verrichtung, wie das der Kult des 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 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.<sup>153</sup>

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 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 priesterlichen Rang. Der Christ braucht nicht nach besonderen Dingen Ausschau halten, son-

153 Ebd. 67.

dern eben sein Leben, wenn er es christlich lebt, ist ein Teil des Kultes.“<sup>154</sup>

Als Konsequenz dieser Gedanken behandelt der Text das Martyrium und die Jungfräulichkeit als höchste christliche Lebensvollzüge.<sup>155</sup>

Diese Lebensvollzüge (christliches Leben, Martyrium, Jungfräulichkeit) interpretiert der Text als „Zeichen“: „Dieses Zeichen muß natürlich immer wieder gedeutet werden durch das Wort der Verkündigung.“<sup>156</sup>

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.“<sup>157</sup>

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.“<sup>158</sup>

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

154 Ebd.

155 Vgl. ebd. 68.

156 Ebd.

157 Ebd. 69.

158 Ebd.



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.“<sup>159</sup>

Abschließend finden sich zu diesem Abschnitt folgende Literaturangaben:<sup>160</sup>

F. Walter, *Quellen lebendigen Wassers*, Freiburg 1953.

R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950.

R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus*. Neue Studien zu Röm 6,1–11, in: MThZ 6 (1955) 32–53.

E. Stommel, „Begraben mit Christus“ (Röm 6,4) und der Taufritus, in: RQ 49 (1954) 1–20.

O. Kuss, *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe*, in: MThZ 4 (1953) 1–17.

E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn 1936.

### *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:

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

<sup>159</sup> Ebd. 70.

<sup>160</sup> Vgl. ebd.

Mysterienreligionen. Ganz geprägt ist die Vorlesung dabei von dem Gedanken, dass die Liturgie Anteil an der Heilstat Christi selbst vermittele, 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 bereits abgeschlossen hatte (SS 1955)<sup>161</sup> und er sich gerade „auf dem Höhepunkt“<sup>162</sup> 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.“<sup>163</sup>

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.“<sup>164</sup>

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 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.

161 Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 79.

162 Ebd. 89.

163 Ebd. 84.

164 *Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I*, Freising, 1956/57, 28.

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.<sup>165</sup> Damit sucht der Dozent, die bloße Effektheorie zu überwinden, wobei man kritisch bemerken könnte, ob die hier vorgelegte „effektive Vergegenwärtigung“<sup>166</sup> der Effektheorie 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“<sup>167</sup> verbindet die Vorlesung mit dem „Wir der Kirche“<sup>168</sup>. Liturgie ist dabei jene „Verleiblichung“, wodurch „die Frömmigkeit zur kirchlichen Frömmigkeit“<sup>169</sup> 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 doch die Sichtweise, der mystische Leib sei „der eigentliche *sacerdos*“<sup>170</sup>. 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.“<sup>171</sup>

165 Vgl. diese schon aus der Mitschrift zitierten Begriffe oben.

166 Ebd. 28.

167 Ebd. 29.

168 Ebd.

169 Ebd. 30.

170 Ebd. 67.

171 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch Sven Conrad am 22. März 2010 in Traunstein (siehe Anhang).

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*“<sup>172</sup>. 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]“<sup>173</sup>. Der geweihte Priester „vollzieht diese Gesamtrepräsentation äußerlich liturgisch“<sup>174</sup>. Aber „die innere Setzung dieses Opfers geschieht durch Jesus und durch die *communio sanctorum*“<sup>175</sup>. 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.<sup>176</sup>

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 Söhnngens 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. 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.

172 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 67.

173 Ebd.

174 Ebd.

175 Ebd.

176 Vgl. ebd. 27.

## 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.<sup>177</sup> Zum Gesamteindruck siehe die Bemerkungen zum Skript unter 2.1.1 a (Sakramentenlehre, I. Teil). Wir beschränken uns hierbei auf die Darstellung der hl. Eucharistie.<sup>178</sup>

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<sup>179</sup>

Die Mitschrift beginnt allgemein mit einer Darstellung „Die Stellung der Eucharistie im Kosmos der Sakramente“. Zuerst wird in scholastischer Manier die Definition vorgelegt:

„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.“<sup>180</sup>

Nun benennt das Skript die Namen der Eucharistie, die sich je nachdem vom äußeren Zeichen oder von der bezeichneten Wirklichkeit hinter der Sache herleiten.<sup>181</sup> In Bezug auf die Rangordnung aller genannten Bezeichnungen wird zunächst von der Eucharistie als der bleibenden Gegenwart gesprochen:

177 AIPB, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40–58; einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 41: Sakramentenlehre, II. Teil, WS 1956 u. SS 1957 [künftig: Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57].

178 Dies bedeutet auf die Seiten 171–227 der Vorlesungsmitschrift.

179 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 171.

180 Ebd.

181 Vgl. ebd.

„Leib und Blut Christi existieren unabhängig vom Empfänger selbständig. Das schafft diesem Sakrament über den Augenblick der eigentlichen Handlung hinaus eine eigentümliche Dauer.“<sup>182</sup>

Die Eucharistie wird sodann als Opfer<sup>183</sup> und als Communio<sup>184</sup> 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.“<sup>185</sup>

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 des Opferbegriffs unter den Sakramentenbegriff möchte er wohl Tendenzen wehren, das Messopfer als losgelöst vom Kreuzesopfer zu verstehen.

182 Ebd.

183 Vgl. ebd.

184 Vgl. ebd. 172.

185 Ebd.

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<sup>186</sup>

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*<sup>187</sup>, wobei er dem exegetischen Befund gemäß unterscheidet zwischen dem „Petrus-Typ“ (Markus und Matthäus) und dem „Paulus-Typ“ (Lukas und Paulus).<sup>188</sup> Details können wir hier übergehen. Einzelnen Formulierungen widmet er sich ausführlich:

### 1. „αἷμά μου τῆς διαθήκης“<sup>189</sup>

Der Text verweist auf die gängigen Stellen Ex 24,4–11 und Jer 31,31–34. Als Resümee hält er fest:

„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 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.“<sup>190</sup>

### 2. „Hypèr pollon‘, für die Vielen.“<sup>191</sup>

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 Dienen. Die Bedeutung dieser Aussage wird im Hinblick auf das AT voll sichtbar. Am Sinai gingen beide Partner Verpflichtung

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> Vgl. ebd. 173.

<sup>188</sup> Ebd.

<sup>189</sup> Ebd. 174, handschriftlich hinzugefügt.

<sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> Ebd. 175.

tungen 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.<sup>192</sup>

### 3. Texte im Kontext der Eschatologie

Hier zeichnet der Text kurz die Debatte um die Abendmahlsberichte durch Lietzmann nach, um aber die „*traditio historica*“<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup>

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.“<sup>195</sup>

Zugleich ist es „immer neuer Bundesschluß“<sup>196</sup>. Hier steht die Formulierung: „Die Gemeinde tritt wieder in Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn“<sup>197</sup>, die an liturgiethologische Gedanken Pa-

192 Ebd.

193 Ebd. 176.

194 Ebd.

195 Ebd.

196 Ebd.

197 Ebd.



schers 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.“<sup>198</sup>

Schließlich ist es „Vorwegnahme des kommenden Messiasmahles mit Abraham, Isaak und Jakob“<sup>199</sup>.

## § 22. MATERIE UND FORM DER EUCHARISTIEFEIER<sup>200</sup>

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*<sup>201</sup>

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*<sup>202</sup>, die wie folgt ergänzt wird:

„Gibt es ein Symbolgeschehen, eine Symbolhandlung, eine Symbolgestalt, in der sich das Sakrament darstellt?“<sup>203</sup>

Guardini habe die „folgende These aufgestellt: Die tragende Gestalt der Messe ist das Mahl, während das Opfer als ein Wesensgebilde hinter der Gestalt stehen bleibt.“<sup>204</sup> Söhngen habe sich dieser Meinung angeschlossen.<sup>205</sup>

Als „[w]ichtig“ am vorliegenden Punkt erachtet die Mitschrift: „Sie [sc. die Messe] hat also eine Gesamtgestalt, eine *materia proxima*.“<sup>206</sup>

Der Text präsentiert nun die Positionen von Jungmann, Pascher und Schürmann. Der Text greift die von uns schon behandelte Kon-

198 Ebd.

199 Ebd. 177.

200 Ebd.

201 Ebd. 178.

202 Vgl. ebd.

203 Ebd.

204 Ebd. 176. Verwiesen wird auf Romano Guardini, *Besinnung vor der Feier der hl. Messe*, Mainz 1939. Der Verlagsort wird hier nicht genannt.

205 In der Schrift: Gottlieb Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Köln 1937. Verlagsort und Erscheinungsjahr werden im Skript nicht genannt.

206 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 178.

troverse von Jungmann und Pascher auf und hält fest, dass nach Jungmann die „eucharistia‘, das große Dankgebet“ die „Grundgestalt der Eucharistie“<sup>207</sup> sei, während Pascher ein Vertreter der These von der Grundgestalt des Mahles sei, wobei „Mahl [...] mehr umschließt als bloße Nahrungsaufnahme“<sup>208</sup>.

Nach Schürmann „muß die älteste Gestalt noch nicht die Wesensgestalt sein“<sup>209</sup>.

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.“<sup>210</sup>

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 Dankagung hin zugespitzten Sinn.“<sup>211</sup>

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.<sup>212</sup>

Gesonderte Aufmerksamkeit finden im Skript einzelne Formulierungen der *forma sacramenti*. Zu den Worten „Mysterium fidei“ wer-

207 Ebd. 179.

208 Ebd. Der Text bezieht sich auf Joseph Pascher, *Eucharistia*, Münster 1947 (ohne den Verlagsort zu nennen).

209 Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 179.

210 Ebd. 181.

211 Ebd.

212 Vgl. ebd. 182.

den die Deutungen Casels und Jungmanns vorgestellt. Casels Deutung wolle zum Ausdruck bringen: „Gegenüber den Mysterien der vorchristlichen Zeit ist hier das eine Mysterium.“<sup>213</sup> Jungmann hingegen sehe hierin „eine antimanichäische Einfügung“<sup>214</sup>.

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 Gebet, 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.“<sup>215</sup>

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 [ab]:

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.“<sup>216</sup>

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

213 Ebd.

214 Ebd.

215 Ebd.

216 Ebd. 183.

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.<sup>217</sup>

Bei der Eucharistie, so hatten wir zudem gesehen, gehe nach Pascher ein „Kurzdrama“ in das „Hauptdrama“<sup>218</sup> 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*.“<sup>219</sup> 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, dedit*“<sup>220</sup> hebt die Vorlesungsmitschrift die schriftgemäße Bedeutung von Segnen hervor:

„Zwischen Danksagen und Segnen ist kein Unterschied in der Hl. Schrift. Sie sind identisch. Eine Sache wird dadurch gesegnet, daß man für sie dankt. [...] Die Richtung des Segnens ist nicht die Sache, sondern Gott.“<sup>221</sup>

Dem entspricht die Erklärung des Skriptes über den Einsetzungsbericht als solchen, die wir hier dokumentieren:

„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‘ in ein ‚eulogein‘ verschoben. Bald ergibt sich eine zunehmende Aufmerksamkeit auf die Gaben bereits im 2. Jahrhundert (Justin, Irenäus, Origenes). Eulogie ist auch Epikleisis: Herabrufung des Gottesgeistes über die Gaben. Unter Epiklese versteht man aber auch das ganze Gebet, wie unter Eucharistia und Eulogia. Dieses Gebet redet nicht bloß Gott an, sondern verwandelt auch die Gaben. Die Epiklese hebt einen bestimmten Aspekt hervor: Wirkung nach unten.“<sup>222</sup>

217 Vgl. Joseph Pascher, Sakramente, 15.

218 Joseph Pascher, Eucharistia, 1953, 143.

219 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch Sven Conrad am 22. März 2010 in Traunstein (siehe Anhang).

220 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 182.

221 Ebd. 182 f.

222 Ebd. 183 f.

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“.<sup>223</sup> 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 nehmen darf. So wird man daran festhalten, daß die eigentliche Form die Danksagung, die Eucharistia ist.“<sup>224</sup>

Dies erinnert an die Ausführungen des Textes bezüglich der Intention, wo es darum ging auf den „Sinnzusammenhang des Herrenmahles“<sup>225</sup> 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<sup>226</sup>

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.“<sup>227</sup>

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“, sowie Wikenhausers und Lagranges andererseits, die sagen, „daß der erste Teil nur über den Glauben spricht“. Die Systematiker behaupteten, „die ganze Rede handle von der Eucharistie“.<sup>228</sup> 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 Real-

<sup>223</sup> Ebd. 184.

<sup>224</sup> Ebd.

<sup>225</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 33.

<sup>226</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 185.

<sup>227</sup> Ebd.

<sup>228</sup> Ebd.

präsenz. 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 Logos. 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.<sup>229</sup>

Einen eigenen Abschnitt widmet die Vorlesungsmitschrift der exegetischen Erschließung des „Abendmahlkelches im Urchristentum und im Hebräerbrief als Zeichen des Glaubens an die Realpräsenz“.<sup>230</sup> Hierbei wird auf einige Argumente von Betz verwiesen.<sup>231</sup>

Der Text widmet sich im Anschluss daran dem Verhältnis von „Realpräsenz und Aktualpräsenz“.<sup>232</sup> Unter Aktualpräsenz versteht er, „Christus“ sei „nicht bloß durch die Elemente anwesend, sondern auch als der eigentlich Handelnde, als Mahlspende, als Gastgeber“.<sup>233</sup>

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.“<sup>234</sup>

Ein Schriftzeugnis für die Lehre von der Aktualpräsenz sieht der Text auch

„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.“<sup>235</sup>

Jedenfalls betont er dabei eine grundsätzliche kontinuierliche theologische Sichtweise:

229 Ebd. 187.

230 Ebd.

231 Im Text steht irrtümlich Beez.

232 Ebd. 189.

233 Ebd.

234 Ebd.

235 Ebd.

„In der späteren Theologie ist die Aktualpräsenz nicht verloren gegangen: Christus minister principalis der Eucharistie.“<sup>236</sup>

Die Vorlesungsmitschrift entwirft eine Zusammenfassung der dogmengeschichtlichen Zeugnisse. Für die Väterzeit wird zunächst der Zusammenhang von „Eucharistie und Inkarnation“<sup>237</sup> hervorgehoben:

„Die Väter sehen die eucharistische Gegenwart als die Fortsetzung der Inkarnation.“<sup>238</sup>

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“.<sup>239</sup> Im Text der Mitschrift wird auch auf den Begriff *anamnesis* als „objektives Erinnern“<sup>240</sup> 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 Existenzen 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 Gläubigen

236 Ebd.

237 Ebd. 190.

238 Ebd.

239 Ebd. 192.

240 Ebd. 191.

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 Eucharistiefeyer 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 fragt, was sie nun sind, dann zeigt sich, daß Augustinus dieses Neue ganz dynamisch sieht, nicht aber statisch verdichtet. Er spricht nicht von einer neuen Substantia, sondern von einer neuen ‚virtus‘.

‚Brot und Wein sind nur Schein‘.

Zu bedenken ist, daß jedoch der augustiniische Seinsbegriff anders liegt als der thomistische. In der thomistischen Denkart gibt es nur Substanz und Akzidens. Die virtus aber ist ein Akzidens. Der augustiniische Seinsbegriff liegt als solcher anders.

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 Akzidens, sondern das wirkliche, gefüllte Sein.

Der augustiniische 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.<sup>241</sup>

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 Kirche, auf das „Hineinfügen“ und Eingehen in Christus, wobei die Kirche sich erbaut und Gott übergibt.

Der Text behandelt im Folgenden die beiden Abendmahlsstreite. In Bezug auf den ersten heißt es lapidar: „Thomas und andere stellen die Mitte wieder her.“<sup>242</sup> 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<sup>243</sup>

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“.<sup>244</sup> Die Lehre von der Transsubstantiation habe dabei „in gewissem Maße am Dogma [teil], aber ohne in ihrer konkreten philosophischen Form definiert zu sein“<sup>245</sup>. 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.“<sup>246</sup>

241 Ebd. 192 f.

242 Ebd. 194.

243 Ebd.

244 Ebd. 195.

245 Ebd.

246 Ebd. 196.

§ 25. DAS WESEN DER TRANSSUBSTANTIATION.<sup>247</sup>

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.<sup>248</sup> 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 *quantitas* identisch ist, ergab sich die Gleichsetzung von Substanz und der Quantität. Die Qualitätsphysik ist damit gefallen.“<sup>249</sup>

Demgegenüber betont das Skript „[d]ie Substanz“ im Sinne der Scholastik als „ein[en] rein metaphysische[n] Begriff“.<sup>250</sup>

Nun erklärt der Text die Gegenwartsweise und klärt zunächst die Frage, ob „eine Substanz [...] ohne Akzidentien“ und „Akzidentien ohne Substanz“<sup>251</sup> 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“<sup>252</sup>. Daher konkretisiert sich die Frage: „[K]ann ein Leib existieren, ohne Ausdehnung zu haben?“<sup>253</sup>

Der Aquinate würde auf die Notwendigkeit der Ausdehnung 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.“<sup>254</sup>

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.“<sup>255</sup>

247 Ebd.

248 Vgl. ebd. 196 f.

249 Ebd. 197.

250 Ebd.

251 Ebd. 198.

252 Ebd.

253 Ebd.

254 Ebd.

255 Ebd.

Unter Berücksichtigung dieser Tatsache hält 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.“<sup>256</sup>

Dazu bemerkt der Text, diese Aussage sei deswegen von Bedeutung, da man die „manducatio spiritualis“<sup>257</sup> so besser vermitteln könne. „[D]as Abendmahl“ müsse dabei wegen seines Charakters der Vorvernahme „vom Kommenden her verstanden werden“.<sup>258</sup>

## § 26. DAS VERHÄLTNISS DES SAKRAMENTALEN CHRISTUSLEIBES ZUM LEIB DES ERHÖHTEN HERRN EINERSEITS, ZU DEN BROTT- UND WEINGESTALTEN ANDERERSEITS<sup>259</sup>

Nach der scholastischen Erklärung der Ermöglichung vielfacher Gegenwart derselben Substanz anhand von analogen Beispielen<sup>260</sup> 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.“<sup>261</sup>

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“)<sup>262</sup> 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 gegenwärtig gesetzt. Besser kann man von Re-productio sprechen, denn der eine erhöhte Herr wird gleichsam

<sup>256</sup> Ebd. 199.

<sup>257</sup> Ebd.

<sup>258</sup> Ebd.

<sup>259</sup> Ebd. 200.

<sup>260</sup> Vgl. ebd.

<sup>261</sup> Ebd. 201.

<sup>262</sup> Ebd.

reproduziert. So besteht aber kein Unterschied mehr zu einer metaphysischen *Adductio*.<sup>263</sup>

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*.] 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.“<sup>264</sup>

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 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 Wirklichkeit des verklärten Herrn bindet.“<sup>265</sup>

Ebenso wenig differenziert wird auf derselben Seite geschildert, wie ausgehend von den eucharistischen Wundern des Hochmittelalters die „Augenkomunion“ Ausdruck einer „neue[n] Eucharistieauffassung“ geworden sei. Damit zusammen hingen „Wandlungselevation“ und Aussetzung.<sup>266</sup> 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, 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.“<sup>267</sup>

263 Ebd.

264 Ebd. 202.

265 Ebd. 203.

266 Ebd.

267 Ebd.

Ausgeglichen wird diese Aussage der Mitschrift ein wenig, wenn dann von „Überbetonung des Schauens“<sup>268</sup> 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.“<sup>269</sup>

Interessant ist zudem die Analyse dieser Umbrüche auf der Ebene der liturgischen Spiritualität, die auch liturgiethologisch 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.“<sup>270</sup>

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 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.

268 Ebd. 204.

269 Ebd.

270 Ebd.

Dazwischen stehen Aussagen, die in einem uneigentlichen Sinn auch auf den Leib Christi 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.“<sup>271</sup>

Liturgietheologisch und spirituell bedeutsam ist der letzte Punkt des Skriptes zur Frage der Akzidentien, gleichsam eine Schlussbemerkung 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. 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 dieser 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.

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.“<sup>272</sup>

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

<sup>271</sup> Ebd. 204 f.

<sup>272</sup> Ebd. 205.

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<sup>273</sup>

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.“<sup>274</sup>

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.“<sup>275</sup> 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 Eucharistiefeyer, 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 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).“<sup>276</sup>

Interessanterweise werden hier Opfer und Mahl genannt, aber wieder liegt, wie schon bei der Frage der Grundgestalt, der Hauptakzent auf dem Mahl.

273 Ebd.

274 Ebd.

275 Ebd. 206.

276 Ebd.

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.“<sup>277</sup>

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 Verkümmern. 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.“<sup>278</sup>

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 ange-redet, sondern nur den handelnden Kyrios. Die Postcommunien 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 dem 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 Kommunionsscheu an; wenn

<sup>277</sup> Ebd.

<sup>278</sup> Ebd. 206 f.



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.

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.<sup>279</sup>

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“<sup>280</sup>. Dies wird hier auch deutlich an der Betonung des Begriffs „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:

279 Ebd. 207.

280 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 29.

„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.“<sup>281</sup>

Hinter den Formulierungen steht ebenso wieder die in der Allgemeinen Sakramentenlehre favorisierte Auffassung der Mysterientheologie in der durch Söhnngen erfolgten Modifizierung. Dies wird besonders an der Rede von der „Vergegenwärtigung der objektiven Heilstat Gottes an uns“ deutlich.

Hinter der 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“.<sup>282</sup>

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.“<sup>283</sup>

Nach der Behandlung der „Teilung der Gestalten“ und der „totale[n] Gegenwart Christi“<sup>284</sup> widmet sich der Text der Frage der „Dauer der

281 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 63.

282 Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954, 287.

283 Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 208.

284 Ebd.

sakramentalen Gegenwart“.<sup>285</sup> Mit Blick auf Letztes und den frühkirchlichen Befund heißt es:

„Die Eucharistie wird aufbewahrt nicht zur Anbetung, sondern zu einem aufgeschobenen sakramentalen Vollzug.“<sup>286</sup>

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“<sup>287</sup>, 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 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.“<sup>288</sup>

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 vergessen 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

<sup>285</sup> Ebd. 209.

<sup>286</sup> Ebd.

<sup>287</sup> Ebd.

<sup>288</sup> Ebd. 210.

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 Eucharistieförmigkeit 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 Bes u c h u n g.<sup>289</sup>

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:

Bemerkungen zur theologischen Funktion des Kirchengebäudes<sup>290</sup>

In einem Anhang widmet sich die Vorlesungsmitschrift dem Wandel des Verständnisses des Kirchengebäudes. Dazu wird zunächst die frühchristliche Idee der „Hauskirchen“<sup>291</sup> skizziert, wobei die „Katakomben“<sup>292</sup> miteingeschlossen waren, wie es damalige Fachmeinung<sup>293</sup> entsprach.

Die prinzipielle theologische Idee des Kirchenraumes war dabei:

„Das christliche Äquivalent zu den heidnischen Tempeln ist die lebendige Eucharistiefeyer der Gemeinde. Das christliche Kirchengebäude hat eine zweitrangige Funktion, nämlich die äußere Voraussetzung zu schaffen.

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.<sup>294</sup>

289 Ebd.

290 Ebd. 211.

291 Ebd.

292 Ebd.

293 Vgl. zum heutigen Stand: „Katakomben als Liturgieraum zu verwenden war, wenn überhaupt, lediglich eine Notlösung.“ Jae-Lyong Ahn, *Altar und Liturgieraum*.

294 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 211.

Der Text verweist auf den Wandel durch Konstantin:

„Seit 313 entsteht die Basilika, 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.“<sup>295</sup>

Auch diese neue Entwicklung interpretiert der Text von einer prinzipiellen Kontinuität her:

„Die Grundidee der vorkonstantinischen Zeit bleibt erhalten. Aber stimmungsmäßig ändert sich etwas: [...] Es bekommt das Ganze eine hierarchische Note. Hier wird aus der Gemeindeversammlung ‚Leiturgia‘, ein gewaltiger Glanz mit Ceremonien.“<sup>296</sup>

Auffallend daran ist, dass hier die Etymologie 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 Renaissance und der Barock bringen es dahin, daß die Kirche als PORTA CAELI verstanden wird, als DOMUS DEI.“<sup>297</sup>

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 Eucharistiefeyer, in dem sich die Gemeinde in der Eucharistiefeyer selbst darstellt.“<sup>298</sup>

Er spricht von der „Überordnung des Altares gegenüber dem Tabernakel“<sup>299</sup>.

## 2. Teil: Die Eucharistie als Opfersakrament

### § 28. EUCHARISTIE, KREUZESOPFER UND KIRCHE<sup>300</sup>

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

<sup>295</sup> Ebd. 212.

<sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> Ebd.

<sup>298</sup> Ebd.

<sup>299</sup> Ebd.

<sup>300</sup> Ebd.

Zeugnissen zu sprechen. Als erstes erwähnt er die maßgebliche kult-theologische Unterscheidung gegenüber „den Heiden“ der Antike, nämlich das „geistige Opfer“<sup>301</sup> und verweist dabei auch auf das Verhältnis von Liturgie und Leben: „Das glaubende und liebende Dasein des Christen ist ein wahres Opfer.“<sup>302</sup> 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 logike‘ im Christentum immer gegeben.“<sup>303</sup>

Der Text behandelt nun die Frage, worin der Opfercharakter der Messe bestehe, und stellt die verschiedenen Messopfertheorien vor. Generisch werden diese eingeteilt in „Destruktions- und Immolationstheorien“ sowie „Oblationstheorien, die mehr personalistisch denken“.<sup>304</sup> Bei der Besprechung dieser Theorien geht der Text einzelne durch und hält zu einigen 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.

Vásquez: Diese Anerkennung kommt nur durch eine Zerstörung zum Ausdruck, die zum Wesen eines Opfers gehört. Zum Opfer gehört es, daß der Mensch eine Sache total aus seinem verfügbaren Bereich wegibt.

Später wurden diese Gedanken gemäßigt:

301 Ebd. 215.

302 Ebd.

303 Ebd.

304 Ebd.

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 Opfertgaben. 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 Opfertgabe, auf Jesus. Die Theorie ist aber falsch, weil sie von 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 Gegenwärtig-werden dieses Hingabeaktes.

De la Taille († 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.

Lepin: Christus und Kirche zusammen vollbringen den Opferakt der Messe.

### 3. Verbindung beider Ansatzpunkte:

Kardinal Billot 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 seinerseits blutige Opfervorgang des Kreuzes jetzt bildlich in der Doppelkonsekration dargestellt wird. Gleichzeitig mit dieser bildlichen Darstellung des einst Geschehenen wird Christus mit seinem persönlichen Hingabeakt die innere Seele dieses Opfers.<sup>305</sup>

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.“<sup>306</sup>

Das Problem, das sich nun ergibt, wurde bereits in der Allgemeinen Sakramentenlehre besprochen:<sup>307</sup> „Wer ist der Träger dieses Geschehens?“<sup>308</sup> Söhngen setzt in der Darstellung Ratzingers am Unterschied der Messe zu einem *sacrificium naturale*<sup>309</sup> dar. Im Gegensatz zu letzterem sei sie „Sakrament eines Opfers“, und „[d]ie kennzeichnende Eigentümlichkeit des Sakramentes ist die Einung von Symbol und Wirklichkeit“.<sup>310</sup> 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 Zusam-

305 Ebd. 215–217.

306 Ebd. 217.

307 Der Text verweist auf § 5 derselben.

308 Ebd. 217.

309 Ebd. 218.

310 Ebd.



mentreffen 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 Untrenntheit 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.

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.<sup>311</sup>

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.“<sup>312</sup> 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“<sup>313</sup>:

„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.“<sup>314</sup>

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, stellt die gleiche Trennung von Leib und Blut wieder hin.

311 Ebd.

312 Ebd.

313 Ebd.

314 Ebd. 219.

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 participatio am Kreuzesopfer.<sup>315</sup>

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.“<sup>316</sup>

Schließlich wird auch die Frage des Opferpriesters nach derselben Logik behandelt:

„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.“<sup>317</sup>

Im Skript werden Konsequenzen aus diesen Gedanken festgehalten, wobei nicht klar ist, wer diese sich hier spiegelnden Aussagen formuliert hat, Söhnngen 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.“<sup>318</sup>

315 Ebd.

316 Ebd.

317 Ebd. 219 f.

318 Ebd. 220.

§ 29. DIE HEILSKRAFT DES MESSOPFERS<sup>319</sup>

Unter diesem Paragraphen werden zuerst die Opferzwecke der Messe behandelt, wobei gegen den eigens erwähnten Philipp Melancthon (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).“<sup>320</sup>

Dabei bekräftigt der Text, dass sich die Messe ihrem anbetenden Charakter gemäß allein an Gott richtet.<sup>321</sup>

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“<sup>322</sup> wolle. Dazu präzisiert der Text:

„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 Veröhnungsoffer des Herrn; die Messe will also nicht für Gott einen neuen Wert setzen.“<sup>323</sup>

Nun wird die Frage nach dem Sinn der „Privatmessen“ gestellt, „wenn die Messe eine Feier in der Ecclesia und für die Ecclesia ist“<sup>324</sup>. Dazu präsentiert die Vorlesungsmitschrift als Erstes die gängige scholastische Begründung mit Hilfe der „*fructus ministerialis* oder *medius* oder *specialis*“<sup>325</sup>, der „*fructus generalis*“<sup>326</sup> und der „*fructus specialissimus*“<sup>327</sup>.

In einem eigenen Abschnitt werden „[e]rgänzende Gedanken“ von Karl Rahner<sup>328</sup> vorgestellt und kommentiert, was wohl die Richtung der eigentlichen Lösung vorgeben soll.

319 Ebd.

320 Ebd. 221.

321 Vgl. ebd.

322 Ebd.

323 Ebd.

324 Ebd.

325 Ebd.

326 Ebd. 222.

327 Ebd.

328 Der Text verweist nicht auf ein konkretes Werk. Bis dato kam Rahner selbst mehrfach auf den Gegenstand zurück: zuerst Karl Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer, in: ZKTh 71 (1949) 257–317; ders., Wie oft soll man die Messe feiern? Zur Frage der Privatmessen, in: Herkorr 4 (1949/50) 276–279; ders., Wie oft soll man die Messe feiern? Zur Frage der Privatmessen, in: Orbis Catholicus 3 (1950) 97; dann erstmals in Buchform: ders., Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg i. Br. 1951. Und nochmals ein Artikel: ders., Die vielen Messen als die vielen Opfer Chris-

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 Feiern. Daher möglichst viele Messen.
- bb) Jedes Meßopfer hat eine 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.“<sup>329</sup>

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 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.“<sup>330</sup>

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,

---

ti, in: ZKTh 77 (1955) 94–101. Angeführt nach der Bibliographie Karl Rahner der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. (Stand 20. Dezember 2012) unter: <http://www.ub.unifreiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersc.pdf> (aufgerufen am 15. Mai 2013).

329 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 222.

330 Ebd.

in den ‚Transitus ex hoc mundo ad Patrem‘.“ Deswegen sei „die These vom Fructus specialissimus ein Arbeiten mit ungeeigneten Kategorien“. <sup>331</sup>

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 daseienden Weise die lebendige personale Teilnahme am objektiven Kultakt des Kreuzes ermöglicht wird.“ <sup>332</sup>

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“ <sup>333</sup> 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:

„Rahner: 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).“ <sup>334</sup>

Nun wendet sich die Vorlesungsmitschrift der speziellen Frage der Messstipendien zu:

„Der Stipendengeber nimmt teil am Heilswerk

- aa) im Maß seiner eigenen Devotio, die sich in seiner Gabe ausdrückt,
- bb) im Maße, in dem der Priester sich mit seiner Devotio der Anliegen der anderen annimmt.“ <sup>335</sup>

<sup>331</sup> Ebd. 223.

<sup>332</sup> Ebd.

<sup>333</sup> Ebd.

<sup>334</sup> Ebd.

<sup>335</sup> Ebd.

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 *Devotio* aufgewendet werden muß.

Rahner geht noch einen Schritt weiter: Der reiche Stipendienggeber würde genau so viel erreichen, wenn er für seine 100 Stipendien nur eine Messe lesen lassen würde.

Ratzinger: 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 Stipendienggeber in besonderer Weise die Würde zukommt, die einst den Offerentes zukam. Daß er aber einen Obex setzen kann, der die Unwirksamkeit dieser zur Folge haben kann, ist klar (falsche subj. Gesinnung).<sup>336</sup>

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“<sup>337</sup>, 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 Söhnen:

„Die Heilstat wird vom Kultsymbol nicht unabhängig vom Empfänger gegenwärtig, sie wird vielmehr im Empfänger, als einem Teil des mystischen Leibes vergegenwärtigt.“<sup>338</sup>

Dabei ist Ratzinger die Rahner'sche Lösung, die Einbeziehung des Gläubigen in das Opfer allein auf der Ebene der *devotio* zu fassen,

336 Ebd.

337 Ebd.

338 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 28.

zu individualistisch und subjektiv. Er behauptet demgegenüber eine objektive Ebene, die er dann dadurch begründet, die Stipendienggeber 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 *offerentes* 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.<sup>339</sup>

In diesem Paragraphen formuliert der Text als Prinzip:

„Das Wesen der Messe ist die Participatio am Kreuz. Diese vollendet sich im Mahlgenuß.“<sup>340</sup>

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 Kommunionsspendung von der Messe getrennt wurde. „Erst die Liturgische Bewegung hat wieder eine Wende gebracht.“<sup>341</sup>

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.“<sup>342</sup>

<sup>339</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 224.

<sup>340</sup> Ebd.

<sup>341</sup> Ebd.

<sup>342</sup> Ebd.

Der Text fordert die Einheit von sakramentalem und geistigem Empfang der Kommunion:

„Die sakramentale Kommunion soll und muß geistige Kommunion sein. [...] Bloße geistige oder bloß sakramentale Kommunion bleiben leer.“<sup>343</sup>

Zum Kommunionempfang erwähnt der Text, dass unter Umständen in der römischen Frühkirche „auch von Laien“<sup>344</sup> 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.“<sup>345</sup>

### § 31. HEILSWIRKUNG UND HEILSNOTWENDIGKEIT DER HL. KOMMUNION<sup>346</sup>

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.

Eucharistie ist die Eingliederung in den Auferstehungsleib des Herrn, ist Einfügung in den auferstandenen Leib und ist notwendig Einfü-

343 Ebd. 225.

344 Ebd.

345 Ebd.

346 Ebd. 226.



gung in das Auferstehungsgeschehen selbst und damit Beginn der Auferstehung.“<sup>347</sup>

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“<sup>348</sup> 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‘.“<sup>349</sup>

Ähnlich argumentierte schon sein Lehrer Schmaus.<sup>350</sup>

Auch die „Heilsnotwendigkeit der Eucharistie“<sup>351</sup> wird nicht gnantheologisch, sondern ekklesiologisch begründet. Sie „ist ganz mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche identisch. In der Kirche sein heißt ja, Kommunizieren.“<sup>352</sup>

### 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.<sup>353</sup> Dennoch scheint er ein getreues Zeugnis der prinzipiellen Gedanken der Vorlesung vorzuliegen. Zuweilen hat man den Eindruck, didaktische Hilfserklärungen seien

347 Ebd.

348 Ebd.

349 Ebd. 227.

350 Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2*, 271 f.

351 Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 227.

352 Ebd.

353 Vgl. etwa den Ausdruck des Messelesens ebd. 223.

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 Heiligen 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“<sup>354</sup>.

354 Ebd.

### 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.<sup>355</sup> Zum Gesamteindruck siehe die Charakterisierung des Skriptes der allgemeinen Sakramentenlehre, I. Teil.

Das Skript hat die Bemerkung: „Ekklesiologie (WS 1956 / 57 Dr. Ratzinger)“<sup>356</sup>

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“<sup>357</sup> und „§ 5 Die Ekklesiologie Augustins und ihr mittelalterliches Mißverständnis“<sup>358</sup>.

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 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 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 nicht zum Ausdruck, auch nicht im Begriff des *corpus mysticum*, aber im recht verstandenen Begriff des *corpus verum*.

Vorläufige Definition:

355 AIPB, Skripten von Manuel Götz (Nr. 59–60), Nr. 60: Ekklesiologie WS 1956/57 [künftig: Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57].

356 Ebd. 1.

357 Ebd. 31.

358 Ebd. 37.

Kirche ist jene Gemeinschaft, die in der sichtbaren hierarchisch geordneten Kultversammlung ihr Wesen als Leib Christi betätigt und erfüllt.“<sup>359</sup>

Als zum Teil kommentierte Literaturangaben finden sich im Text:<sup>360</sup>

A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937.

H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930.

F. 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 <sup>6</sup>1936.

O. Casel, Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie, in: Theologie der Zeit 1 (1936) 91–111.

G. Kittel, ThWNT: orkos, akrogonaiion, lithos, ekklesia.

#### § 4. Die Entfaltung des Kirchenbegriffs bei den Vätern.<sup>361</sup>

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.“<sup>362</sup>

#### I) *Assumptio hominis*

##### 1) Der Urmenschenmythos<sup>363</sup>

Der Text geht von einer Untersuchung des „gnostischen Urmenschenmythos“ aus, womit er die patristische Hermeneutik der „Einheit zwischen Kirche und Christus“<sup>364</sup> eröffnen will. Diesen Mythos fasst er wie folgt zusammen:

„Auf der einen Seite gibt es also den stofflichen Leib, von dem die einzelnen Menschenleiber Teile sind, in denen die Einzelseelen gefangen sind. Auf der anderen Seite gibt es den einen pneumatischen Leib, von dem unsere Seelen Teile sind und in den sie wieder hineinvereint werden sollen. Der Mensch steht also in einem großen kosmischen Zusammenhang.“

<sup>359</sup> Ebd. 26.

<sup>360</sup> Vgl. ebd. 31.

<sup>361</sup> Ebd.

<sup>362</sup> Ebd.

<sup>363</sup> Ebd. 32.

<sup>364</sup> Ebd. 31.

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“ d. h. 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 in die Einheit seines Leibes.“<sup>365</sup>

Die Väter nun lehnten den Dualismus ab, behielten aber „den Grundgedanken, die Versammlung in die Einheit“<sup>366</sup>.

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 Henri 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 Schöpfungs-theologie 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 Mythos 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 zer-schlagend, die ganze Erde mit seinen Trümmern bedeckt.‘“<sup>367</sup>

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.“<sup>368</sup>

## 2) Inkarnation als *assumptio hominis*.<sup>369</sup>

In einem nächsten Schritt verweist der Text auf die aus den obigen Grundlagen folgenden Konsequenzen für die Lehre von der Menschwerdung Gottes:

<sup>365</sup> Ebd. 32.

<sup>366</sup> Ebd.

<sup>367</sup> Henri de Lubac, Glauben, 31. Das Augustinuszitat wird in FN 29 angegeben: In psalm. 95, n. 15 (PL 37, 1236).

<sup>368</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 33.

<sup>369</sup> Ebd.

„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 Mensch wurde, mit dem Universale uns selbst in Gott hineingezogen. [...] Man kann mit gewissen Einschränkungen von der Idee einer Kollektivinkarnation sprechen. D. h. Wir alle waren schon realiter in Christus enthalten und lebten in ihm.“<sup>370</sup>

Von diesen letzten Gedanken her widerlegten die Väter solche Bibelstellen, die der Arianismus beanspruchte, um das vermeintlich Geschöpfliche des Logos auszudrücken.<sup>371</sup>

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 preisgeben! 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.“<sup>372</sup>

Spirituell reich und auch in einem gewissen Sinne Grundlage für den Kult des Neuen Bundes sind dann besonders diese Aussagen:

370 Ebd.

371 Vgl. ebd.

372 Ebd. 34.

„Es gibt zunächst einmal eine reale Inexistenz aller Menschen ineinander. 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.“<sup>373</sup>

## II) Die geschichtliche Verwirklichung des Leibes Christi.<sup>374</sup>

Die Vorlesungsmitschrift widmet sich nun der „Verwirklichung des Leibes Christi“<sup>375</sup>, die gemäß den Kirchenvätern sich über „einen sakramental-ethischen Weg“<sup>376</sup> vollziehe, was am Beispiel der Lehre des Johannes Chrysostomus (345/47–407) aufgewiesen wird.

### 1) Der sakramentale Weg.<sup>377</sup>

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.“<sup>378</sup>

Für die Kirche bedeutet dies:

„Vom eucharistischen Geschehen her wird die Kirche *corpus verum*. Geschichtlich kommt die Christusleibschafft so zustande: Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wird 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.“<sup>379</sup>

In diesem Sinne wird bereits „zwischen Paulus und den Kirchenvätern [...] eine echte Kontinuität“<sup>380</sup> ausgemacht.

373 Ebd. 34 f.

374 Ebd. 35.

375 Ebd.

376 Ebd.

377 Ebd. 36.

378 Ebd.

379 Ebd.

380 Ebd.

## 2) Sakrament und Leben<sup>381</sup>

Das bisher Gesagte wird gemäß dem Skript von den Kirchenvätern „noch in ganz paulinischem Sinn auf unser Leben“<sup>382</sup> ausgeweitet:

„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. 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 chl. Alltags ein Wesens-teil der Eucharistie ist.“<sup>383</sup>

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!).“<sup>384</sup>

Im Text finden sich an dieser Stelle die folgenden Literaturangaben:<sup>385</sup>

E. Mersch, *Der mystische Leib Christi*, Löwen 1936.

E. Mersch, *Theologie des mystischen Leibes*, 1946.

H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943.

H. U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln 1955.

Ferner: Ratzinger und Wikenhauser (232–240: Urmenschmythos!).

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.

381 Ebd.

382 Ebd.

383 Ebd.

384 Ebd.

385 Vgl. ebd.



## § 5. Die Ekklesiologie Augustins und ihr mittelalterliches Mißverständnis

### I) Die Ekklesiologie Augustins.

#### 1) Anlaß und Voraussetzung des Werkes *De Civitate Dei*<sup>386</sup>

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 auch das antike Verständnis der *civitas* erläutert, was durchaus kult-theologische 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 Kultpolis.“<sup>387</sup>

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.“<sup>388</sup>

So viel also zum Hintergrund der Entstehung von Augustinus' „Gottesstaat“.

#### 2) Der neue Kirchenbegriff<sup>389</sup>

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.“<sup>390</sup> Dabei gilt:

„Die Kirche verhält sich nun zu diesem alten Jerusalem und zu allen poleis der Welt wie der Geist zum Buchstaben [...] Das Polissein der Kirche liegt also auf einer ganz anderen als dasjenige der Weltpoleis.

<sup>386</sup> Ebd. 37.

<sup>387</sup> Ebd.

<sup>388</sup> Ebd. 38.

<sup>389</sup> Ebd.

<sup>390</sup> Ebd.

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!<sup>391</sup>

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.“<sup>392</sup>

Der Text verweist darauf, wie Augustinus dazu einen anderen Begriff synonym gebraucht, nämlich *populus*<sup>393</sup>. Diesen Begriff definiert er als eine „Gemeinschaft in den Dingen, die sie zusammen liebt“<sup>394</sup>. Daraus ergibt sich gemäß unserem Text

„de[r] Kern der Dinge [...]: Die beiden Staaten sind zwei Gemeinschaften mit zweierlei 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.“<sup>395</sup>

Dabei beschreibt der Text auch das Wesen dieser Caritas. Diese sei „keine private Gesinnung, sondern faktisch mit unserem Insein in Christus identisch“<sup>396</sup>. Der Weg zu letzterem ist der weiter oben beschriebene sakramentale. In diesem erscheint „die sichtbare Eucharistiefeier“ als „die *conditio sine qua non* der caritas“.<sup>397</sup> 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“<sup>398</sup>.

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

391 Ebd. 39.

392 Ebd.

393 Ebd.

394 Ebd.

395 Ebd.

396 Ebd.

397 Ebd. 40.

398 Ebd.

Dei sind, die die caritas haben, daß aber von außen her gesehen alle diejenigen ihr angehören, die Kommunikanten sind.“<sup>399</sup>

Wir stoßen hier eindeutig auf Erkenntnisse, die Ratzinger sich in seiner Dissertation erarbeitet hat.

### 3) Kirche und Welt<sup>400</sup>

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.“<sup>401</sup>

### II) Die Umdeutung Augustins im Mittelalter.<sup>402</sup>

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<sup>403</sup>, 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<sup>404</sup> im Zusammenhang steht, ist auch für uns von Interesse:

„An die Stelle des Corpus Christi trat das corpus Christianum, d. h. 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

399 Ebd.

400 Ebd.

401 Ebd. 42.

402 Ebd.

403 Vgl. ebd. 40 f.

404 Thomas von Aquin habe zumindest „mit seiner Naturrechtslehre die ärgsten Gefahren abgefangen. [...] Thomas hat aber nur die Gefahr einer Totalpolitisierung der Kirche abgewendet.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiology, Freising, 1956/57, 45.

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 anderen.

Es ergibt sich aber eine noch deutlichere Wende im Eucharistieverständnis: Die Kirche, die sich nicht mehr als eschatologischer *populus Dei* versteht, die nicht mehr daran denkt, 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.“<sup>405</sup>

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“.<sup>406</sup> 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.“<sup>407</sup>

### *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

405 Ebd. 44.

406 Ebd. 43.

407 Ebd. 44.

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“<sup>408</sup>. 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 Heiligen Schrift greifbaren Urchristentum.

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.“<sup>409</sup>

Der Begriff der Inexistenz beschreibt dabei die geistliche Wirklichkeit des Leibes Christi, der den neuen Adam darstellt. Diese „Inexistenz“ meint dabei jene „aller Menschen ineinander“ und „auch eine reale Inexistenz in Christus“.<sup>410</sup>

Kraft dieser Inexistenz hat Christus „die Menschheit selbst (die eine Einheit ist) in eine neue Relation zu Gott hineingezogen“<sup>411</sup>.

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“<sup>412</sup>, 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*.“<sup>413</sup> Für das Gottesdienstverständnis wichtig ist also diese prinzipielle Bezogenheit der Liturgie auf die Kirche, die ganz ursprünglich (und

408 Ebd. 26.

409 Ebd. 33.

410 Ebd. 34.

411 Ebd. 34 f.

412 Ebd. 36.

413 Ebd.

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“<sup>414</sup>. 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“<sup>415</sup>.

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.“<sup>416</sup> 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“<sup>417</sup>. Wenn sie aber Liebe von Gott her ist, dann ist verständlich, warum der Text die Eucharistiefeyer als absolute Bedingung der Liebe ist.<sup>418</sup>

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 „ei[n] sakramental-ethische[r] Weg“<sup>419</sup> beschrieben. Dabei ist das Leben selbst Teil des kultischen Vollzugs.

Wenn das Opfer „*multi unum corpus in Christo*“ ist, dann geht es hierbei um das Immer-mehr-eins-Werden, 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.“<sup>420</sup>

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.

414 Ebd. 39.

415 Ebd. 36.

416 Ebd. 39.

417 Ebd. 40.

418 Vgl. ebd.

419 Ebd. 35.

420 Ebd. 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.<sup>421</sup> 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.<sup>422</sup>

Auffallend gegenüber dem eben behandelten Skript ist, dass der Urmenschmythos hier ohne den einleitenden Rahmen des Problem-bewusstseins präsentiert wird, inwieweit das Kirchenverständnis der Väter in Kontinuität zu jenem der Schrift steht.<sup>423</sup> 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 beider Texte aber identisch sind, und dies bis hin zur Übereinstimmung einzelner Formulierungen. Dies sollen die folgenden Beispiele dokumentieren.<sup>424</sup> Gegenüberstellung-

421 AIPB, 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 [künftig: Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58].

422 Ebd. 70.

423 Vgl. ebd.

424 Bei den Gegenüberstellungen spiegeln die Absätze nicht unbedingt das Original wider, sondern sind vom Verfasser der Arbeit aus Gründen der besseren Anschaulichkeit gesetzt.

gen wie die folgende sind hier und in Folge in der Regel Untersuchungen oder Aufweise im Sinne der methodologischen Frage der Mehrfachbezeugung.<sup>425</sup>

#### Skript 60

„In Christus wird die in der Adamssünde verlorene Einheit der Menschen real wiederhergestellt, indem in Christus eine durchaus realistische Einheit aller Menschen geschaffen wird.“<sup>426</sup>

#### Skript 42

„In Christus wird die in Adam verlorene Einheit wieder real hergestellt, indem eine Leibeseinheit geschaffen wird.“<sup>427</sup>

### 2. Die Inkarnation als *assumptio hominis*.<sup>428</sup>

Auch hier seien die Texte beider Versionen in grundlegenden Aussagen einander gegenübergestellt:

#### Skript 60

„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, d. h. 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.“<sup>429</sup>

#### Skript 42

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.“<sup>430</sup>

425 Vgl. die einführenden Bemerkungen; vgl. auch Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus*, 118.

426 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 33.

427 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 71. 428 Ebd.

429 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 34.

430 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 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, das wir momentan behandeln, hat dabei die eindeutige Tendenz zur Kürzung, während Skript 60, das 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.“<sup>431</sup>

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.“<sup>432</sup>

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

<sup>431</sup> Ebd.

<sup>432</sup> Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 34.

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.

Manchmal ist die Kürzung in Skript 42 so stark, dass die Logik der Ausführungen schwerer nachvollziehbar wird. Dies mag folgendes Beispiel belegen:

### Skript 60

„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 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 einschlußweise vorher schon war.“<sup>433</sup>

### Skript 42

„Das Wesen des Geistes ist Offenheit und in diesem Offensein wird er selbst. 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 vornherein von allen Menschen gebildet war. Implizite waren schon alle Menschen in ihm.“<sup>434</sup>

<sup>433</sup> Ebd. 34 f.

<sup>434</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 71.

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 Einzelem 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

„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, d. h. 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

## Skript 42

„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.“<sup>435</sup>

„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

435 Ebd.

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 Menschenatur! Diesen Satz darf man nie preisgeben! 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.<sup>436</sup>

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.<sup>437</sup>

„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.“<sup>438</sup>

436 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 34.

437 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 71. 438 Ebd.

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.<sup>439</sup>

In diesem Kontext finden wir steht folgende Bemerkung, die wir auch direkt in Gegenüberstellung zur zuerst behandelten Version präsentieren:

### Skript 60

„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 chr. Liebe mit der Opferterminologie, während er das für die Euch. nicht tut.“<sup>440</sup>

### Skript 42

„Zusammenfassung: Die tägliche christliche Liebe ist nach den Vätern ein Wesensteil des eucharistischen Geschehens und es vollendet sich in ihr das Leib-Christi-sein der Christen. Insofern ist 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).“<sup>441</sup>

Hier zeigt sich wiederum, wie sich beide Texte im Grundduktus der wesentlichen Aussagen beglaubigen. Skript 42 gibt dabei den Inhalt wieder stark verkürzt wieder, so dass 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

<sup>439</sup> Ebd. 72.

<sup>440</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 36.

<sup>441</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 72.

zunächst, ob es in der Vorlesung die „eigentliche“ oder die „tägliche“ christliche Liebe hieß. Weiter oben in Skript 60 heißt es: „die eigentliche Liebe des christlichen Alltags“.<sup>442</sup> Dies dürfte wohl gemeint und in Skript 42 etwas verkürzt wiedergegeben sein. Skript 42 spricht allerdings von „die tätige Liebe im Alltag“.<sup>443</sup> Wahrscheinlich sollte aber das Eigentümliche der christlichen Liebe benannt werden. Letztlich schließen die Begriffe ja einander nicht aus.

## § 5. DIE EKKLESIOLOGIE AUGUSTINS UND IHR MA. VERSTÄNDNIS

### I. Die Ekklesiologie Augustins

#### 1. Anlaß und Voraussetzungen des Werkes *De Civitate Dei*.<sup>444</sup>

In Bezug auf die Motivation des hl. Augustinus zu seinem „Gottesstaat“ lassen sich die folgenden Aussagen der beiden Vorlesungsmitschriften gegenüberstellen:

#### Skript 60

„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 zurückziehen soll um den öffentlichen Kult dem Staat zu überlassen! Auf diese Frage gibt Augustin Antwort.“<sup>445</sup>

#### Skript 42

„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.“<sup>446</sup>

Beide Texte überliefern inhaltlich wieder identische Aussagen, wobei der längere von Skript 60 den Charakter der „Kultpolis“ stärker vermittelt.

<sup>442</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 36.

<sup>443</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 72.

<sup>444</sup> Ebd. 73.

<sup>445</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 38.

<sup>446</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 73.

## 2. Der neue Kirchenbegriff<sup>447</sup>

Zur Frage des von der wahren Liebe getragenen Kultes bei Augustinus:

### Skript 60

„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 Gestaltanahmen 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 andererseits der sich selbst suchenden, dadurch unfrei machenden und zum Teufel führenden cupido. – So gibt Augustin dem heidnischen Rom

### Skript 42

„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.<sup>448</sup>

<sup>447</sup> Ebd. 74.

<sup>448</sup> Ebd.

die Antwort: Berechtigt ist allein die Kultform der civitas Dei, d. h. der Kirche, die sich durch ihren Kult als polis Gottes, als Volk Gottes, in dieser Welt qualifiziert.“<sup>449</sup>

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.

### 3. Kirche und Welt<sup>450</sup>

Weiterhin befinden wir uns im Kontext der augustinischen Ekklesiologie. Folgende Stellen seien einander gegenübergestellt:

#### Skript 60

„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

#### Skript 42

„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, die 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.“<sup>451</sup>

<sup>449</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 40.

<sup>450</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 75.  
<sup>451</sup> Ebd.



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.“<sup>452</sup>

Wieder sind die Kernaussagen nahezu identisch. Skript 42 aber unterschlägt einen wichtigen Punkt, nämlich dass sich „die Liebe [...] in unserem Einssein im Christusleib vollzieht“<sup>453</sup>, was auf die Inexistenz verweist, die wir schon mehrfach besprochen hatten und die Skript 42 durchaus auch behandelt.<sup>454</sup>

## II. Die Umdeutung Augustins im MA<sup>455</sup>

Schließlich ein Vergleich im Kontext des mittelalterlichen Verständnisses von Staat und Kirche:

### Skript 60

„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 gibt keine *potestas directa ecclesiastica* in weltlichen Herrschaften. Thomas

### Skript 42

„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. Thomas v. A. hat mit seiner Naturrechtsordnung die größte Gefahr einer Totalpolitisierung abgefangen. Aber es ist Thomas nicht gelungen, eine positive Erklärung über die Kirche zu geben.“<sup>456</sup>

<sup>452</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 42.

<sup>453</sup> Ebd. 34.

<sup>454</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 71.

<sup>455</sup> Ebd. 76.

<sup>456</sup> Ebd. 77.

hat aber nur die Gefahr einer Totalpolitisierung der Kirche abgewendet, aber die positive Erklärung blieb ungetan.<sup>457</sup>

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 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.

<sup>457</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 45.

Text 42 bietet also einen sehr wertvollen Abgleich gegenüber Skript 60, so dass 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 Hauptduktus 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 sind 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

„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 Christusleibschafft so zustande: Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wird in der Eucharistie real verwirklicht.“<sup>458</sup>

#### Skript 42

„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.“<sup>459</sup>

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“<sup>460</sup> 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

458 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 36.

459 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 72.

460 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 36; Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 72.

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*.<sup>461</sup> 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.<sup>462</sup> Hier findet sich nur in Skript 42 der folgende 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.“<sup>463</sup>

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!“<sup>464</sup> – ein Hinweis, der in Skript 42 völlig fehlt.

## 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.<sup>465</sup> Als eines unserer Auswahlkriterien hatten wir festgelegt, uns auch auf jene zugängli-

461 Vgl. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum*, 42–50. Beispielsweise im direkten Vorkommen beider Begriffe: „Hier nun sollte *corpus mysticum* dienlich werden, um den sakramentalen Leib zu bezeichnen.“ Ebd. 42.

462 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 44; Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 77.

463 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 77.

464 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 35.

465 AIPB, Vorlesungsmitschriften von Joseph Mühlbacher, Freising (Nr. 40–58; einzelne Skripten geschrieben von Joh. Harrer), Nr. 45: *Christologie – Dogmatik V*, WS 1958/59 [künftig: *Vorlesungsmitschrift Christologie*, Freising, 1958/59].

chen 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“.<sup>466</sup> Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst im WS 1958/59 und niemals zuvor gelesen.<sup>467</sup> 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, so dass 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<sup>468</sup>, so dass das Skript einen Aktualitätsbezug vermittelt, was gut mit dem Wunsch Ratzingers nach einer existentiellen Durchdringung der Glaubenswahrheit übereinpasst.

## § 8. Das göttliche Selbstbewußtsein nach den Synoptikern.<sup>469</sup>

Einen Teil dieses Paragraphen berücksichtigen wir deswegen in unserer Untersuchung, weil er für unser Thema relevante exegetische Ergebnisse referiert.

<sup>466</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

<sup>467</sup> Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 401 f. Der Titel der Vorlesung lautete demnach: „Dogmatik: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“ (ebd. 402). Laut Skript ist der korrekte Titel aber: „in Jesus Christus“, siehe: Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, I.

<sup>468</sup> Vgl. ebd. II.

<sup>469</sup> Ebd. 45.

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.<sup>470</sup>

In der Perikope von der Reinigung des Tempels sieht die Vorlesungsmitschrift „einen Angriff auf das Wesenszentrum des atl. Kultes“<sup>471</sup>. 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.“<sup>472</sup>

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.“<sup>473</sup>

Mk 15,29 f. (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 Fleisches-tempel 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.“<sup>474</sup>

Joh 2,19 f.: 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.“<sup>475</sup>

470 Ebd. 47.

471 Ebd.

472 Ebd.

473 Ebd.

474 Ebd. 47 f.

475 Ebd. 48.

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 31,31 ff.“<sup>476</sup>

Die Mitschrift zur Christologievorlesung widmet sich auch dem Beten Jesu. Dabei werden einerseits ein „Sichuntergeordnetwisse[n] unter den Vater“ und mit Blick auf das „Ölbergsgebet“ dann „ein allmähliches Hinschreiten in die ganze Fülle des Gehorsams“<sup>477</sup> betont. Kulttheologisch scheint dies, zumindest auf den ersten Blick, weniger relevant zu sein, was beim Thema des Gebetes auffällig ist.

### § 18. Die Anbetungswürdigkeit Jesu<sup>478</sup>

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.“<sup>479</sup> 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.“<sup>480</sup>

Daraus wird die klassische Lehre von der Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi abgeleitet, und zwar „[w]eil es in Chr. nur eine einzigste Person gibt [...] die göttliche“<sup>481</sup>. 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.“<sup>482</sup>

Liturgie-theologisch 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“<sup>483</sup>.

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–

476 Ebd.

477 Ebd. 53.

478 Ebd. 84.

479 Ebd.

480 Ebd.

481 Ebd.

482 Ebd. 85.

483 Ebd.

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 doktrinaire Falschheit [sic!] wird hier einfach von der Frömmigkeit her der Akzent verschoben. [...] Es kommt zum praktischen Monophysitismus. Chr. ist Gott, der Gnaden austellt, 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. 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.“<sup>484</sup>

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 Osten: Der Pantokrator, 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 durch 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. Im Privatgebet ist das Du-Gebet zu Chr. in Ordnung; freilich darf auch hier das Moment des Mittlers nicht vergessen werden.“<sup>485</sup>

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.“<sup>486</sup>

484 Ebd.

485 Ebd.

486 Ebd.



Für unseren Kontext sind auch die folgenden Abschnitte von Bedeutung, bei denen es um „Spezialformen der Christusfrömmigkeit“<sup>487</sup> 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.“ <sup>488</sup> |

Ausführlich behandelt der Text dann als eine Spezialform die Herz-Jesu-Verehrung. Dabei skizziert er zuerst die geschichtliche Entwicklung. In Bezug auf die „Vorgeschichte“<sup>489</sup> 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 als Sinnbild des Ineinanderstrebens von Leib und Geist. Herz hat den Rang eines Archetyps. – Als die zentrale Gesinnung des Herzens wird 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. Im Begriff ‚cor‘ ist ein doppeltes Zusammenströmen ausgedrückt:

aa) corpus – anima, ein Einswerden getrennter Welten

bb) creatura – creator, im Herz stoßen göttliches und menschl. Ich aufeinander; sie werden zu einer Haltung vereint.

In dieser 4fachen Einheit wird der Einheitspunkt der Welt sichtbar. Wenn wir das Herz Jesu anbeten, dann beten wir Chr. als Mittelpunkt der Welt an.“<sup>490</sup>

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“,

487 Ebd. 86.

488 Ebd.

489 Ebd.

490 Ebd.

„Sühne“ und „Glaube“.<sup>491</sup> 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.“<sup>492</sup>

Der Text richtet nun konkrete Forderungen an die Gestaltung der Herz-Jesu-Verehrung: „Von diesen 3 entscheidenden Inhalten her müssen sich die Formen bestimmen. Die heutigen Formen der HJV sind größtenteils reformbedürftig.“ Liturgietheologisch ist dabei die Ausführung zur „HJ-Sühnekommunion“<sup>493</sup>, 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 bewußt werden soll.“<sup>494</sup>

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 erfülltsten 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.“<sup>495</sup>

491 Ebd. 87.

492 Ebd.

493 Ebd.

494 Ebd.

495 Ebd.

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.“<sup>496</sup>

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 *theologia crucis*, die im Gegensatz 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.“<sup>497</sup>

Am Ende dieses ganzen Abschnitts über spezielle Formen des Kultes verweist der Text auf die weiterführende Literatur folgender Autoren: Josef Stierli<sup>498</sup>, K. Rahner<sup>499</sup>, F. X. Arnold<sup>500</sup>.

## § 19. Christus der Mittler<sup>501</sup>

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

496 Ebd.

497 Ebd. 88.

498 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“. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 88.

499 Karl Rahner, *Heilige Stunde und Passionsandacht*, Freiburg 1955. Der Titel ist fehlerhaft wiedergegeben, die Angaben sind unpräzise. Eventuell handelt es sich um diese Auflage.

500 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, 287 f.“ (ebd. 88). Wahrscheinlich handelt es sich um dieses Werk: Aloys Grillmeier / Heinrich Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1954.

501 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 88.

außerchr. Religionen meist kosmologisch gefaßt“ sei. Im Kern wird dabei ein „Mittelpunkt“ erfaßt, der „vermittelt zu Gott hin“. Dies sei dann „der Kultort“, wie etwa „der Tempelfels zu Jerusalem“.<sup>502</sup> Oder aber es gebe so etwas wie „ein[e] mittler[e] Gottheit“<sup>503</sup>.

Der Text bemerkt, dass im Gegensatz dazu die alttestamentarische Vorstellung eine personale ist. Gott berufe „Menschen, um sie zur Mitte, zu Mittlern zu machen“<sup>504</sup>.

Als Höhepunkt dieser Vorstellung verweist er auf den „leidenden Gottesknecht“<sup>505</sup>.

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. Er 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.“<sup>506</sup>

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 gebunden, sondern der Kosmos an das Heil, an Christus.“<sup>507</sup>

Im Brief an die Hebräer findet sich dann „de[r] Höhepunkt des Mittlerbegriffes“<sup>508</sup>, 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 geopfer-ten Leib den Riß der Menschheit, den Riß der Sünde, der das Gebäude der Menschheit aufgerissen hat.

(Diese Stelle kann man nicht auf Maria übertragen).“<sup>509</sup>

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 Hebr 4,16 als *Introitus*. Die recht spät eingeführte Festmesse konnte auch noch nach ihrer Approbation für die Weltkirche im Jahr

502 Ebd.

503 Ebd.

504 Ebd. 89.

505 Ebd.

506 Ebd.

507 Ebd.

508 Ebd.

509 Ebd.

1855 unterschiedliche Formulare.<sup>510</sup> 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“<sup>511</sup>. Ersterer 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).“<sup>512</sup>

In „seiner Rekapitulationstheorie“ habe „Irenäus [...] diese Gedanken großartig entfaltet“.<sup>513</sup> Der Text schildert sodann in der Theologie der *consecratio mundi*<sup>514</sup> 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., weil er auch Mensch ist, die ganze Welt geheiligt.“<sup>515</sup>

Dogmengeschichtlich vermerkt das Skript einerseits die Vermittlung dieser Lehre in den Westen und nennt dabei Johannes Damascenus und Thomas, andererseits die „starke Betonung der theologia crucis durch die Reformatoren“<sup>516</sup>.

Hier stehen in diesen beiden theologischen Ansätzen im Prinzip „der seinsmäßige Vorgang“ (Inkarnation) gegen „das personale Geschehen“<sup>517</sup> (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 ein et – et. [...] Die Inkarnation ist 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

510 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.

511 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 89.

512 Ebd.

513 Ebd.

514 Ebd.

515 Ebd.

516 Ebd.

517 Ebd. 90.

Inkarnation wird die consecratio mundi grundsätzlich ermöglicht, am Kreuz aber wird sie dynamisch vollzogen. 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.<sup>518</sup>

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.“<sup>519</sup>

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.“<sup>520</sup>

## § 20. Jesus Christus, der Hohepriester des Neuen Bundes<sup>521</sup>

Bei der Behandlung dieses Paragraphen liefert der Text die hermeneutische Vorentscheidung, „nicht zuerst aus der Religionsgeschichte fest[zustellen], was Priester sein bedeutet und das dann auf Chr. zu übertragen, sondern umgekehrt: Wir müssen feststellen, wer und was Chr. war.“<sup>522</sup> Von hier erschlosse 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

518 Ebd.

519 Ebd. – Dazu weiter: „Diese Theorie hat sicher den Vorzug gegenüber Scotus, wenn gleich auch hier Gefahrenmomente vorhanden sind.“ Ebd. 91.

520 Ebd.

521 Ebd.

522 Ebd. 92.

zw. Ich und Du. An die Stelle des räumlichen Hineingehens in den Tempel tritt der transitus in die innere Inwendigkeit Gottes.“<sup>523</sup>

Die Konsequenzen für die Kulttheologie lauten dann:

„Hier wird das innerste Wesen des Kultes klar. Kult besteht nicht in der Hingabe dinglicher Sachen, sondern in der agape eis telos [...] Das Priestertum eignet Chr. insofern er Mensch ist. Der dynamische Vollzug des Priestertums erfüllt sich dann aber gerade in der 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.“<sup>524</sup>

Von einigen „[e]rgänzende[n] Fragestellungen“<sup>525</sup> 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 schmerzliches Sich-Losreißen 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.“<sup>526</sup>

Dieses Motiv ist auch im publizierten Werk (einige Jahre später) präsent, wie wir gesehen hatten.<sup>527</sup>

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 Sohne sein Selbst hingibt in die Fremde. Dieser Sohn führt aus seiner Liebe heraus ein redliches Menschenleben; sein innerer Sinn ist stetige Selbstüberwindung (Bedenke, daß die hypostatische Union nichts Statisches ist, sondern je neu geschieht). Liebe und Leid gehören in unserer Welt zusammen. Ein 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!

523 Ebd.

524 Ebd. 92 f.

525 Ebd. 93.

526 Ebd.

527 Vgl. Joseph Ratzinger, *Messe als Opfer*, 1964/2014, 152.

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.<sup>528</sup>

## § 21. Die Doppelentfaltung der Theologia crucis in der Theologiegeschichte<sup>529</sup>

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.“<sup>530</sup>

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.“<sup>531</sup>

Bemerkenswert ist der Verweis des Skripts auf die Prägung der „Jugendbewegung“ in der Zeit „nach dem 1. Weltkrieg“ durch die geschilderte „gr. Theologie“<sup>532</sup>, 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.

528 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 93.

529 Ebd.

530 Ebd. 94.

531 Ebd. 95.

532 Ebd.



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.*<sup>533</sup>

## § 22. Höllenfahrt und Auferstehung Christi<sup>534</sup>

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“<sup>535</sup>, während andere Stellen den Abstieg in die Unterwelt betonen. 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 Auferstehung übersprungen wird, obwohl sie beide voraussetzen. Sie wollen keine genaue chronolog. Abfolge, sondern sie bringen eine theologisch geraffte Darstellung des Wesentlichen. Es geht darum die innere Wesenslinie der Ereignisse herauszustellen.“<sup>536</sup>

### b) Würdigung des Textes

Die Exegese, die die Vorlesungsmitschrift bietet, ist wiederum bemüht, sehr 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.<sup>537</sup> Das Skript betont, wie wir gesehen hatten: „[J]edes wahre Opfer muß in ihm sein, der das einzig wahre Opfer ist.“<sup>538</sup> Hiermit klingt in der exegetischen Erklärung wieder das Motiv an, das Ratzinger bei seiner Dissertation be-

533 Ebd. 95 f.

534 Ebd. 96.

535 Ebd.

536 Ebd.

537 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 verkörperter Leib ist. Er selbst ist der neue, wahre Tempel.“ Joseph Ratzinger, *Kirche und Liturgie*, 1958/2008, 158.

538 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 48.

schäftigt hatte, freilich dort von einem anderen Zugang her, das Eingehen in den Herrn.<sup>539</sup>

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 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.“<sup>540</sup> Von diesen Grundeinsichten her werden auch Fragen behandelt wie jene der stellvertretenden Kommunion, die bereits im Eucharistieskript eine Rolle gespielt hatte.<sup>541</sup>

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.<sup>542</sup>

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 4fachen Einheit wird der Einheitspunkt der Welt sichtbar. Wenn wir das Herz Jesu anbeten, dann beten wir Chr. als Mittelpunkt der Welt an.“<sup>543</sup>

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.<sup>544</sup>

Zentral ist dem Dozenten dem Zeugnis des Textes gemäß die *Theologia crucis*. Hier mag auch ein gewisses ökumenisches Interesse liegen, denn zweimal betont er, wie sich die Reformatoren und die

539 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 1954, 283.

540 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 84.

541 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 226.

542 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 85. Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia, 1953, 317.

543 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 86.

544 Vgl. etwa ebd. 90.

Kirche hier auseinanderbewegt hätten. Einmal positiv, wobei die Hervorhebung der *Theologia crucis*<sup>545</sup> ein Positives der Reformatoren war, ein anderes Mal negativ, wo festgestellt wird, dass es wegen der Reformation eine Abgrenzung auf katholischer Seite gab.<sup>546</sup>

Interessant ist, dass er bei dieser *Theologia crucis* wiederum „das personale Geschehen“<sup>547</sup> betont. Das Kreuz wird beschrieben als „Gericht und Gnade zugleich, es offenbart die menschl. Sünde und die göttl. Güte zugleich“<sup>548</sup>. Dies erinnert sehr an diesbezügliche Ausführungen Joseph Paschers.<sup>549</sup>

Kulttheologisch bedeutsam ist die Fassung der Opfertheologie als transitus caritatis. Dabei geht es um „die Intensität der Liebeshingabe“<sup>550</sup>. 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.<sup>551</sup> 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.“<sup>552</sup>

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.<sup>553</sup>

545 Vgl. ebd. 88.

546 Vgl. ebd.

547 Ebd. 90.

548 Ebd. 93.

549 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*, 38; vgl. auch 36. Vgl. auch: „So erscheint am Kreuz der gerechte Gott und der liebende zugleich. Urbild alles Richtens überhaupt.“ Ebd. 67.

550 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 93.

551 Vgl. ebd. 94.

552 Ebd. 95.

553 Vgl. ebd. 85. Hier heißt es etwa: „Die Eucharistie erscheint als die Gegenwart des schauervollen Gottes, nicht mehr als das Mahlopfers und Opfermahl, in dem wir die Lebensgemeinschaft mit Chr. als unserem Bruder besiegeln.“

Immer wieder werden liturgiethologische 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.

## 2.2 Einzeluntersuchung der Mitschriften (II) – 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.<sup>554</sup> 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“<sup>555</sup> 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 Kirchenbegriffs 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

<sup>554</sup> AIPB, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 80: J. Ratzinger, Die Lehre von der Kirche, Vorlesungsmanuskript, vermutlich Bonn 1960, 130 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960]. Pfnür verzeichnet eine solche Vorlesung in seiner Aufstellung. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 402.

<sup>555</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

Paragraphen finden sich Angaben zu weiterführender bzw. den Ausführungen zugrunde liegender Literatur.

## § 6: Die Entfaltung des Kirchenbegriffes bei den Vätern<sup>556</sup>

### I) *Assumptio hominis*

#### 1. Der Urmenschmythos<sup>557</sup>

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.“ <sup>558</sup>	„In Christus wird die in Adam verlorene Einheit wieder real hergestellt, indem eine Leibeseinheit geschaffen wird.“ <sup>559</sup>	„In Christus wird die verlorene Einheit wieder hergestellt, eine realistische Leibeseinheit aller Menschen wird hergestellt.“ <sup>560</sup>

#### 2. Inkarnation als *assumptio hominis*<sup>561</sup>

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,	„Ergebnis: Die Väter fassen die Menschwerdung im Sinn einer Art Kollektivinkarnation. So wie Adam die Ureinheit des Menscheng-	„Die Mehrzahl der Väter betont, im einzelnen mit verschiedenem Akzent, doch der Sache nach eines Sinnes, daß Christus in der

<sup>556</sup> Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 58.

<sup>557</sup> Ebd.

<sup>558</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 33.

<sup>559</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 71.

<sup>560</sup> Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 60.

<sup>561</sup> Ebd.

sondern die Ureinheit des Menschengeschlechtes, so hat Christus gleichsam den Adam, d. h. 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.<sup>562</sup>

schlechtes 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.<sup>563</sup>

Inkarnation den Menschen annahm, d. h. 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, 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.<sup>564</sup>

Als eine weitere Stelle diene das Resümee zur Väterlehre über die *assumptio hominis*:

#### Skript 60

„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

#### Skript 42

„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

#### Skript 80

„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

562 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 34.

563 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 71.

564 Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 60.

nie preisgeben! 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 ineinander. 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.

biblich Adam heißt, das eine reale Einheit besagt. Das Wesen des Geistes ist Offenheit und in diesem Offensein wird er selbst. 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 vornherein von allen Menschen gebildet war. Implizite waren schon alle Menschen in ihm.<sup>565</sup>

Menschenwesen, 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 miteinander (s. auch die heutige Psychologie) und damit gibt es eine reale Inexistenz aller in Christus.<sup>566</sup>

565 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 71.

566 Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 61.

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 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



einschlußweise vorher  
schon war.“<sup>567</sup>

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 Begriffs „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“<sup>568</sup>.

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“<sup>569</sup>. 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, 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. Im Abendmahl wird der angeeignet, der sich selbst für uns hingegeben hat. – Aus den beiden

567 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 34 f.

568 Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 63.

569 Ebd. 64.

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 Welt nicht vorgesehen ist.<sup>570</sup>

Es folgen Betrachtungen über die Existenz der Kirche in dieser Welt, wobei sie „den Menschen, der sich ihr überläßt[,] total“<sup>571</sup> 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“.<sup>572</sup> 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 einem immerwährenden Einholen durch Gott, der immer wieder siegt und siegen wird.“<sup>573</sup>

Als Literaturangaben zu dem behandelten Abschnitt finden sich:<sup>574</sup>

E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Paris/Brüssel<sup>3</sup>1951.

H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943.

Augustinus. *Das Antlitz der Kirche*, hg. und übers. von H. U. von Balthasar, Einsiedeln<sup>2</sup>1955.

J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1955.

E. Mersch, *Theologie du Corps mystique*, Paris 1944.

570 Ebd.

571 Ebd.

572 Ebd. 65.

573 Ebd. 65 f.

574 Vgl. ebd. 66.

§ 7 / II: Die mittelalterliche Umdeutung der Ekklesiologie<sup>575</sup>

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“<sup>576</sup> vom Begriff des „*populus Dei*“ hin zu „*populus christianus*“ und von „*corpus Christi*“ hin zu „*corpus christianum*“<sup>577</sup> mit den entsprechenden Konsequenzen, die auch die Liturgietheologie betreffen:

„Entscheidend wird hierbei die Eucharistie betroffen: Sie wird aus dem Zentrum der Ecclesia entfernt.“<sup>578</sup>

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 einmal die Reformatoren das sahen, die doch das Alte wieder in seine Rechte einsetzen wollten. 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.“<sup>579</sup>

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“<sup>580</sup> zu sehen. Hier sieht das Skript eine „Aristotelisierung“<sup>581</sup> 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:

575 Ebd.

576 Ebd. 67.

577 Ebd.

578 Ebd.

579 Ebd. 67 f.

580 Ebd. 68.

581 Ebd. 70.

„Damit wird ebenfalls das eigentliche Wesen der kirchlichen Ämter undeutlich, da dieses allein von der sakramentalen Ordnung her zu verstehen ist.“<sup>582</sup>

### b) Würdigung des Textes

In diesem Skript zur Ekklesiologie, insbesondere in der Einfügung des neuen Textes „Zusammenfassung und Ausblick“<sup>583</sup> verbinden sich Ekklesiologie, Liturgik und Geschichtstheologie<sup>584</sup> 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 Pro-motionsschrift.

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 innersten 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.“<sup>585</sup>

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.

Die Ekklesiologie des hl. Augustinus wird interessanterweise nicht mehr als solche vorgestellt. Ihre Veränderung im Mittelalter allerdings noch als „pseudoaugustinianische Theologie“<sup>586</sup> abgelehnt, was

582 Ebd. 68 f.

583 Ebd. 64–66.

584 Geschichtstheologisch wird eine Einheit gesehen zwischen Patristik und mittelalterlicher Vorstellung. Vgl. ebd. 65.

585 Ebd. 64.

586 Ebd. 69.

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 Eucharistiefeyer.

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.

## 2.3 Einzeluntersuchung der Mitschriften (III): Münster

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.“<sup>587</sup>

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*. 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.“<sup>588</sup>

<sup>587</sup> Gianni Valente, Student, 107.

<sup>588</sup> Ebd. 106 f.

### 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.<sup>589</sup> 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.<sup>590</sup> Sodann findet sich im Text der Verweis auf weiterführende Literatur mit der Bemerkung, es handele sich um eine „im ganzen ausgezeichnet[e] Monographie“<sup>591</sup>. Des Weiteren gibt es einige Tipp- und Ausdrucksfehler, die stark auf das mitgeschriebene Wort hindeuten. 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“<sup>592</sup> 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.

589 AIPB, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 85: J. Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt, Vorträge bei der KHG Münster Ostern 1963 (Kopien) [künftig: Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963].

590 „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‘.“ Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 4.

591 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 3. Vortrag, 5.

592 Manuel Schlögl, Ratzinger in Münster, 20.

Joseph Ratzinger, Die Kirche und das Heil der Welt. Ostern 1963  
I. Wesen der Basileia<sup>593</sup>

Zu Beginn behandelt der Text die Frage der „Basileia“<sup>594</sup> 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“<sup>595</sup>.

2. Vortrag: Gottes Herrschaft und die Kirche<sup>596</sup>

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.“<sup>597</sup>

3. Vortrag: Vertretung (Auserwählung bedeutet Leiden für die anderen)<sup>598</sup>

Den direkt liturgischen bzw. liturgietheologischen Kontext betritt der Text ab dem dritten Vortrag über die Vertretung:

„Das Christus-Geheimnis wird uns von der Kirche in der Liturgie entgegengebracht. So spiegeln sich in ihrem Aufbau zugleich die wesentlichen Grundaspekte der christlichen Wirklichkeit als solcher.“<sup>599</sup>

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.“<sup>600</sup>

Dies seien „auch in der Schrift die großen Brennpunkte“ und „auch die Theologie“ habe „in diesen beiden Aspekten von Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie sich entwickelt“.<sup>601</sup> Der Text skizziert

593 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 1. Vortrag, 1.

594 Ebd.

595 Ebd. 4.

596 Ebd., 2. Vortrag, 1.

597 Ebd. 2.

598 Ebd., 3. Vortrag, 1.

599 Ebd.

600 Ebd.

601 Ebd.

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.“<sup>602</sup>

An anderer Stelle desselben Skripts charakterisiert der Text „das weihnachtliche und österliche Geheimnis“ als „die beiden Grundpole der christlichen Existenz“<sup>603</sup>

In dieser Hinsicht möchte der Text nun zum bisher dargelegten Aspekt, „daß in Christus Gott Welt geworden ist“<sup>604</sup>, jenen von der Kreuzestheologie her ergänzen. Er beginnt dies mit allgemeinen religionsgeschichtlichen Erkenntnissen, indem der auf „das zweideutige Phänomen der Magie“<sup>605</sup> in den Religionen dieser Erde verweist, „an sich ein urmenschliches Phänomen, das immer wieder in kirchliche Existenz hineinreicht“<sup>606</sup>. 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.“<sup>607</sup>

Wegen „der Verflochtenheit Israels in die Völkerwelt“ sei „auch hier die Vertretungsidee schon in frühester Zeit“<sup>608</sup> 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.“<sup>609</sup>

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

602 Ebd.

603 Ebd., 5. Vortrag, 1.

604 Ebd., 3. Vortrag, 1.

605 Ebd.

606 Ebd.

607 Ebd.

608 Ebd. 2.

609 Ebd.



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.“<sup>610</sup>

Als weiteres Beispiel verweist der Text auf den Lobgesang der drei Jünglinge in Dan 3 und besonders 3,38 ff., worin „eine neue und tiefgehende Theologie des Martyriums erkennbar wird“<sup>611</sup>.

In alldem sieht er „eine Entwicklung auf Christus hin“<sup>612</sup>. Dabei sei „neutestamentliche Theologie im innersten Kern eine Theologie der Stellvertretung“<sup>613</sup>. Im Wort vom „Bundesblut, das vergossen wurde für die Vielen“, deutet der Herr „sein Leben als Gottesknechtsdienst“.<sup>614</sup> Liturgietheologisch bedeutsam ist nun die Folgerung aus dieser Handlung:

„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‘.“<sup>615</sup>

In diesem Zusammenhang erwähnt der Text auch die in der Heiligen Schrift vorhandene „Zwei-Brüder-Theologie“<sup>616</sup>. An dieser Stelle gibt es den Verweis auf Literatur von Ratzinger<sup>617</sup> und Schelkle<sup>618</sup>.

Die Theologie der Stellvertretung betrifft alle Gläubigen:

„Wir alle 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.“<sup>619</sup>

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.“<sup>620</sup> Mit Blick auf 1 Joh 3,16 gebraucht der Text eine Formulierung, die aber auch die allgemeine

610 Ebd. 3.

611 Ebd.

612 Ebd. 4.

613 Ebd.

614 Ebd. 5.

615 Ebd.

616 Ebd.

617 Joseph Ratzinger, *Christliche Brüderlichkeit*, 1960, 104 ff.

618 Karl Hermann Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, München/Basel/Wien. Die Jahresangabe fehlt.

619 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 3. Vortrag, 6.

620 Ebd.

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“<sup>621</sup>.

Dies wird veranschaulicht an der Perikope der Fußwaschung, in der „die Konstitutiva eines Sakramentes erfüllt sind“<sup>622</sup>.

4. Vortrag: Vertretung (Entwicklung des Gedankens seit der Urkirche<sup>623</sup>)  
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 Überwindung vor Gott steht“<sup>624</sup>. Hier geht es um das „Tragen des gemeinsamen Schicksals, das in die Liturgie hineinreichen sollte“<sup>625</sup>. 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.“<sup>626</sup>

Diese Idee sei durch Anselm von Canterbury für die Christologie und die Lehre vom Gnadenschatz der Kirche für die Ekklesiologie zu stark verrechtlicht worden.<sup>627</sup>

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“, so dass „das eigentliche Motiv in das Paraliturgische abwanderte“.<sup>628</sup> So sei es auch hier mit diesen theologischen Entwicklungen. 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:

621 Ebd.

622 Ebd.

623 Ebd., 4. Vortrag, 1.

624 Ebd.

625 Ebd.

626 Ebd.

627 Ebd.

628 Ebd. 2.

„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.“<sup>629</sup>

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-Seins zum Sein-für-die-anderen, der Tod und die Auferstehung, das Verlieren der Seele und das Finden der Seele.“<sup>630</sup>

Aus dieser großen Perspektive wird auch der Kult gedeutet:

„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.“<sup>631</sup>

5. Vortrag: Geistliches Amt als Dienst des Wortes<sup>632</sup>

In diesem Abschnitt soll es um das Spezielle der „priesterliche[n] Existenz“<sup>633</sup> 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, sondern als Vollmacht als Auftrag von oben her.“<sup>634</sup>

Diese Sendung überträgt er den Zwölfen, die „gleichsam in seine besondere Existenz hineinberufen werden“<sup>635</sup>.

Die Sendung beschreibt er wie folgt: Gehorsam gegenüber Gott, „das Für-die-andern-Dasein, das nicht Kyrios-, sondern Doulus-Sein. Und als drittes kommt hinzu das Mit-Jesus-Sein.“<sup>636</sup>

Religionsgeschichtlich bedeutet dieses Konzept einen gewissen Umbruch. Der Text bemerkt:

629 Ebd.

630 Ebd.

631 Ebd.

632 Ebd., 5. Vortrag, 1.

633 Ebd.

634 Ebd.

635 Ebd. 2.

636 Ebd.

„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. Ecclesia, 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.“<sup>637</sup>

Die weiteren Auswertungen des Schriftbefundes müssen wir hier übergehen, weil sie unseren Kontext überschreiten.

#### 6. Vortrag<sup>638</sup>

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 geopfert 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 es 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 Jesus geschehen ist. Es ist daher alles vom Raum der dinglichen kultischen Verrichtung in die Dimension der Agape verlegt.“<sup>639</sup>

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

637 Ebd. 3.

638 Ebd., 6. Vortrag, 1.

639 Ebd.

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 Grundaussdruck der christlichen Wirklichkeit ist.“<sup>640</sup>

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

„Das Wesen des Opfers besteht im transitus caritatis. Nur sofern in der konkreten gottabgewandten Welt dieser transitus als ein schmerzliches Sich-Losreißen 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.“<sup>641</sup>

#### Skript 85

„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 Reiß, 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 [die] größte mögliche Schmerzsumme 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 in Totalität, die den

<sup>640</sup> Ebd. 2.

<sup>641</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 93.

Schmerz erlöst, denn an sich gehört er gerade zur Unerlöstheit des Menschen. Das Entscheidende bei der Kreuzigung Christi waren nicht die Henkersknechte, sondern die Kreuzigung Christi. Wenn es auf die Erzeugung des Schmerzes, auf die Abschächtung angekommen wäre, wären sie die Priester gewesen, die das Opfer vollbrachten.“<sup>642</sup>

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<sup>643</sup> und Opfer<sup>644</sup> betont der Text, wie bei der Frage des Opfers Christi „Religionsgeschichte überwunden“<sup>645</sup> werde. Insofern „tritt hier das Geheimnis der Agape“ eben „[a]n die Stelle des Opfers“<sup>646</sup>, und „der erste Akt der Agape Gottes“<sup>647</sup> besteht in der Inkarnation, das „ganz[e] Leben“ des Gottmenschen ist dabei „der perpetuierte Akt der Agape“<sup>648</sup>. Nebenbei bemerkt folgt hier wieder wie in der Christologie<sup>649</sup> ein Vergleich zu Platons gerechtem Menschen.

In Bezug auf die Kreuzestheologie wird herausgearbeitet: „Kreuz ist Offenbarung des Menschen und Offenbarung Gottes.“<sup>650</sup> 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.“<sup>651</sup>

Der Text kommt nun im Anschluss daran auf Liturgie nach Paulus zu sprechen, wobei er Röm 10,15 ff. wie folgt deutet:

642 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 2.

643 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92.

644 Vgl. ebd. 93.

645 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 2.

646 Ebd.

647 Ebd.

648 Ebd. 3.

649 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 93.

650 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 3.

651 Ebd.

„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 Opferrgabe, 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.“<sup>652</sup>

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 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.“<sup>653</sup>

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 nur Laien gäbe“.<sup>654</sup>

652 Ebd.

653 Ebd. 3 f.

654 Ebd. 4.

Nach der Frage des ministerialen Priestertum wendet sich der Text nun jener zu, welche Bedeutung überhaupt „die spezifische Liturgie“<sup>655</sup> 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 seiner Agape. Wir brauchen immer wieder das Leben von der gegenwärtig gesetzten Anbetung Christi, das neue Hineingezogenwerden in ihn und seine einmalige Hingabe.“<sup>656</sup>

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“.<sup>657</sup>

### *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.<sup>658</sup>

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, so dass 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.“<sup>659</sup> Dabei kommt es nicht auf die Intensität der äußeren Schlachtung, des Schmerzes an, sondern um jene der Hingabe.

Damit ist ein wesentlich personalistisch-existentieller Opferbegriff im Denken Ratzingers ausgemacht. Diese Grundkonzeption von Opfer erinnert stark an jene seines Lehrers Joseph Pascher, die die-

655 Ebd.

656 Ebd.

657 Ebd.

658 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.“ Ebd., 5. Vortrag, 1.

659 Ebd., 6. Vortrag, 2.



ser 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 Opfertgaben aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopfert Persönlichkeit, sein eigenes Ich, er bringt sich selbst vor Gott hin.“<sup>660</sup> 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.“<sup>661</sup>

Folgende Bemerkung lässt klar den Hintergrund der Mysterientheologie erkennen:

„Das Christus-Geheimnis wird uns von der Kirche in der Liturgie entgegengebracht. So spiegeln sich in ihrem Aufbau zugleich die wesentlichen Grundaspekte der christlichen Wirklichkeit als solcher.“<sup>662</sup>

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 Heraus-treten 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“.<sup>663</sup>

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‘“<sup>664</sup>. Es findet aber seine Fortsetzung in der Kirche und in der christlichen individuellen Existenz, die Berufung, „an Christi Stellvertretungsdienst teilzunehmen“<sup>665</sup>.

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 Grunda Ausdruck der christlichen Wirklichkeit ist“<sup>666</sup>.

Allgemeines und ministeriales Priestertum unterscheiden sich nicht auf der Ebene der Teilhabe an dem einen Priestertum Christi,

660 Ebd. 1.

661 Joseph Pascher, *Theologie des Kreuzes*, 8.

662 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 3. Vortrag, 1.

663 Ebd. 4.

664 Ebd. 5.

665 Ebd. 6.

666 Ebd., 6. Vortrag, 2.

sondern im Dienstcharakter. Der Priester ist dabei besonders in die Sendung Christi hineingenommen.

Den *transitus caritatis* schlechthin, die „*agape eis telos*“<sup>667</sup> – mit diesem Begriff greift der Text wiederum Gedanken des Christologieskriptes auf<sup>668</sup> – hat Christus als Priester vollzogen.

An den Gläubigen liegt der paulinische Auftrag „[der] Verwandlung der Welt“, „[der] Konsekration der Welt“.<sup>669</sup> 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.<sup>670</sup> Die Vorlesungsmitschrift ist undatiert und wird auch nicht im Verzeichnis von Pfnür über die akademischen Aktivitäten Ratzingers in Münster aufgelistet.<sup>671</sup> Für ihre Herkunft aus Münster spricht, dass sie genauso gebunden ist wie die damals in Münster üblichen Exemplare. Mein Exemplar<sup>672</sup> vermerkt 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.<sup>673</sup>

Der Text selbst trägt die Überschrift: „Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“.

667 Ebd.

668 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92.

669 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 3.

670 AIPB, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 73: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus, 173 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert].

671 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 403 f.

672 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.

673 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 403.

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“.<sup>674</sup> 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, so dass 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 dass man sie nur den Skribenten zuschreiben könnte. 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 präsent 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.<sup>675</sup>

Bereits bei der Besprechung des Freisinger Skriptes haben wir einen Teil dieses Paragraphen berücksichtigt.

<sup>674</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

<sup>675</sup> Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 72.

### 3. „Mehr als der Tempel“ – Jesus und der atl. Kult.<sup>676</sup>

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 2,19 f. erscheint:

#### Skript 45 (WS 1958/59)

„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.“<sup>677</sup>

#### 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 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).“<sup>678</sup>

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.

## § 10. Das wahre Menschsein Christi nach der Schrift.

### I. Das Menschsein nach den Synoptikern<sup>679</sup>

Auch das Beten Jesu<sup>680</sup> wird in wörtlicher Identität zur älteren Fassung<sup>681</sup> wiedergegeben.

<sup>676</sup> Ebd. 75.

<sup>677</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 48.

<sup>678</sup> Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 77.

<sup>679</sup> Ebd. 83.

<sup>680</sup> Vgl. ebd. 84 f.

<sup>681</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 53.

### § 18. Die Anbetungswürdigkeit Jesu Christi<sup>682</sup>

Der folgende Vergleich beider Christologieskripte zeigt eine größere Umformulierung bei der neueren Version, der inhaltliche Grundgedanke bleibt freilich gleich.

#### Skript 45 (WS 1958/59)

„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 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 (Grund) ist die Gottheit des Logos.“<sup>683</sup>

#### Skript 73 (undatiert)

„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 dem 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.“<sup>684</sup>

Die persönliche Begegnung mit dem Logos ist im neueren Skript reflektierter. Die Erweiterungen sind auf eine Ergänzung von Seiten des Professors zurückzuführen, weil sie kohärent den Logos herausstellen. Die Grundaussagen beider Skripten sind identisch, nur die Aufmerksamkeit verschiebt sich beim neueren Skript etwas Richtung Logostheologie.

682 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 141.

683 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 84 f.

684 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 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<sup>685</sup>, 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.<sup>686</sup> 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)

„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 einfach von der Frömmigkeit her der Akzent verschoben. [...] Es kommt zum praktischen Monophysitismus. Chr. ist Gott, der Gnaden austeilte, 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. Nicht mehr der Altar, sondern der Tabernakel ist die Mitte der Kirche. Selbst noch der euch. Empfang wird als Gottessen

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 wird hier einfach von der Frömmigkeit her der Akzent verschoben [...] Es kommt zum praktischen Monophysitismus. Christus ist Gott, der Gnaden austeilte, 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

685 Vgl. das ältere Skript, wo dies so ist: Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 85.

686 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 142.

empfinden, 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.<sup>687</sup>

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.<sup>688</sup>

Auch hier ist durch die Präsenz zweier voneinander unabhängiger Texte der Grundduktus 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)

„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.<sup>689</sup>

#### Skript 73 (undatiert)

„Das liturgische Gebet ist das Mittlergebet. 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 Brückenschlager. Die Aufgabe des

687 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 85.

688 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 143.

689 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 85.



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.“<sup>690</sup>

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 den Scotisten als Ich der Christusfrömmigkeit „de[n] Mensch[en] Jesus“<sup>691</sup> bestimme, aber gegen diese auch betont, „daß damit zugleich ein Ich intendiert wird, dessen Gipfel direkt ins göttliche Ich übergeht“<sup>692</sup>. 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 Christus ist falsch, die in einer Hinsicht einseitig ist. Demnach ist sowohl die Jesusfrömmigkeit des Sc[otismus] wie auch des Th[omismus] falsch. Beides entspricht nicht der Tatsache, daß in J[esus] 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.“<sup>693</sup>

Interessant ist die Allusion, dass das Wort „per“ das Wesen Christi darstelle. Dies knüpft inhaltlich an viele Aussagen in Ratzingers

690 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 143 f.

691 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 85.

692 Ebd.

693 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 144.



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.<sup>694</sup>

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<sup>695</sup>, während der ältere Text auch eine gereinigte Form dieser Frömmigkeit kannte.<sup>696</sup>

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.<sup>697</sup>

## § 19. Christus, der Mittler<sup>698</sup>

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, Hebr 4,16 könne nicht auf die Gottesmutter angewandt werden.<sup>699</sup> 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<sup>700</sup> 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‘.“<sup>701</sup> Diese Gedanken stehen nach einem kurzen Blick auf die Auferstehung.

694 Ebd.

695 Vgl. ebd. 148.

696 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 87.

697 Vgl. ebd. 88; Vorlesungsmitschrift *Die Lehre vom Heil des Menschen*, Münster, undatiert, 148.

698 Ebd. 149.

699 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 89.

700 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Die Lehre vom Heil des Menschen*, Münster, undatiert, 149–155.

701 Ebd. 153.

Damit wird an das hoffnungsvolle der christlichen Soteriologie angeknüpft, die vom Kreuz her schon in Richtung Auferstehung schaut.

## 2. Abteilung: Der Vollzug des Heiles im Mysterium von Kreuz und Auferstehung

### 1. Kapitel. Theologia crucis.

#### § 20. Jesus Chr., der Hohepriester des Neuen Bundes.<sup>702</sup>

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.<sup>703</sup>

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“<sup>704</sup>. Es geht um „de[n] transitus in die innere Inwendigkeit Gottes“ (alter Text)<sup>705</sup>, um „de[n] innere[n] transitus in die Inwendigkeit Gottes, der die Liebe ist“ (neuer Text).<sup>706</sup>

#### § 21: Die Doppelentfaltung der theologia crucis in der Theologiegeschichte.<sup>707</sup>

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 Grundduktus beider wieder gleich ist.

#### Skript 45 (WS 1958/59)

„Ratzinger: Zwischen Sühne und Verdienst ist zu unterscheiden.  
a) Der Sühnegedanke stammt von Jesus selbst (Mk 10,4), aber er darf

#### Skript 73 (undatiert)

„Man müsste deshalb nach Ratzinger zwischen dem Sühneproblem und dem Verdienstproblem unterscheiden.

<sup>702</sup> Ebd. 155.

<sup>703</sup> Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92; Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 157.

<sup>704</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92; Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 158 (hier unterstrichen).

<sup>705</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92.

<sup>706</sup> Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 158.

<sup>707</sup> Ebd. 161.

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.

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.<sup>708</sup>

aa) Der Sühnegedanke stammt als solcher von Jesus selbst: Mk 10,45. 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 Sühnegedanke 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 werden, 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[icher] Währung bezahlen könnte. Gegen alle solche Gedanken steht 2 Kor 3,5: Nostra sufficientia ex Deo 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

708 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 95 f.

Wirkenkönnen 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, [und zwar] gerade deshalb, 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!<sup>709</sup>

Wieder wird hier an der gleichen Stelle wie beim Vorgängerskript auf Ratzinger rekurriert. Der neue Text ist reflektierter 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 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.<sup>710</sup>

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.<sup>711</sup>

### 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

<sup>709</sup> Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 165 f. 710 Ebd. 167.

<sup>711</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 96; Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 167.

fest, dass es sich bei doppelter Bezeugung um eine authentische Wiedergabe des Grundduktes 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<sup>712</sup> und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Anbetung<sup>713</sup> 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.<sup>714</sup>

Reflektierter, wenn auch prinzipiell auf der schon in der anderen Version dargestellten Linie, fällt auch die Auseinandersetzung mit der Satisfaktionslehre aus. Der bibeletymologische 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.

### 2.3.3 Münster, SS 1963: Die Lehre von der Eucharistie<sup>715</sup>

#### a) Darstellung des Textes

Im Institut Papst Benedikt XVI. ist dieser Text unter „Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe)“ archiviert.<sup>716</sup> 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)“.<sup>717</sup>

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.<sup>718</sup>

Vergleicht man die Gliederung der beiden Skripten miteinander, so hat, deren Authentizität vorausgesetzt, Ratzinger die grobe Gliederung

<sup>712</sup> Vgl. ebd. 141.

<sup>713</sup> Vgl. ebd. 142.

<sup>714</sup> Vgl. ebd. 142–144.

<sup>715</sup> Diesen Text hat mir dankenswerterweise P. Benedikt Hochkofler OT aus seinem Besitz zugänglich gemacht.

<sup>716</sup> AIPB, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 72: Die Lehre von der Eucharistie, Münster SS 1963, 145 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963].

<sup>717</sup> Ebd. 1.

<sup>718</sup> Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 403.

derung im ersten Teil im Prinzip beibehalten und im zweiten Teil die Aspekte des früheren zweiten und dritten zusammengesehen, so dass im jüngeren Text der gesamte dritte Teil wegfällt.<sup>719</sup>

## 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

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!, richtig wohl: im, 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, so dass wir eine durchgängige Verheutigung im Skript feststellen können.

<sup>719</sup> 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“. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 7.

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.“<sup>720</sup> 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“.<sup>721</sup>

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**

„ER nimmt also dem Menschen die Opfergaben aus der Hand und setzt an ihre Stelle die geopfert 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 es 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 Jesus geschehen ist. Es ist daher alles vom Raum der dinglichen kulturellen Verrichtung in die Dimension der Agape verlegt.“<sup>722</sup>

**Skript 72 Münster Universität**

„Er nimmt den Menschen die Opfersachen aus der Hand und setzt an ihre Stelle die opfernde Person, sein eigenes Ich. Man muss 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, dass er sich selbst hingegeben hat, dass er sich, (seine geopfert Persönlichkeit) seine Liebe mitbringt.“<sup>723</sup>

„Es ist alles vom dinglichen Raum in den personalen Raum verlegt.“<sup>724</sup>

Der Text schildert in diesem Sinne den „neuen Kultbegriff“<sup>725</sup> des Briefes an die Hebräer:

720 Ebd. 1.

721 Ebd. 2.

722 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 1.

723 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 2.

724 Ebd. 3.

725 Ebd.

„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.“<sup>726</sup>

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.“<sup>727</sup>

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 Eucharistiefeyer fasst er aber dabei nicht wie dort über die Notwendigkeit der Erneuerung unserer Agape durch die Agape Christi, sondern wie folgt:

„Eucharistie ist nichts anderes als Ostersakrament; sacramentum id est sacrum signum der österlichen Wirklichkeit. Christus selber ist das sacramentum Dei, das machtvolle und zugleich verborgene Sich-Zeigen und Gewähren Gottes an die Menschen, er ist das Grundsakrament, das eine sacramentum Dei. Das Christusgeschehen ist österliches Geschehen 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 Menschen ist, lässt ihn konkret werden in Christus, dem sacramentum Dei.“<sup>728</sup>

Hier nun kommt der Text auf den Einleitungsgedanken der früheren Eucharistievorlesung zu sprechen, der „Ordnung des sakramentalen Kosmos“<sup>729</sup>, der aber hier nicht wie zuvor von der bleibenden Gegenwart Christi begründet wird<sup>730</sup>, auf die er später in der Einleitung zu sprechen kommt. Dabei

<sup>726</sup> Ebd.

<sup>727</sup> Ebd.

<sup>728</sup> Ebd. 3 f.

<sup>729</sup> Ebd. 3.

<sup>730</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 171.



„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 sichtbar, 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.“<sup>731</sup>

Aus all diesem ergibt sich „der Arbeitsleitfaden für die Eucharistielehre“<sup>732</sup>. Deren erster Ansatz ist das Prinzip, „[d]ie Eucharistie [...] von Ostern und nicht von Weihnachten her“<sup>733</sup> zu verstehen, das bedeutet konkret, nicht „statisch-ontologi[sch]“<sup>734</sup>, sondern „dynamisch“<sup>735</sup>. 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 sacramentum gedeutet werden. Sacramentum schliesst nämlich schon den Charakter des Geschehens, der Bundeshandlung zwischen Gott und dem Menschen ein.“<sup>736</sup>

Weiters werden nun im Leitfaden für die Arbeit jene Aspekte der Eucharistie vorgestellt, die schon für die Gliederung der Vorgängervorlesung bestimmend waren, nämlich: „c o m m u n i o“, „Opferteilhaber“<sup>737</sup> und die bleibende Gegenwart. Dazu näher:

#### Communio:

„Gemeint ist ein Mahlhalten derart, dass es wirklich das Ineinander-Übergehen von Gott und Mensch bedeutet.“<sup>738</sup>

731 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 4.

732 Ebd.

733 Ebd.

734 Ebd.

735 Ebd. 5.

736 Ebd.

737 Ebd.

738 Ebd.

### 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.“<sup>739</sup>

### Bleibende Gegenwart:

„Die Eucharistie ist von allen anderen Sakramenten dadurch abgehoben, dass hier die heilige Wirklichkeit sich mit den Gaben selbst und unmittelbar verbindet, 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.“<sup>740</sup>

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!<sup>741</sup>) interpretiert der Text die Wortbedeutung von *Leiturgia* klassisch als ein Wort,

„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*.“<sup>742</sup>

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

739 Ebd.

740 Ebd. 5 f.

741 „Die Grundidee der vorkonstantinischen Zeit bleibt erhalten. Aber stimmungsmäßig ändert sich etwas: [...] Es bekommt das Ganze eine hierarchische Note. Hier wird aus der Gemeindeversammlung ‚Leiturgia‘ ein gewaltiger Glanz mit Ceremonien.“ Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 212.

742 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 6.

untergeordnet, sondern den Opferbegriff naturalisiert und mit den anderen religionsgeschichtlichen Opfern verglichen.“<sup>743</sup>

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.“<sup>744</sup>

Das Skript gibt eine ausführliche und kommentierende Liste an Literatur an, die wir wegen der dahinterstehenden Reflexion hier dokumentieren:<sup>745</sup>

a) Die biblischen Tatbestände

J. Betz, Art. Eucharistie, in: LThK<sup>2</sup> 3 (1959) 1142–1157. (Eine umfassende Gesamtorientierung, in der die biblische Lehre, die gesamte Dogmengeschichte und die moderne Lehre zur Darstellung kommt. Als Einführung sehr geeignet.)

E. Schweizer, Art. Abendmahl, in: RGG 1, 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, Freiburg 1955.

J. Betz, Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament, Freiburg 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, Göttingen <sup>3</sup>1960. (Für die ntl. Fragestellung und die Rekonstruktion des Textes wichtig.)

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).

M. Thurian, Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?, Mainz/Stuttgart 1963.

Th. Sartory, Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, Recklinghausen 1961.

c) Der liturgische Aspekt

J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Freiburg 1962.

J. Pascher, Eucharistia, Münster/Freiburg <sup>2</sup>1953.

<sup>743</sup> Ebd.

<sup>744</sup> Ebd. 6 f.

<sup>745</sup> Vgl. ebd. 7 f.

Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. von K. F. Hiller / W. Blankenburg, Kassel 1954 ff. (Im 1. Band eine sehr eingehende dogmatische Gesamtdarstellung der Eucharistie von P. Brunner.)

d) Quellentexte

J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (*Florilegium Patristicum*, fasc. 7), Bonn 1935.

J. Solano, *Textos eucaristicos primitivos*, 2 Bde., Madrid 1952–1954.

## Erster Teil: ÄUSSERES UND INNERES SAKRAMENT BEI DER EUCHARISTIE

### I. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus<sup>746</sup>

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 Lehre der Kirche ausgehen, durch die uns das Wort Gottes unmittelbar gegeben ist, können wir einen Glaubenssatz an 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.)<sup>747</sup>

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 Heilmacht, 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.“<sup>748</sup>

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*<sup>749</sup>, fügt aber ausdrücklich die johanneische

<sup>746</sup> Ebd. 8.

<sup>747</sup> Ebd.

<sup>748</sup> Ebd. 8 f.

<sup>749</sup> Vgl. ebd. 10.

Perikope der Fußwaschung hinzu<sup>750</sup>, um in diesmal eindeutig ökumenischer Perspektive zu formulieren:

„Diese vier Texte und die zeichenhafte Darstellung des Joh.Ev. müssen die massgebliche Grundlage jeder Eucharistielehre sein und bleiben. An ihnen hat sich jede christliche Eucharistielehre zu bewähren. In ihnen können sich die getrennten Christen [begegnen].“<sup>751</sup>

Alle weitere Textkritik wird in groben Zügen skizziert bzw. auch absichtlich übergangen, weil „für den Dogmatiker einschlägig“<sup>752</sup>. 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 Liturgiefeyer hindurch sehen, wie der Herr diese Liturgie begründet hat.“<sup>753</sup>

Bevor der Text nun wie beim Vorgängerskript einzelne Formulierungen interpretiert, charakterisiert er ausführlich den „Rahmen der Abendmahlsworte“, d. h. die „Mahlhandlung“.<sup>754</sup> Dabei kommen die folgenden Aspekte zur Sprache: die Bedeutung des Mahles „im Vorderen Orient“ als „Gewährung von Friede und Gemeinschaft“, „seit dem Bekenntnis von Cäsarea Philippi“ war es auch „Anteilhabe an der Gastfreundschaft Jahwes selber“, „Vorwegnahme der eschatologischen Freude“. Zu diesen Bedeutungen kommt beim Letzten Mahl hinzu: der Charakter als „Abschiedsmahl“ und „wohl auch“ als „Paschamahl“.<sup>755</sup>

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“<sup>756</sup> verwiesen, was „einfach den Menschen“ meinen könne. Interessant ist nun der spezielle Verweis auf einen liturgischen Kontext:

„Häufiger ist, dass die beiden Termini in ihrer Zusammenstellung Termini der Opfersprache sind, liturgische Terminologie. Man bezeichnet damit die beiden Teile des Opfertieres, die bei der Tötung

750 Vgl. ebd. 9.

751 Ebd.

752 Ebd. 10.

753 Ebd.

754 Ebd. 11.

755 Ebd. 12.

756 Ebd. 13.

getrennt werden. [...] Jesus überträgt also liturgische Termini, näherhin Termini der Opfersprache, auf sich.<sup>757</sup>

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 Hausvater eine Deutung der einzelnen Mahlelemente geben musste. Wir dürfen wohl voraussetzen, dass Jesus bereits im Rahmen dieser Paschaandacht seine Umdeutung der Gaben vorbereitet hatte, und dass er sich selber als das eschatologische Paschalam hingestellt hat.“<sup>758</sup>

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] Besprengung Gottes und des Volkes mit dem gleichen Opferblut“ um eine „sakrale Verbindung zwischen den beiden Bundespartnern“<sup>759</sup> ging.

Im Sinaibund „nimmt Jahwe sie [sc. die 70 als Repräsentanten Israels, S. C.] selbst in seine Tischgemeinschaft hinein“, und „in dieser Opfergemeinschaft und Mahlgemeinschaft setzt Jahwe die neue Ordnung der ‚berit‘, des ehelichen Bundes zwischen ihm und dem Volk Israel“<sup>760</sup>.

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<sup>761</sup> 1958/59 als auch im Vortrag vor der KHG 1963<sup>762</sup> eine Rolle gespielt hat.

Hier der Vergleich der Ergebnisse:

757 Ebd.

758 Ebd.

759 Ebd. 14.

760 Ebd. 15.

761 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 89.

762 Vgl. Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 3.

## Skript 41 (Freising)

„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, eine neue ‚religio‘ schafft. Das Blut des Herrn ist als Bundesblut Quell einer neuen Menschheit, eines neuen Bundes untereinander.“<sup>763</sup>

## Skript 72 (Münster)

„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 [einen] Bund schliesst, ist das nicht nur ein Winkelgeschehen. Ein solches Handeln Gottes hat immer kosmischen 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 weltverwandelndes Geschehen. Gott stiftet eine neue Einheit zwischen sich und den Menschen.“<sup>764</sup>

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“<sup>765</sup> betont der Text wieder das „stellvertretende Dienen des Herrn“<sup>766</sup>. 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 Male 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.“<sup>767</sup>

763 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 174.

764 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 15.

765 Ebd. 16.

766 Ebd.

767 Ebd.

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 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.“<sup>768</sup>

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 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 einmal: 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.“<sup>769</sup>

Neu im Skript ist die exegetische Deutung des „Wiederholungsbefehls“<sup>770</sup>, 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.<sup>771</sup>

In Bezug auf den Anamnesebefehl bezieht sich der Text im Ergebnis auf die Forschungen von Joachim Jeremias, nachdem er eine „ausgesprochen alttestamentliche Kultformel“<sup>772</sup> 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 Opfercharakter zugesprochen und eine theologische Kategorie angegeben.“<sup>773</sup>

Mit Verweis auf das Gedenken des Pascha bietet der Text folgendes Resümee des Problems:

768 Ebd. 17.

769 Ebd. 19.

770 Ebd.

771 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 175 f.

772 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 21.

773 Ebd.



„Das Pascha-Fest, 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 gedenkt und sich erinnert. Dieses danksagende Gedenken Israels an das, was Jahwe ihm einst geschenkt hat, soll nach den Texten zugleich eine Erinnerung für Jahwe 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 Vollen- dung des Begonnenen hin.“<sup>774</sup>

Auf die Eucharistie übertragen betont der Text,

„dass die Doppelpoligkeit der Eucharistie auf das Vergangene und auf das Kommende hin im Stiftungsauftrag der Anamnesis miteinge- schlossen ist und so von vornherein zum Wesensaufbau der Eucha- ristie gehört“<sup>775</sup>.

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 scholas- tische Art ihrer Präsentation möge wieder eine Gegenüberstellung veranschaulichen:

#### Skript 41 (Freising)

„Alle Motive waren im Abendmahl zu einer Einheit zusammengefaßt. Es ergibt sich, daß das Abendmahl in einer geistigen Drei-Dimensio- nalität 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 Unter-  
pfand der künftigen Herrlichkeit.

#### Skript 72 (Münster)

„Was sich herausstellte ist die Dreidimensionalität des Abendmahles, das Gegenwart ist (Präsenz des Herrn, der in unsere Mitte tritt) im Schnittpunkt des Vergangenen und Kommen- den. 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 Zusammen- hang gesehen:  
memoria passionis: Rückblick auf

<sup>774</sup> Ebd. 21 f.

<sup>775</sup> Ebd. 22.

Jedes Sakrament ist	die vergangene Heilstat (signum rememorativum)
signum rememorativum	rememorativum)
signum demonstrativum	mens impletur gratia: Präsenz der
signum prognosticum.	jetzt gegenwärtigen Heilstat des
Im Abendmahl ist dies in klassischer Weise verwirklicht. <sup>776</sup>	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
	anwesend ist, sachgerecht zum
	Ausdruck gebracht. <sup>777</sup>

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.“<sup>778</sup>

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.“<sup>779</sup>

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:

<sup>776</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 176.

<sup>777</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 23.

<sup>778</sup> Ebd.

<sup>779</sup> Ebd.

„Es gibt hier ein wirkliches Dilemma; einerseits legt sich der Kirche und ihrem Kult von der Wirklichkeit des Kreuzes her auf, dass sie Kirche 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 eschatologischen Herrlichkeit ihre Grenze. Zwischen beiden Polen muss immer wieder das rechte Gleichgewicht gesucht werden.“<sup>780</sup>

## II. Materie und Form der Eucharistie<sup>781</sup>

In diesem Abschnitt finden sich sowohl Literaturangaben zu Beginn als auch am Ende. Zu Beginn verweist der Text wie folgt kommentierend auf Literatur für die *materia remota*:<sup>782</sup>

O. Michael, Art. *Azuma*, in: RAC 1 (1950) 1056–1062.

Klauser / Stuiber / Hausleiter, Art. *Brot*, in: RAC 2 (1954) 611–620.

Eckstein / Stuiber, Art. *Brotbrechen*, in: RAC 2 (1954) 626–630 (lehrreich).

J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. II, 43 ff.

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 liturgie-theologische 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. Dazu kommt als abschließender und gewichtiger Punkt die Erklärung der „eucharistische[n] Symbolik bei Augustinus“<sup>783</sup>.

In Bezug auf vorgestellte Textbeispiele des Kirchenvaters über das Brot heißt es da: „Das Brot enthält also eine Symbolik der Christwerdung. [...] Es geht darum, daß die Christen selber die große Hostie Gottes werden, der lebendige Leib Christi.“<sup>784</sup> Dabei wird die Eucharistie „aufs engste mit dem Leib Christi, mit der Kirche verknüpft“ gesehen und „Christentum [...] als ein dynamischer

<sup>780</sup> Ebd. 24.

<sup>781</sup> Ebd.

<sup>782</sup> Vgl. ebd.

<sup>783</sup> Ebd. 28.

<sup>784</sup> Ebd.

Prozess [...], als das Zusammenholen der getrennten Menschen in den einen Leib hinein“.<sup>785</sup>

Abschließend wird nochmals über das Brot die Symbolik des Mahles erschlossen, und zwar, grob zusammengefasst, über die Begriffe „Alltäglichkeit“, Festlichkeit, „Ausdruck des Geschenk-Seins der Welt“, „Mitsein mit den Dingen der Welt“, „Miteinander-Sein mit den Menschen“.<sup>786</sup>

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 Schöpfung und Bund: Der Gott, der, Mensch geworden, am Kreuz für uns sterben wollte, ist nicht die Negation der Schöpfung, die uns zu düsterer Askese ruft, sondern der, der uns die kostbare Gabe der Schöpfung, der Hoffnung und der Freude 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 verwandelt 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.“<sup>787</sup>

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 Christenheit in ihren Anfängen sogar sehr tief bewegt“ habe, eine Sekte mit einem Verständnis „von einer extrem verstandenen theologia crucis her“.<sup>788</sup>

Nun betont der Text im 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.“<sup>789</sup>

In Bezug auf die Beimischung von Wasser weist der Text auch gegenüber dem Vorgängerskript auf einen neuen Punkt hin, indem

<sup>785</sup> Ebd. 28 f.

<sup>786</sup> Ebd. 29.

<sup>787</sup> Ebd. 30.

<sup>788</sup> Ebd. 31.

<sup>789</sup> Ebd.

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 Verschmelzung mit der göttlichen Wirklichkeit. [...] Luther hat dieses Symbolik abgelehnt, weil sie eine unmögliche Teilhabe des Menschen an dem 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.“<sup>790</sup>

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*“.<sup>791</sup> 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“<sup>792</sup>, 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 keine *materia proxima* gebe. In dieser Behauptung steckt eine sehr gefährliche Schrumpfung der Eucharistielehre. Sie besagt nämlich, dass es bei diesem Sakrament keine die Elemente ergänzende und das Sakrament gestaltende *actio* gibt, keinen Feierzusammenhang, der als 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 Wasseraufgiessung 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 Wand-

<sup>790</sup> Ebd. 31 f.

<sup>791</sup> Ebd. 32.

<sup>792</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 178.

lungswort, welches allein die massgebende und konstitutive Handlung sei. In einer solchen Behauptung, die die beiden Elemente und die Wandlungsworte isoliert, 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 Frage neu zu erheben: Gibt es nicht eine Gesamtsymbolik, eine Gesamtgestalt, in der die beiden Elemente und die verwandelnden Worte ihren Platz haben?<sup>793</sup>

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.<sup>794</sup> Dies habe einerseits zur Folge gehabt, dass man „[d]ie These von der Mahlgestalt [...] als Bedrohung des Opfercharakters der Messe“ wertete. Der Text erwähnt hier auch Reaktionen des Lehramtes: „„Mediator Dei“ sah sich 1947 veranlasst, gegen diese Theorie zu polemisieren.“<sup>795</sup> 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.“<sup>796</sup>

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*.“<sup>797</sup>

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:

793 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 32.

794 Vgl. ebd.

795 Ebd.

796 Ebd. 32 f.

797 Ebd. 33.

### Skript 41 (Freising)

„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.“<sup>798</sup>

### Skript 72 (Münster)

„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 hingestellt werden, sondern beides gehört in die eucharistische actio hinein.“<sup>799</sup>

Ein wesentlicher Punkt in der Problemerkennung 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“<sup>800</sup> 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 sinnhaft Sichtbaren. Dann ist das Opfer direkt in die Eucharistie einbezogen, weil der Gedanke des geistigen Opfers mit assimiliert

<sup>798</sup> Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 181.

<sup>799</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 38.

<sup>800</sup> Ebd. 33.

wurde, und der Gedanke der kultischen Verherrlichung ist stärker im Blickpunkt als beim Miteinander-Mahl-Halten.“<sup>801</sup>

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“<sup>802</sup>. Dann folgen kontroverstheologische Überlegungen allgemeiner Art in Bezug auf die Kulttheologie:

„Die Schwäche und Einseitigkeit des reformatorischen Protestes liegt darin, dass man die Eucharistie auf den Vorgang des Essens und Mahlhaltens reduziert 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 Opfertheologie. 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.“<sup>803</sup>

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)

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 Gebet, 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

#### Skript 72 (Münster)

„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 tibi einfügt. [...] Indem dieses ‚Du‘ eingefügt wird, wird aus dem bloss erzählenden Bericht ein Gebet. Der Priester erzählt nicht bloss irgendetwas, sondern er spricht mit dem Du des ewigen Gottes über das, was im Abendmahlssaal geschah. Das bedeutet, dass der Priester, der so spricht, nicht nur

<sup>801</sup> Ebd.

<sup>802</sup> Ebd. 38.

<sup>803</sup> Ebd. 39 f.



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.“<sup>804</sup>

„Die Liturgie kommentiert den Einsetzungsbericht noch theologisch durch die Gesten. 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!)“<sup>806</sup>

„Es zeichnet sich eine dreifache Richtung der Wandlungsworte [ab]:

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 Gespräch, Gebet mit dem Vatergott ist, führt von selber über die verengte Sicht der sakramentalen Form der Wandlungsworte hinaus.“<sup>805</sup>

„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 Neuvollzug dessen, was sich im Abendmahlssaal abgespielt hat. Diese Gesten verlegen das ganze auf die Ebene der Pascha-Haggada. Das Gewesene wird in der memoria in gedenkendem Nachvollzug wieder in die Gegenwart hineingeführt. Die Gesten haben also die spezifische Funktion, das Moment der Vergegenwärtigung 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 und vor das Angesicht der Menschen.“<sup>807</sup>

„Zusammenfassung: Die Wandlungsworte beinhalten eine dreifache Richtung. Ihre erste und

804 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 182.

805 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 41.

806 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 183.

807 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 43.

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.<sup>808</sup>

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.<sup>809</sup>

Bereits das Skript von 1956/57 hatte die Identität von „Danksagen und Segnen“<sup>810</sup> 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.“<sup>811</sup>

Ein weiteres Desiderat des Textes ist eine Reform des *Canon Missae* selbst, so dass „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“.<sup>812</sup>

808 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 183.

809 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 42 f.

810 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 182.

811 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 43.

812 Ebd. 44.

Sehr ausführlich gegenüber der vorhergehenden Behandlung dieses Themas fällt die Besprechung der Frage der Epiklese und nach dem Zeitpunkt der Wandlung aus. Wir können 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 Danksagung und Segnen in einem gewissen Sinn immer ein Bitten 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.“<sup>813</sup>

Dies weitet den Blick hin zu einem pneumatologischen Ansatz:

„Die christliche Epiklese im Kanon [im Gegensatz zum Bitten der Heiden, S. C.] ist aus dem gegenteiligen Bewusstsein herausgewachsen: aus dem Bewusstsein, dass wir nie über Gott verfügen, sondern dass die Grundsituation des Menschen immer die des Bittenden bleibt. So ergab sich sehr bald eine pneumatologische 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.“<sup>814</sup>

Kulttheologisch interessant sind noch die Aussagen zum „Zeitpunkt der Wandlung“<sup>815</sup>, wobei das Sekundäre dieser Frage betont wird.<sup>816</sup> Der Kanon solle „als Ganzheit gedacht und gesprochen werden“<sup>817</sup>. 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 der Kirche, die eine solche Festlegung auch bei anderen Sakramenten vorgenommen hat. (vgl. Buss sakrament, Sakrament der Ehe, Trinitarische Taufformel, Priesterweihe). Die Sakramente, vom Herrn gege-

813 Ebd. 45.

814 Ebd. 46.

815 Ebd. 48.

816 Vgl. ebd.

817 Ebd.

ben, 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.<sup>818</sup>

Direkt im Anschluss bietet der Text noch ein wichtiges Resümee über die kulttheologische Struktur der Liturgie:

„Von der apostolischen Überlieferung her gibt es keine bestimmten schlechterdings unabdingbaren Wandlungsworte. Wohl aber gibt es eine vom Herrn her vorgegebene Struktur der sakramentalen Feier, die immer gegeben sein muss. Zu dieser Struktur gehören zweierlei: die ‚eucharistia‘ 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 Vergewärtigung.
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.“<sup>819</sup>

Als Literaturangaben verweist der Text auf:<sup>820</sup>

- J. P. de Jong, Art. Epiklese, in: LThK<sup>2</sup> 3 (1959) 935–937.  
 J. Laager, Art. Epiklese, in: RAC 5 (1962) 577–599.  
 J. Betz, Bd. I, 318–342.  
 J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. II, 238–271.

III. Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi in der Eucharistie<sup>821</sup>

Hier lautet die kommentiert angeführte Literatur:<sup>822</sup>

- 818 Ebd.  
 819 Ebd. 48 f.  
 820 Vgl. ebd. 49.  
 821 Ebd.  
 822 Vgl. ebd. 50.

J. Betz, II., 1 (wohl die ausführlichste exegetische Monographie zu diesen Fragen).

E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1960, 11–34.

K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften IV, 357–385.

In den letzten Jahren gab es zwei Anlässe, die das Abendmahlsge­spräch neu in Gang gesetzt haben: der Eucharistische Kongress und das Arnoldshainer Gespräch, dessen Thesen einen Abendmahlskon­sen­sus zwischen den verschiedenen evangelischen Bekenntnissen schaffen wollten.

Aktuelle Fragen zur Eucharistie, hg. von M. Schmaus, München 1960. Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl, hg. von G. Niemeier, München 1961.

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 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 Logos. Entsprechend des Inkarnationsrealismus des Evangelisten muß auch die Eucharistie die begegnende Realität des Herrn bedeuten.“<sup>823</sup>

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 reale 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 ‚trogen‘ 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

823 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 187.

zur wirklichen Begegnung und Aneignung der Lebensmacht des Herrn führt.“<sup>824</sup>

Betont wird wie im Vorgängerskript<sup>825</sup>, „dass sakramentales Essen nur als *manducatio spiritualis* Sinn hat“<sup>826</sup>. 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 spiritualis* und *manducatio sacramentalis* ineinander verschränken. *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.“<sup>827</sup>

Von hier erfolgt wieder das schon aus dem Vorgängerskript bekannte Plädoyer für eine Einheit von „[s]akramentale[r] und geistige[r] Kommunion“<sup>828</sup>. Dafür bietet der Text als Literaturangaben:<sup>829</sup>

R. Schnackenburg, „Geistliche Kommunion“ und Neues Testament, in: *Geist und Leben* 25 (1952) 407–411.

H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion* (QD 8), Freiburg 1960.

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 19,34 ff.; 1 Joh 5,6–8).<sup>830</sup> 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 Schöpfung und Bund sichtbar. In dieser konkreten kultischen Frage nach dem Kelch aus Blut oder aus Wasser spiegelt sich konzentriert die christliche Grundentscheidung

824 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 58 f.

825 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 186.

826 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 58.

827 Ebd. 57.

828 Ebd. 59.

829 Vgl. ebd.

830 Ebd. 61.

zum fleischgewordenen Gott, zur Radikalität des Sich-Einlassens Gottes auf die Geschichte, und damit zur Einheit von Schöpfung und Bund.“<sup>831</sup>

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 Teilhabe, 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 10,16 ff 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).“<sup>832</sup>

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 *transzendiert* sich, indem sie uns einbezieht in die Wirklichkeit des Herrn. Sie ist nicht für sich da, sondern sie ist als *koinonia* da, um uns hineinzunehmen in den Herrschaftsraum des Herrn Jesus, uns selber zum Leib des Herrn zu machen. Wie im natürlichen Sein der Leib die Grenze 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 aufbaut.

831 Ebd. 62.

832 Ebd. 64 f. Vgl. zu dem Zitat von Käsemann die Angaben oben: E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1960, 11–34.

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 Gehorsam und Glaube eine neue Menschheit aufzubauen.“<sup>833</sup>

Ausdrücklich verteidigt der Text den Bezug zum „historischen Jesus“<sup>834</sup>.

„Solange und soweit 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 Ereignisse und Worte zu produzieren und die Sache besser wissen zu wollen als die Quellen.“<sup>835</sup>

Wie bereits 1956/57, nur hier wieder ausführlicher, finden wir im Text Ausführungen über „Realpräsenz und Aktualpräsenz“.<sup>836</sup> Die Grundaussage geht prinzipiell in beiden Texten in die gleiche Richtung, was ein Vergleich zeigen soll:

#### Skript 41 (Freising)

„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 Mahlsponder, als Gastgeber.“<sup>837</sup>  
 „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

#### Skript 72 (Münster)

„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

833 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 65.

834 Ebd. 66.

835 Ebd. 66 f.

836 Ebd. 67.

837 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 189.



Augenblick des Brotbrechens.  
(Emmausjünger!)<sup>838</sup>

bricht, auch wenn er ihren oder  
unseren Augen entschwindet bzw.  
von vornherein entzogen ist (vgl.  
die Emmausjünger).<sup>839</sup>

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“<sup>840</sup> hervorgehoben. Diesen Zusammenhang bringt der Text auf die prägnante Formel, mit der er das Denken der Väter zusammenfasst: „Inkarnationsrealismus führt zum Eucharistie-Realismus.“<sup>841</sup>

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)

„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 nur Gleichnis des Unsichtbaren und eigentlich Wirklichen ist. Andererseits steht er in Funktion zu einer dynamischen Sakramentsauffassung, für die die Realpräsenz ganz der Aktualpräsenz eingeordnet ist.“<sup>842</sup>

#### Skript 72 (Münster)

„**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 dynamisch gefasst, der Aktualpräsenz eingeord-

838 Ebd.

839 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 67.

840 Ebd. 68.

841 Ebd. 69.

842 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 192.

net. Wir haben es nicht nur mit einem philosophischen Motiv zu tun, sondern zugleich mit einem theologischen Anliegen.“<sup>843</sup>

Ausführlich behandelt der Text im Folgenden die Eucharistielehre des hl. Augustinus und den ersten Abendmahlsstreit. Als Literatur werden folgende Werke angegeben:<sup>844</sup>

K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart, hg. von F. Hofmann, Augsburg 1936, 237–267.

J. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926 (für die Entwicklung in der Karolingerzeit).

H. Grass, RGG 21–34 (gedrängter Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung).

Formal ist festzuhalten, dass das Skript hier ausführlich Augustinus-Texte im lateinischen Original als Fußnote dokumentiert.<sup>845</sup>

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 augustiniischen 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)

„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

#### Skript 72 (Münster)

„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 Sakra-

<sup>843</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 71.

<sup>844</sup> Vgl. ebd. 72.

<sup>845</sup> Vgl. z. B. ebd. 73.

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 Existenzen 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 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.“<sup>846</sup>

ment gar nicht in sich, sondern ganz im Hinblick auf den Empfänger steht. Der stark platonische 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 Symbolbegriffs 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 *res* abgehoben. Zeichen und Sache gehen nicht einfach ineinander. Das *signum* fängt an, blosses *signum* zu werden.“<sup>847</sup>

[...]“<sup>848</sup>

„Der eucharistische Symbolismus Augustins schliesst den Realismus durchaus noch ein, wenn auch nicht im selben deutlichen Masse, wie beim Grossteil der griechischen Väter.“<sup>849</sup>

846 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 192.

847 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 72.

848 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 des *corpus verum*)

Seit dem 12. Jh. *corpus verum* *corpus mysticum* (i. Sinn v. *corporatio*)

849 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 74.

Anschließend behandelt der Text das „dynamisch-ekklesiologische Eucharistieverständnis Augustins“<sup>850</sup>, auch dieses ähnlich wie im Vorgängerskript 1956/57. Dieses beinhaltet ein „Geschehen am Empfänger“<sup>851</sup> und ein „Geschehen an den Gaben“<sup>852</sup>. 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.“<sup>853</sup>

In Bezug auf die Gaben weit der Text wie im älteren Skript auf das Problem des Seinsbegriffs 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 augustini-sche Seinsbegriff ein anderer ist als der thomistische. Für den Thomisten gibt es nur Substanz und Akzidens, wobei die virtus nur ein Akzidens ist. Die thomistische Einteilung von Substanz und Akzidens ist in der Form bei Augustinus unbekannt. Bei ihm ist das ganze Sein sehr viel mehr dynamisch konzipiert.

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.“<sup>854</sup>

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<sup>855</sup>. 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“<sup>856</sup> hatte.

850 Ebd.

851 Ebd. 76.

852 Ebd. 77.

853 Ebd. 76.

854 Ebd. 77 f.

855 Vgl. hier Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 193 f.

856 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 80.

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[n] eucharistische[n] Bewusstsein in der Kirche“<sup>857</sup> 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 Eucharistieverfrömmigkeit und der reformatorische Widerspruch<sup>858</sup>

Als Literaturangaben finden wir hier:<sup>859</sup>

H. Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh 1954.

P. Pfeiffer, Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes, in: *Una Sancta* 17 (1962) 225–266.

P. Brunner, Zur katholischen Sakramenten- und Eucharistielehre, in: *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963) 169–186 (polemische Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Lehre).

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 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 Frömmigkeitgeschichte, und dies bei der Behandlung des Verhältnisses zwischen den „Akzidentien und de[m] verklärte[n] Leib des Herrn“<sup>860</sup> bzw. zum Teil in den „Bemerkungen zur theologischen Funktion des Kirchengebäudes“<sup>861</sup>.

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“.<sup>862</sup>

Dieses Eucharistieverständnis weist der Text nun mit einer Analyse der Euchologie des Messbuchs und dem Verweis auf den Ad-

857 Ebd.

858 Ebd. 81.

859 Vgl. ebd.

860 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 202. Dieser Abschnitt findet sich ebd. 202–204.

861 Ebd. 211 f.

862 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 82.

ressaten auf. Dabei gilt: „In all diesen Beispielen sieht man noch deutlich die Situation, dass kein direkter Anbetungs- und Gesprächskontakt mit dem Sakrament aufgenommen wird.“<sup>863</sup> Dies gelte gemäß unserem Text auch für manche Gebete, die Christus ansprechen.<sup>864</sup> Diese Gebete „sprechen den erhöhten Kyrios an und sprechen mit ihm über das Sakrament“<sup>865</sup>.

Den Umbruch im Denken weist das Skript nun mit Verweis auf die „Doppelevation“, mit der „die Messe eine innerlich andere Orientierung“ bekommt, sodann die „Augenkommunion“<sup>866</sup>, „Aussetzung“, „Fronleichnam“, „Tabernakel“<sup>867</sup>, „Hostien- und Blutwunder“<sup>868</sup>, „Monstranz“<sup>869</sup> und „Das Verhältnis Kirche – Tabernakel“<sup>870</sup>.

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).“<sup>871</sup>

Es folgt die Behandlung der Reformation an den Beispielen der Lehrpositionen von Calvin<sup>872</sup> und Luther<sup>873</sup>. 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

863 Ebd. 83.

864 Vgl. ebd. 82. Als Beispiel dienen hier die Gebete zur Kommunionvorbereitung des Zelebranten.

865 Ebd. 82.

866 Ebd. 83.

867 Ebd. 84.

868 Ebd. 85.

869 Ebd. 86.

870 Ebd. 87.

871 Ebd. 86.

872 Vgl. ebd. 87–91.

873 Vgl. ebd. 91–97.

Heiligen Geiste“ gesehen habe, denn dieser sei „der Raum, in dem sich christlicher Gottesdienst abspielt“. <sup>874</sup> Zudem sei bei Calvin „ein[e] Dialektik der Inkarnation und der Theologie der Himmelfahrt“ <sup>875</sup> 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“ <sup>876</sup> 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“. <sup>877</sup>
- Reaktion gegen eine „allein statische Auffassung“ der Eucharistie. Dieser „wird eine dynamische entgegengesetzt: Allein in der *actio sacramentalis*, im Heiligen Geist, wird der Mensch zu Christus hin gezogen.“ <sup>878</sup>
- Das mittelalterliche Verständnis hatte „monophysitisch[e] Tendenz“. Calvin antwortet mit „eine[r] radikalisierte[n] Menschheitstheologie“. <sup>879</sup>
- Mittelalterliches Verständnis war von einer „undialektischen, lokalisierten Anbetungsfrömmigkeit“ geprägt, der Calvin entgegengesetzt: „Christliche Anbetung besteht im *sursum corda*, in dem sich Hinaufziehenlassen aus dem Hier in das Dort der göttlichen Herrlichkeit.“ <sup>880</sup>

Negativ formuliert der Text in Bezug auf Calvins Eucharistielehre:

„Das Sakrament wird reduziert 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.“ <sup>881</sup>

874 Ebd. 88.

875 Ebd.

876 Ebd. 90.

877 Ebd.

878 Ebd.

879 Ebd.

880 Ebd.

881 Ebd. 89.

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“<sup>882</sup> und in Bezug auf den realen Empfang „von Leib und Blut Christi“<sup>883</sup> letztlich zwischen den Gläubigen des AT und den Christen.<sup>884</sup>

Auch bei der Darstellung der Lehre Martin Luthers werden zunächst einmal die Anliegen des Reformators gewürdigt. Als deren erstes erscheint die Rückkehr „zur schlichten Einfalt der Bibel“, und zwar „unter Beiseitlassung aller Philosophie und aller Systematisierung“.<sup>885</sup>

Aus diesem Grund und wegen seiner Ablehnung, die Gaben „extra institutionem Christi“<sup>886</sup> (= „Zusammenhang des ‚nehmet und esset!‘“<sup>887</sup>) anzubeten<sup>888</sup>, 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<sup>889</sup> und dabei „Substanz und Quantität“<sup>890</sup> in eins setzte. Auch aufgrund seines Nominalismus war Luther „nicht mehr bereit, Formeln zu konservieren“<sup>891</sup>.

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.<sup>892</sup> 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 Vorräum 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 da steht, was eucharistische Realität eigentlich sei, kann man nicht mehr hinter die Frage zurück und sie einklammern. Man antwortet in

882 Ebd. 91.

883 Ebd. 89.

884 Vgl. ebd.

885 Ebd. 92.

886 Ebd. 91.

887 Ebd. 92.

888 Vgl. ebd. 93.

889 Vgl. ebd.

890 Ebd.

891 Ebd. 94.

892 Vgl. ebd. 87.



jedem Fall, auch wenn man sie einklammert; auch Luther treibt Ontologie und antwortet auf ontologische Fragen.“<sup>893</sup>

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.“<sup>894</sup>

Daneben macht er noch eine „zweite Verschiebung“<sup>895</sup> 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.“<sup>896</sup> Somit sieht der Text bei Luther „eine doppelte Reduktion des Sakramentsbegriffes: Die Reduktion auf das Wort und auf das *pro me*.“<sup>897</sup>

## V. Die Trienter Dogmen zur Realpräsenz<sup>898</sup>

Als Literatur wird hierzu angegeben:<sup>899</sup>

K. Rahner, Danksagung nach der Heiligen Messe, in: ders., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959, 201–218.

K. Rahner, Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang, in: *Schriften IV*, 387–397.

K. Rahner, Über die Besuchung, in: *Sendung und Gnade* (siehe oben), 218–235.

P. Pfeiffer, Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes, in: *Una Sancta 17* (1962) 225–266.

Bei der Darstellung der kirchlichen Lehre in Bezug auf die Wesensverwandlung betont der Text wie auch bereits das Skript von 1956/57<sup>900</sup>, „dass die Philosophie nicht mitdogmatisiert wird“<sup>901</sup>. Dies-

893 Ebd. 94; vgl. auch 97.

894 Ebd. 96.

895 Ebd.

896 Ebd. 96 f.

897 Ebd. 97.

898 Ebd. 98.

899 Vgl. ebd.

900 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 195.

901 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 98.

mal wird näher erklärt, was mit dieser Aussage gemeint sei. Indem das Tridentinum davon spreche, die entsprechende Glaubenssache werde „aptissime so genannt“, werde „eine Benennung gekennzeichnet, die unter den gegebenen philosophischen Verständnissen die deutlichste scheint, aber in ihrem philosophischen Gehalt nicht mitdogmatisiert“<sup>902</sup> sei.

Hat das Skript von Freising nun den Begriff der Transsubstantiation inhaltlich philosophisch erklärt<sup>903</sup>, so ist laut dem Münsteraner Skript von 1963 ein anderer Weg in der Vorlesung eingeschlagen worden, wobei „die Problematik der Transsubstantiation [...] in den Schlussfolgerungen“<sup>904</sup> dargestellt werden soll. Dazu holt der Text weit aus und bespricht als „Vorgeschichte“<sup>905</sup> der Entwicklung des Dogmas die Entstehung der mittelalterlichen Konkomitanz-Lehre, bei der „unterschieden wird zwischen der vis verborum und der vis concomitantiae“ und damit „zwischen der liturgisch-zeichenhaften und der dogmatisch-seinshafte Ebene“.<sup>906</sup> 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.“<sup>907</sup>

Interessant ist die sich unmittelbar daran anschließende theologisch-geschichtliche 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 Konkomitanz-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.“<sup>908</sup>

902 Ebd.

903 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 196 f.

904 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 99.

905 Ebd.

906 Ebd.

907 Ebd. 99 f.

908 Ebd. 100.

Dies wird im Folgenden dann exegetisch erarbeitet. Interessant ist dabei die ausführliche Widerlegung, Christus sei das „Opfertier der Menschheit [...] das geopfert Wesen, dessen Fleisch und Blut getrennt dargebracht wird“<sup>909</sup>. Die Antwort darauf ist von großer kulttheologischer Bedeutung:

„Jesus Christus selber ist das Hingegebene und der Hingegebene. Der lebendige Eine ist der Hingegebene und ist das Opfer 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 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.“<sup>910</sup>

Insofern stellt auch die darauf folgende Zusammenfassung dieser Exegese fest, die „biblische Eucharistieauffassung“ sei „in einem radikalen Sinn personalistisch und nicht sachhaft“.<sup>911</sup>

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.“<sup>912</sup>

In diesem Sinne ist „Kommunion [...] Anteilgewinnen an der Leben schaffenden Wirklichkeit des auferstandenen Herrn, der da-

909 Ebd.

910 Ebd. 101.

911 Ebd.

912 Ebd.

rin selbst auf uns zugeht oder vielmehr uns hineinzieht in den offenen Raum Seines Du, Seiner neuen Wirklichkeit“, bzw. „Durchdringung unseres Ich mit dem Du des auferstandenen Herrn und die Öffnung unseres Ich in dieses Du hinein“.<sup>913</sup>

Die getrennten Gestalten verweisen auf die „geschichtlich[e] Wirklichkeit Jesu Christi“ und verdeutlichen dabei: „Teilhabe an ihm ist Teilhabe an seiner Todeshingabe, durch die hindurch er erst der zu Empfangende geworden ist.“<sup>914</sup>

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 seinhaften Gehalt. Von der Ebene des Seins her wird die Folgerung auf das Liturgische gezogen.“<sup>915</sup>

Die Ursache „für die Abwertung des Liturgischen“ sei „[d]er Übergang von einem dynamischen zu einem statischen Denken“. Aber es gilt auch der gegenteilige Einfluss, insofern diese „Abwertung [...] wieder auf die Denkform zurückgewirkt“<sup>916</sup> habe.

Die Behandlung der „Gegenwart des ganzen Christus“<sup>917</sup> erfolgt nicht wie im Freisinger Skript von 1956/57 als eigenes Kapitel<sup>918</sup>, 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“<sup>919</sup> gegeben. Dieses 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 Vollmacht über die Zeichen zu. Sie sind ihr nicht als ein starrer, unantastbarer Archivbestand übergeben, sondern in ihre geistliche Vollmacht einbezogen.“<sup>920</sup>

Von aus wird wiederum eine prinzipielle Kontinuität im Mittelalter ausgesagt:

913 Ebd.

914 Ebd. 102.

915 Ebd.

916 Ebd. 103.

917 Ebd. 99.

918 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 205–210.

919 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 104.

920 Ebd. 105.

„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 traquistischen Gruppen, die scheinbar zum Ursprünglichen zurückkehrten.“<sup>921</sup>

Dennoch sieht das Skript in der eingestaltigen Kommunion „eine Notform“<sup>922</sup> 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“.<sup>923</sup> Dies sei nicht richtig:

„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.“<sup>924</sup>

Das zweite Argument sei „gefährlich“, nämlich „der Hinweis, dass der Priester der eigentliche Vollzieher der Eucharistie sei“<sup>925</sup>, weswegen sein Kommunizieren unter beiden Gestalten ausreichend sei. Hier bemerkt die Erwiderung:

„Diese eigentümliche Trennung zwischen Priester und Laien entspricht sicher nicht 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.“<sup>926</sup>

Insofern begrüßt er, wenn „demnächst bei gewissen Anlässen auch den Laien die communio sub utraque gespendet werden soll“<sup>927</sup>, auch wenn der Text „die communio sub una“ schließlich „[i]m Ganzen [...] als durchaus sachgerecht und biblisch legitimiert“<sup>928</sup> 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 keine genaue Begrenzung gegeben, wie lange die Gegenwart des Herrn dauert. Es wird lediglich die Ansicht verurteilt, der

921 Ebd.

922 Ebd.

923 Ebd.

924 Ebd.

925 Ebd.

926 Ebd.

927 Ebd.

928 Ebd. 106.

Herr sei allein im Akt des Empfangens gegenwärtig (*tantum in usum 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.<sup>929</sup>

Die Interpretation des Dogmas über die „latreutische Verehrung“<sup>930</sup> der eucharistischen Gaben nimmt der Text zum Anlass zu Ausführungen über die Anbetung, „Grenze und Sinn der Anbetungsfrömmigkeit“<sup>931</sup>. Dabei wird wiederum eine Intention Luthers positiv in die Darlegung der Lehre integriert, wodurch sich die Prinzipien ergeben:

„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!“<sup>932</sup>

In diesem Sinne habe das Tridentinum auch gegenüber der Eucharistie das „*ut sumatur*“<sup>933</sup> ausgesagt. Deswegen dürfe der prinzipielle „Zusammenhang der Anbetungsfrömmigkeit mit der *sumptio*“<sup>934</sup> nicht aufgelöst werden. Dabei sei wegen der kirchlich definierten „Rechtmässigkeit des Anbetungskultes“ der Begriff „*sumere*“ nicht auf „den blossen *actus edendi*“<sup>935</sup> 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*, geistliche 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“.<sup>936</sup>

Insofern wird die mittelalterliche Entwicklung zwar in ihrer „Neuheit“ erkannt, aber dennoch in einer gewissen Kontinuität interpre-

929 Ebd.

930 Ebd.

931 Ebd. 108.

932 Ebd.

933 Ebd. 106. Der Text von Trient wird hier nach D 878 zitiert.

934 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 108 f.

935 Ebd. 109.

936 Ebd.

tiert als „nur die konkrete Auseinanderfaltung dessen, was im Akt des sakramentalen Empfanges immer schon präsent war“.<sup>937</sup>

Der Text interpretiert unter diesem prinzipiell gewonnenen Aspekt den eucharistischen Kult der Kirche in seinen Details wie folgt:

„Von hierher müsste man die einzelnen Formen der Sakramentsfrömmigkeit begreifen und erklären, damit sie christlich legitim vollzogen werden: das Anbeten hinbezogen auf das ‚esset, nehmet‘, 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 der Geschichte sich vollzog, ist tatsächlich dem *actus edendi* eine neue menschlich-personale Tiefe zugewachsen, das sakramental Gegebene personal erfasst.“<sup>938</sup>

Dies alles müsse „auf den durch und in der *sarx* sich gewährenden Logos bezogen sein“<sup>939</sup>. Dabei mahnt der Text durchaus zur Korrektur mancher Geisteshaltung und Praktik an:

„Man müsste wieder deutlich sehen, dass eucharistische Frömmigkeit nicht einfach *Unterhaltung* mit dem lokal-circumscriptiv gedachten Gott sein kann, weil es in der monophysitisch geprägten Formel: ‚Hier wohnt Gott‘ zum Ausdruck kommt.“<sup>940</sup>

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, so dass 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 der für uns Offene geworden ist.

Die eucharistische Frömmigkeit bezieht sich nicht auf Gott im allgemeinen, sondern auf das geschichtliche Heilshandeln Gottes mit den

937 Ebd.

938 Ebd. 110.

939 Ebd.

940 Ebd.

Menschen. Diese Geschichte, die Gott mit dem Menschen hatte, geht im Sakrament konkret auf uns zu. Eucharistische Frömmigkeit ist dementsprechend *manducatio spiritualis corporis Christi*, Einordnung unseres Gottesverhältnisses 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.“<sup>941</sup>

Ebenso neu und kontroverstheologisch interessant sind die Bemerkungen des Skriptes über die „Glaubensgewissheit und Anbetungsfrömmigkeit“<sup>942</sup>, 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.“<sup>943</sup>

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.“<sup>944</sup>

Dabei müsse es aber auch immer um „die Überprüfung des kirchlichen Brauches an der *institutio Christi*“<sup>945</sup> gehen.

VI. Die philosophischen Probleme der Transsubstantiationslehre und deren Verankerung im Ganzen der Theologie.<sup>946</sup>

Zu diesem Abschnitt verweist der Text auf folgende Literatur:<sup>947</sup>

941 Ebd. 110 f.

942 Ebd. 111.

943 Ebd. 111 f.

944 Ebd. 112.

945 Ebd.

946 Ebd. 113.

947 Vgl. ebd.



J. Ternus, Dogmatische Physik in der Lehre vom Altarssakrament, in: *Stimmen der Zeit* 67 (1937) 220–230.

H. Lais, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Wien 1956, 64 ff. (dort weitere Literatur).

Diese philosophisch-physikalischen Fragestellungen hatte bereits das Vorgängerskript aufgegriffen, allerdings dort zu Beginn der Ausführungen über die Transsubstantiationslehre.<sup>948</sup> Wie in diesem Skript klärt auch hier der Text zunächst einmal den mittelalterlich-philosophischen Substanzbegriff.<sup>949</sup> Im Unterschied zur früheren Behandlung des Themas versucht er dann aber auch, eine Art „Korrespondenz zwischen der scholastischen und der modernen Auffassung herzustellen“<sup>950</sup>. 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 nichts. 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 natürliche Selbständigkeit verloren. Es ist das Wesen der Kreatürlichkeit der Welt Dinge, dass sie aus Gott herausgesetzt und in eine selbständige Existenz entlassen sind, in relatives auf sich selbst Stehen, wie es dem 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 Kon-

948 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 196–198.

949 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 113 f.

950 Ebd. 115.

substantiation 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.“<sup>951</sup>

Nach alledem 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.“<sup>952</sup>

Dabei spricht der Text von „ein[em] Kern der Ubiquitätslehre“, der „als richtig erwiesen“<sup>953</sup> 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 einer 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.“<sup>954</sup>

Von daher seien viele „philosophisch[e] Distinktionen“<sup>955</sup> nicht mehr nötig, nämlich

„wie es um die Quantität steht, wie Akzidens ohne Substanz existieren kann, ob es um Produktion oder Adduktion geht, usw.“<sup>956</sup>

Gegenüber Calvin hält der Text fest:

„Auch Calvins lokale Auffassung vom Sein des erhöhten Herrn ist einerseits korrigiert, andererseits in ihrem richtigen Anliegen gegenüber Luthers Ubiquitätslehre aufgefangen. Christus kommt keine

951 Ebd. 115 f.

952 Ebd. 116.

953 Ebd. 117.

954 Ebd.

955 Ebd.

956 Ebd.

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.“<sup>957</sup>

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“<sup>958</sup> 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. In 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.“<sup>959</sup>

So kann der Text „die katholische Auffassung von der Realpräsenz“ als Ausdruck „eine[r] Theologie der Auferstehung“ definieren, und zwar einer solchen, „die Inkarnation einschliesst“, wobei „die Auferstehung als die eigentliche Mitte des Christlichen“<sup>960</sup> zur Geltung komme. Dabei meine sie eben „nicht eine Translation [...], sondern das Aufgehen in die neue Existenzweise der Offenheit auf die Menschen hin“<sup>961</sup>.

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.“<sup>962</sup>

---

957 Ebd.

958 Ebd. 118.

959 Ebd. 118 f.

960 Ebd. 119.

961 Ebd.

962 Ebd.

Dies ist kulttheologisch von Bedeutung, wie auch das Resümee über die Lehre von der Wesensverwandlung:

„Der Glaube an die Verwandlung der Gaben ist somit einerseits Vollzug des Glaubens an die Inkarnation; 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 eschatologischen Zeichen, zu einem Hinweis auf die vom Herrn eröffnete neue Welt.“<sup>963</sup>

Diese „Eucharistielehre“ umfasse

„die Dialektik 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.“<sup>964</sup>

Zweiter Teil: Opfer und Herrenmahl

VII. Die Eucharistie als Opfer<sup>965</sup>

Die Literaturangaben hier lauten wie folgt:<sup>966</sup>

P. Meinhold / E. Iserloh, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960.

B. Neunheuser, Opfer Christi und Opfer der Kirche, Düsseldorf 1960.

Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe, hg. von Professoren und Dozenten von der Theologischen Fakultät Luzern, Luzern 1954.

E. Masure, Le sacrifice du chef, Paris 1957 (bahnbrechendes Werk).

H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1958, 244–264.

G. Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946.

J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954.

Die Lehre der Kirche wird zunächst wieder mit scholastischen Sätzen präsentiert<sup>967</sup>, 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

963 Ebd.

964 Ebd.

965 Ebd. 120.

966 Vgl. ebd.

967 Vgl. ebd.

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.“<sup>968</sup>

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 Danksagen: 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 Gegenteil verkehrt, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung, das Opfer 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.“<sup>969</sup>

Dieser Text weist eine fast wörtliche Übereinstimmung mit einem Vortrag auf, den Ratzinger 1964 in der Abtei Eibingen gehalten hat.<sup>970</sup> 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“<sup>971</sup> zu sehen. Die zweite formuliert er wie folgt:

„Christlicher Kult kann folglich angesichts dieser vom Herrn gezeichneten Situation nicht mehr als Darbringung bestehen, sondern ist seinem Wesen nach Empfangen der Heilstat Gottes, ist Eucharistie.“<sup>972</sup>

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“<sup>973</sup>.

Zusätzlich präsentiert er die gegenreformatorischen Aussagen des Tridentinums, insbesondere jene vom *sacrificium propitiatorium*.<sup>974</sup> Die Grundtendenz der Zeichnung dieser Ausgangsposition liegt darin,

968 Ebd.

969 Ebd. 121.

970 Vgl. Joseph Ratzinger, *Messe als Opfer*, 1964/2014, 149.

971 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 122.

972 Ebd.

973 Ebd.

974 Ebd. 124.

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.

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<sup>975</sup>, die Stelle, die, wie wir sehen werden, zum eigentlichen Schlüssel der Interpretation wird.

Das Ergebnis präsentiert in seiner Auswertung einen Gegensatz, nämlich „eine kultfreie Stelle und eine ausgesprochen kulttheologische Stelle, die den Abschluß des ersten Bundes schildert“<sup>976</sup>. 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“<sup>977</sup>.

Beide Stellen aber verbindet laut der Analyse, der der Text den Vorzug gibt, „[d]er Gottesknechtsgedanke als gemeinsamer Grund“<sup>978</sup>. 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 selbst in seiner Verstossung, in seinem Schicksal des Hinausgeworfen- und Zerschlagenseins, das Opfer der Menschheit vor dem Angesicht Gottes ist, dass die Leidensgeschichte des Volkes selber der Kult und das Opfer ist nicht nicht irgendein Ritus.“<sup>979</sup>

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

975 Vgl. ebd. 124 f.

976 Ebd. 125.

977 Ebd.

978 Ebd. 126.

979 Ebd.

ausliefert“<sup>980</sup>. In diesem Sinne zitiert der Text eine Synthese von Johannes Betz: „Die Hingabe Jesu ist nicht opferkulttechnisch, sondern martyriologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen.“<sup>981</sup>

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 Jesu.“<sup>982</sup>

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.“<sup>983</sup>

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“<sup>984</sup>. Kulttheologisch ergibt sich daraus,

„dass dieses Opfer im Abendmahl ein Präsens 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, in dem also, was Er selber tut, dann ist das Opfergeschehen nicht zeitlich 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.“<sup>985</sup>

Das Motiv der „Henkersknechte“ ist uns bereits an mehreren Stellen begegnet, im publizierten Werk<sup>986</sup>, im Skript zur Christologie und in

980 Ebd.

981 Ebd. Es wird nur auf Betz verwiesen, ohne die Stelle anzugeben.

982 Ebd. 126 f.

983 Ebd. 127.

984 Ebd.

985 Ebd.

986 Vgl. Joseph Ratzinger, *Messe als Opfer*, 1964/2014, 152.

jenem zum Vortrag vor der KHG. Es lohnt sich, diese Texte einmal nebeneinanderzustellen:

#### Skript 45

„Das Wesen des Opfers besteht im transitus caritatis. Nur sofern in der konkreten gottabgewandten Welt dieser transitus als ein schmerzliches Sich-Losreißen 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.“<sup>987</sup>

#### Skript 85

„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 [die] größte mögliche Schmerzsumme 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

#### Skript 72

„Damit ist deutlich, daß dieses Opfer im Abendmahl ein Präsenz 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, in dem also, was Er selber tut, dann ist das Opfergeschehen nicht zeitlich 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



Hingabe an, des                    bis zum letzten  
 Transitus, auf seine Re-        gehende Liebe Jesu.“<sup>989</sup>  
 alität in Totalität, die  
 den Schmerz erlöst,  
 denn an sich gehört er  
 gerade zur Unerlöst-  
 heit des Menschen.  
 Das Entscheidende bei  
 der Kreuzigung Christi  
 waren nicht die  
 Henkersknechte,  
 sondern die Kreuzi-  
 gung Christi. Wenn es  
 auf die Erzeugung des  
 Schmerzes, auf die  
 Abschlachtung  
 angekommen wäre,  
 wären sie die Priester  
 gewesen, die das Opfer  
 vollbrachten.“<sup>988</sup>

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 „nicht zeitlich an den Akt der Exekution gebunden“.

Interessant ist im Münsteraner Eucharistieskript auch die kulttheologische Aussage des Verhältnisses beider Testamente:

„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 Sinai-komplex, die Hoffnung des Neuen Bundes, die Gottesknechtsidee.“<sup>990</sup>

Des Weiteren präsentiert der Text der Vorlesungsmitschrift mit Verweis auf 1 Kor 11,26 das „Kata ngelein“ als „ein[en] Terminus, der eine kultische Präsenz mit einschliesst. [...] Im Verkünden wird das Verkündigte Ereignis, selbst anwesend, wird hingestellt in die Mitte der Gemeinde, in der sich solches Verkünden zuträgt.“<sup>991</sup>

988 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 2.

989 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 127.

990 Ebd.

991 Ebd. 127 f.

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.<sup>992</sup> Er ergänzt nun aber, dass durch diese Begriff gegenüber den Vorstellungen der Heiden „der atl. Kult [...] vergeschichtlicht“ sei, „zu einem geistig-personhaft orientierten Kult“ transformiere und somit sich eigne, „zum Bindeglied zwischen AT und NT zu werden“, was „durch das Passahgeschehen“<sup>993</sup> verwirklicht sei.

Als weiteres Textzeugnis verweist das Skript auf Offb 5 und die dort geschilderte „kosmische Liturgie“. Die sei „eine theologische Auslegung der Liturgie“. Zentrum dieser Liturgie sei das „Lamm, das der Mittelpunkt des Weltalls ist“ und das zugleich „steht“, aber auch „wie geschlachtet ist“.<sup>994</sup> Gemäß unserem Skript bilden „[d]ie beiden Aussagen zusammen [...] eine eindeutige Theologie der Liturgie“<sup>995</sup>. Dabei erscheine das Lamm stehend als „Sieger über die Geschichte“<sup>996</sup>, aber „wie geschlachtet“<sup>997</sup>. Das bedeutet:

„Er ist und bleibt der Gekreuzigte. 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 hineingezogen in das geheimnisvolle Präsens des Kreuzes, das mitten in der Auferstehungsfeier Gegenwart bleibt und ihr ihre eigentliche Bedeutung gibt.“<sup>998</sup>

Abschließend verweist das Skript noch „auf die Dialektik von Kulttheologie und prophetischer Theologie“ und spricht von diesen beiden als dem „Doppelgeheimnis des AT“.<sup>999</sup> 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 Erfüllung des Kultes und die zur Erfüllung gekommene Kritik allen Kultes. Die Messe darf nicht in die reine Verkultung verstrickt werden. Sie ist als Sieg der Kultkritik die Anforderung, dem Kult keine Selbständigkeit zu geben, sondern seine Sinnmitte in dem Heilzusammenhang zwischen Christus und dem von der Gnade eingefangenen Menschen zu sehen.“<sup>1000</sup>

992 Ebd. 128; vgl. ebd. 21.

993 Ebd. 128.

994 Ebd. 129.

995 Ebd.

996 Ebd.

997 Ebd.

998 Ebd.

999 Ebd.

1000 Ebd. 129 f.

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 Parallelisierung zum Tempelkult als Opfer“<sup>1001</sup> bezeichnet wurde. Die zweite Tendenz ist dann im Klemensbrief ersichtlich, wo „das ganze atl. Kultwesen typologisch dem ntl. Kultwesen gegenübergestellt“<sup>1002</sup> wird. Das Skript bemerkt, wie hierbei „[d]as Neue des NT [...] nivelliert“<sup>1003</sup> 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“<sup>1004</sup>.

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“.<sup>1005</sup> Diese Strömung ist prinzipiell auch eine „Kultkritik [...], die in ganz eigentümlicher Nähe zur ntl. Kultkritik steht“<sup>1006</sup> und die Opferidee personalisiert. Die Mitschrift fasst das Wesentliche dieses hier begonnenen Erkenntnisprozesses wie folgt zusammen:

„Auf diese Weise entsteht die Erkenntnis, dass Kult Gottes letztlich nicht in Dingen liegen kann, sondern in der Anbetung des Geistes, der dankend sich zu Gott auf den Weg macht. In diesem Raum wird der Begriff der *thysia* logike ausgeprägt, des Opfers, das im geist-erfüllten Wort des Logos besteht. Das wahre Opfer geschieht nicht im Ritus, sondern im Logos, in dem der Geist sich zu Gott erhebt. Das Eucharistie, das Gedenken, ist das eigentliche Opfer, das die Menschheit der Gottheit zu bringen vermag.“<sup>1007</sup>

Diese „im vorchristlichen Raum“<sup>1008</sup> 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:

1001 Ebd. 130.

1002 Ebd. 131.

1003 Ebd.

1004 Ebd.

1005 Ebd. 132.

1006 Ebd.

1007 Ebd.

1008 Ebd.

„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 sind Opfer, weil sie Danksagung 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 eucharistisches, 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.“<sup>1009</sup>

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 Opfer in der Gestalt des Wortes, 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.“<sup>1010</sup>

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“<sup>1011</sup>. Darin sieht er für diese Herleitung der Sache nach ein Fundament in der Heiligen Schrift.<sup>1012</sup>

Der Text wendet all dies nun noch mehr ins Konkrete und verweist auf den *Canon Missae*, worin die Formulierung „*oblato rationabilis* [...] die genaue Übersetzung von *thysia logike*“ sei, so dass also die „[d]ie römische Liturgie [...] diesen Gedanken der *thysia logike*“<sup>1013</sup> assimiliert habe. Ausgehend von der entsprechenden Kanonstrophe beschreibt das Skript „die Doppelrichtung [...], die in der Theologie des logischen Opfers steckt“. Sie sei „zunächst Bitte um den Logos“ und „zugleich ein Anruf an und eine Bitte für die Feiernden“. Letztere präzisiert der Text wie folgt:

1009 Ebd. 133.

1010 Ebd.

1011 Ebd.

1012 Vgl. ebd.

1013 Ebd.

„Gib, dass dieses Opfer auch für uns und in uns selber zu geistigem Opfer werde, dass der Kult, der hier von dieser Kirche geleistet wird, wirklich als logike latreia, als geisterfüllte Anbetung, stattfindet, dass wir mit hineingezogen werden in den Logos, in seine Danksagung, und so in Ihm selbst zur Danksagung werden.“<sup>1014</sup>

Damit wird auch klar, worin nach dem Text der Gottesdienst im Letzten zielt: auf „die Verwandlung der lebendigen Menschen in den Leib Christi, in die sarx des Logos“, wofür „die Gaben“ als „Zeichen“<sup>1015</sup> dienen. Hierbei schlägt das Skript eine Brücke zum Opferbegriff des Römerbriefes in Röm 12,1.<sup>1016</sup>

Das Skript deutet auf dieser Grundlage „de[n] Kultbegriff“ als „sowohl christologisch wie auch ganz geistig und existentiell“.<sup>1017</sup>

Von daher springt der Text wieder zurück in die damals aktuelle Situation und betont nochmals die

„Antithese: Auf der einen Seite betont der Hebr die absolute Einmaligkeit, Einzigkeit 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 Sühnopfer ist (sacrificium propitiatorium) und nicht nur Lob- und Dankopfer.“<sup>1018</sup>

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.

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.“<sup>1019</sup>

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“.<sup>1020</sup>

1014 Ebd. 134.

1015 Ebd.

1016 Vgl. ebd.

1017 Ebd.

1018 Ebd. 135.

1019 Ebd.

1020 Ebd. 136.

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“<sup>1021</sup> zu fassen. Im Wesentlichen vermisst er aber bei den beiden Spielarten dieser Theorie die Bindung an „d[as] geschichtliche Geschehen des Kreuzes“<sup>1022</sup>.

Auf diesem Hintergrund wird wie im Skript von 1956/57 die Theorie Odo Casels vorgestellt, diesmal allerdings ausführlicher:

„Er [sc. Casel, 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 Vergewärtigung 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.“<sup>1023</sup>

Hatte das Skript von 1956 /57 als hauptsächliche Kritik an Casel die Frage nach dem „Träger dieses Geschehens“<sup>1024</sup> 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 der einen Opferwirklichkeit“ des Kreuzes zu haben „und so deren Gegenwärtigkeit unter uns“.<sup>1025</sup> 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, ob 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 vergewärtigen, ohne seine Geschichtlichkeit aufzugeben? Der Geschichtlichkeit ist es eigen, einmalig zu sein und darum trifft auch Casels Vergleich mit der Realpräsenz nicht.“<sup>1026</sup>

1021 Ebd.

1022 Ebd.

1023 Ebd. 136 f.

1024 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 217.

1025 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 137.

1026 Ebd.

Diese Frage sucht das Skript nun zu klären. Dabei wird zunächst einmal thematisiert, ob auch von zeitgenössischen Ansätzen her „der Unterschied von Akt und Person für uns eigentlich noch radikal“<sup>1027</sup> sein müsse. Dabei will er „sich nicht auf Schelers Begriff der Aktsubstanz einlassen“, stellt aber fest, „dass das Sein zugleich Geschehen 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“.<sup>1028</sup>

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 Durchbruch aus dieser Welt zum Vater (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 Aktsubstanz des Kreuzesgeschehens besteht in dem völligen Sichausliefern in das Für hinein, das sich im geschichtlichen Tod radikalisiert und zugleich zur bleibenden Wirklichkeit im Auferstandenen 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.“<sup>1029</sup>

1027 Ebd. 138.

1028 Ebd.

1029 Ebd. 138 f.

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.“<sup>1030</sup>

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.“<sup>1031</sup>

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 fort dauert, die wirklich in sein Kreuzesgeschehen zurückgreift.“<sup>1032</sup>

Das kulttheologische Resümee ist aus den folgenden Zeilen ersichtlich:

„So bedeutet Messe nichts anderes, als dass Christus durch das Wort der Anamnesis, durch das gedenkende, dank sagende Wort, uns der Wirklichkeit seines hyper teilhaftig [werden] lässt. Er zieht uns alle durch das Wort in sich selbst hinein und lässt uns zu geschichtlich fort dauernden 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.“<sup>1033</sup>

1030 Ebd. 139.

1031 Ebd. 140.

1032 Ebd.

1033 Ebd.



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 dank sagenden Wortes und des Mahles [...] den Sinn der Beteiligung am Kreuzesgeschehen und sind so die Modi der Vergegenwärtigung“<sup>1034</sup>.

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 und „Ethos“, wobei es hier heißt, „dass [...] wir die Liturgie des Kreuzes dadurch zu Ende führen, dass wir als lebendige Menschen den Christdienst weitertun“.<sup>1035</sup>

Das Skript überspringt „aus Zeitmangel“ die Behandlung der „Heiligen in der Messe“<sup>1036</sup> 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.<sup>1037</sup> 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.“<sup>1038</sup>

Der Text verweist auf die soeben in der Kultheologie gewonnene Einsicht von der „Teilhabe der Kirche am Heilsgeschehen von Golgotha“<sup>1039</sup> und betont, „dieses Geschehen“ sei „nicht eine Vervielfältigung der einen Wirklichkeit, sondern die Hineinnahme der Kirche in das eph hapax, in das Einmalige der Christustat“<sup>1040</sup>. Dadurch ergibt sich als Prinzip laut Text, „die Frage nach der Mess-

1034 Ebd. 140 f.

1035 Ebd. 141.

1036 Ebd.

1037 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 222.

1038 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 142.

1039 Ebd.

1040 Ebd. 143.

häufigkeit von der Kirche und nicht von einer durch Addition zu vermehrenden gloria Dei her“<sup>1041</sup> zu bestimmen.

Des Weiteren wird kritisiert, die gängige *fructus*-Lehre verkenne „die Haltung des Subjektes in der Messe“, weil sie „ja von einer dinglich-sachlichen statt von einer personalistischen Betrachtung aus[gehe]“.<sup>1042</sup> Dagegen bemerkt der Text:

„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 *Transitus 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.“<sup>1043</sup>

Statt der „aristotelische[n] Vorstellung, die Messe sei eine *causa*“, sei deswegen „die platonische 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 Verwachsen mit dem Opferakt Jesu Christi.“<sup>1044</sup>

Letztlich ziele alles darauf, „dass der Mensch in der Fähigkeit wachse, Gott zu lieben“<sup>1045</sup>.

Von diesen Prinzipien her wendet sich der Text nun der Besprechung der „Messhäufigkeit“<sup>1046</sup> 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.“<sup>1047</sup>

Konkret bedeute dies einerseits, so oft zu zelebrieren,

1041 Ebd.

1042 Ebd.

1043 Ebd. 144.

1044 Ebd.

1045 Ebd.

1046 Ebd.

1047 Ebd. 144 f.

„wie Gemeinde da [ist], sie als solche subjektiv und objektiv imstande ist, die gnadenhafte relatio zu vollziehen. Messe ist da zu vollziehen, wo die Kreuzeswirklichkeit repräsentiert werden kann.“<sup>1048</sup>

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 Massstäben herangehen und nach der Zahl fragen. Die ekklesia kann auch sehr klein sein.“<sup>1049</sup>

Wie schon im Vorgängerskript wendet sich der Text nun auch gegen die Theorie Rahners, „der die devotio des Priesters zum Massstab macht“. Diese Theorie erscheint in der Bewertung wie schon zuvor als „zu individualistisch“, denn „[d]ie Messe“ sei „prinzipiell ekklesiologisch normiert“.<sup>1050</sup>

#### *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.

1048 Ebd. 145.

1049 Ebd.

1050 Ebd.

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.

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, so dass 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.<sup>1051</sup> Die rote Linie dieser Entwicklung bedeutet ein Abrücken von der Logik der „Sach-Opfer“.<sup>1052</sup>

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,

<sup>1051</sup> Vgl. z. B. ebd. 101, 127, 129 f.

<sup>1052</sup> Ebd. 126.

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 blasse Theologie der Himmelfahrt. Es gibt kein wirkliches Eingehen des Herrn in die irdische Wirklichkeit mehr.“<sup>1053</sup>

Damit kommen wir schon in den Bereich der konkreten Würdigung der prinzipiellen Aussagen und einiger Details des Textes.

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.<sup>1054</sup> Dabei bezeichnet er einerseits die „Eucharistie“ als „sacramentum id est sacrum signum der österlichen Wirklichkeit“, andererseits „Christus selber“ als „das sacramentum Dei, [...] das Grundsakrament, das eine sacramentum Dei“.<sup>1055</sup>

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“<sup>1056</sup> bestimmt worden. Die Eucharistie leitet nun das Skript über die Eucharistielehre ganz von Ostern her, ohne freilich das Inkarnationsgeheimnis dabei auszublenzen.

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.<sup>1057</sup> Als „beständige christliche Kategorie“<sup>1058</sup> des Eingehens in die irdische Wirklichkeit bleibt

1053 Ebd. 89.

1054 Vgl. Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 251–254.

1055 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 3.

1056 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 5. Vortrag, 1.

1057 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 119.

1058 Ebd. Hier der Kontext: „Der Inkarnierte ist der durch Kreuz und Auferstehung Hindurchgegangene. In dem Hineingehen in das Todesschicksal kommt die In-

die Inkarnationstheologie wichtig. Letztlich schlägt diese Kategorie einen dynamischen Bogen von der Menschwerdung über die Eucharistie zum Leib des Auferstandenen.<sup>1059</sup>

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“<sup>1060</sup>. 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.<sup>1061</sup>

Deutlich sieht der Text der Mitschrift in der mittelalterlichen „Einbeziehung des Ontischen, [der] Überordnung der Substanz über das Ereignis“<sup>1062</sup> eine Gefahr für den theologisch ausgewogenen Eucharistiebegriff: „Nicht darf sie [sc. die Eucharistie] verstanden werden von der Inkarnation, vom Seinshafte her, als ob das gesetzte Sein der hypostatischen Union hier ontologisch fortgesetzt würde.“<sup>1063</sup>

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.<sup>1064</sup>

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

---

karnation 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.“ Ebd. 118 f.

1059 Vgl. ebd. 119.

1060 Joseph Ratzinger, *Kirche – Systematisch*, 1961, 211.

1061 Vgl. ebd. 213.

1062 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 108.

1063 Ebd. 4.

1064 Vgl. ebd. 58 f.

Wille des Herrn gibt an, wie weit man gehen kann.“<sup>1065</sup> Differenziert deswegen, weil der Text gegenüber dem Vorwurf des „Rationalismus“<sup>1066</sup> von Seiten Casels bemerkt: „Andererseits kann man und darf man dem Menschen das Denken nicht verbieten, auch nicht vor dem Mysterium.“<sup>1067</sup> 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.<sup>1068</sup>

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.“<sup>1069</sup> 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.<sup>1070</sup>

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.<sup>1071</sup>) Es geht der Vorlesung beispielsweise, wie wir ebenfalls sahen, bei der „Realpräsenz“ zwar darum, diese als Ausdruck „eine[r] Theologie der Auferstehung“ hervorzuheben, aber durchaus einer „die Inkarnation einschliesst“.<sup>1072</sup> 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 Inkarnation; daran dass der Herr sich in die irdischen Dinge hineingegeben hat (Inkarnation als beständige christliche Kategorie verstanden). Andererseits wird die Verwandlung ge-

1065 Ebd. 108.

1066 Ebd. 137.

1067 Ebd.

1068 Vgl. Joseph Ratzinger, Rez. Walter Diezinger, *Effectus* in der Römischen Liturgie. Eine kultursprachliche Untersuchung (Theophaneia 15), Bonn 1961, in: ThRv 58 (1962) 193–197, hier 197.

1069 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 1.

1070 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 81 f., 90.

1071 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 90.

1072 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 119.



glaubt im Raum der Auferstehung, insofern der Herr die Dinge zugleich in seine Auferstehungsherrlichkeit hineinzieht.“<sup>1073</sup>

Damit ist von der prinzipiellen Aussage das Sakramentenverständnis als Eingriff Gottes in die Welt von einem inkarnatorischen Prinzip her durchaus noch im Denken Ratzingers präsent. 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.<sup>1074</sup> 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<sup>1075</sup> 1958/59 als dem Vortrag vor der KHG 1963<sup>1076</sup> 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 Entdinglichung des Kultes und seiner Personalisierung, wie gerade in Bezug auf den Hebräerbrief bemerkt haben. Gegenüber dem Freisinger Eucharistieskript<sup>1077</sup> 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

<sup>1073</sup> Ebd.

<sup>1074</sup> Vgl. ebd. 139 f.

<sup>1075</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 89.

<sup>1076</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 3.

<sup>1077</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 174.



betont wird.<sup>1078</sup> Es geht also nicht um das Blut an sich, sondern es geht der Vorlesung um die personale Tat des Sich-Ausliefern. 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:

„Denn das Blut, von dem hier die Rede ist, ist nun nicht wieder als eine bestimmte dingliche Sache gemeint, sondern es ist Ausdruck dafür, daß er sich selbst hingeben 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.“<sup>1079</sup>

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.<sup>1080</sup>

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.<sup>1081</sup> Beim Vortrag vor der KHG ging es um „[d]as reale Leiden und Lieben eines Menschen [...] als Stellvertretung“<sup>1082</sup>. Dabei gilt: „[Die] christlich[e] Gemeinschaft [...] lebt selber vom Vertretungsdienst des Herrn [...] und [wir] empfangen ihn zugleich selber als das Grundgesetz unseres Daseins.“<sup>1083</sup> Es ging hier also um „eine Wirklichkeit“, die „sich von der Gottesknechts-theologie überträgt und sich deutlich in die christliche Existenz hineinverlängert“.<sup>1084</sup> (Der Text sagte dies in Bezug auf 1 Joh 3,16,

1078 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 15.

1079 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 1.

1080 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 127.

1081 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 89.

1082 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 3. Vortrag, 3.

1083 Ebd. 5.

1084 Ebd. 6; vgl. auch 4. Vortrag, 1.

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.<sup>1085</sup> Im AT bedeutete dieses Motiv, „dass Israel selbst [...] das Opfer der Menschheit vor dem Angesicht Gottes ist“<sup>1086</sup>. 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“<sup>1087</sup> 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 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 Auferstandenen 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

1085 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 126.

1086 Ebd.

1087 Vgl. ebd. 16.

dafür, dass er die Schranke der sarx durchbrochen hat und der allseits sich gewährende ist.“<sup>1088</sup>

Mit der Formulierung „Als Logos ist er relatio subsistens“ greift der Text zunächst einmal eine thomasische Aussage aus der Trinitätslehre auf.<sup>1089</sup> Ratzinger hat in einem wenig später publizierten Werk in ähnlicher Weise auf den Sohn als „relatio subsistens“<sup>1090</sup> 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 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.“<sup>1091</sup>

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.

1088 Ebd. 138 f.

1089 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<sup>a</sup> q. 29, a. 4, co.

1090 Joseph Ratzinger, *Brüderlichkeit*, 1964, 636.

1091 Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2*, 205; vgl. auch 203.

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.<sup>1092</sup> 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.<sup>1093</sup> Im Münsteraner Eucharistieskript kommt er vor bei der Frage der Grundgestalt der Messe<sup>1094</sup>, wo ihn das Freisinger Skript unerwähnt lässt.<sup>1095</sup> Vielleicht lässt sich hier in vorsichtiger Tendenz schon eine gewisse Abwendung von der bisherigen Bevorzugung der Mahlgestalt als Grundgestalt sehen.

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.<sup>1096</sup> Dabei wird betont, dass die hier in diesem Begriff sich manifestierende „Kultkritik [...] in ganz eigentümlicher Nähe zur ntl. Kultkritik steht“<sup>1097</sup>, also eine Basis für die christliche Kulttheologie bietet, wobei gilt:

„Das wahre Opfer geschieht nicht im Ritus, sondern im Logos, in dem der Geist sich zu Gott erhebt. Das Eucharistie, das Gedenken, ist das eigentliche Opfer, das die Menschheit der Gottheit zu bringen vermag.“<sup>1098</sup>

Wie wir gesehen hatten, bestimmt die Vorlesung von hier her, mit Verweis auf eine neutestamentliche Grundlegung der Sache nach in Joh 17<sup>1099</sup> und in Übereinstimmung mit Paulus, der in Ergänzung dazu das über die Feier der Eucharistie hinausgehende, aber zum Kult gehörende existentielle Element benennt<sup>1100</sup>, das Wesen der Eucharistie.<sup>1101</sup>

1092 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 67.

1093 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 215.

1094 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 38.

1095 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 181.

1096 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 132.

1097 Ebd.

1098 Ebd.

1099 Vgl. ebd. 133.

1100 Vgl. ebd. 134.

1101 Vgl. ebd. 133.

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 nichts anderes, als dass Christus durch das Wort der Anamnesis, durch das gedenkende, danksagende Wort, uns der Wirklichkeit seines hyper teilhaftig [werden] lässt. Er zieht uns alle durch das Wort in sich selbst hinein und lässt uns zu geschichtlich fort dauernden 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.“<sup>1102</sup>

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<sup>1103</sup>, hier nuanciert und biblisch begründet mit dem Wort der „Korporativpersönlichkeit“<sup>1104</sup>. 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<sup>1105</sup>:

„Der Vorgang der Messe“ bedeutet, „dass man selber eintritt in den *Transitus 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.“<sup>1106</sup>

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.

1102 Ebd. 140.

1103 Vgl. ebd.

1104 Ebd. 139.

1105 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 223.

1106 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 144.

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<sup>1107</sup> bzw. im näheren Kontext der Opfertheologie im Skript zur Christologievorlesung von 1958/59 als Umschreibung für „die Intensität der Liebeshingabe“<sup>1108</sup>. Auch hier ist er bezeugt für die Pascha-Struktur des christlichen Opfers gegenüber dem Tempel: „An die Stelle des räumlichen Hineingehens in den Tempel tritt der *transitus* in die innere Inwendigkeit Gottes.“<sup>1109</sup> Damit hätten wir als kurzes Resümee: Die Hingabe der Liebe Christi, die uns in das Innere Gottes führt.

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<sup>1110</sup> – transitus – Kreuz legen sich also gegenseitig aus.“<sup>1111</sup> In diesem Kontext findet er sich auch im Vortrag vor der KHG.<sup>1112</sup>

Er findet sich in der präzisen Formulierung vom *transitus caritatis* sowohl in der Freisinger Christologievorlesung<sup>1113</sup> als auch im Vortrag vor der KHG<sup>1114</sup>. Dieser Begriff drückt den Kern aus: „Das Wesen des Opfers besteht in einer Selbstüberschreitung im *transitus caritatis*.“<sup>1115</sup> Somit hat es „die Struktur des Pascha“, welches „der Grundaussdruck der christlichen Wirklichkeit ist“.<sup>1116</sup>

Wir hatten in einer früheren Zusammenfassung mit Blick auf den Vortrag vor der KHG festgehalten, dass den *transitus caritatis* schlechthin, die „*agape eis telos*“<sup>1117</sup>, Christus vollzogen hat.

1107 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 223.

1108 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 93.

1109 Ebd. 92.

1110 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*, 4.

1111 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92 f.

1112 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 6. Vortrag, 2.

1113 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 93.

1114 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 6. Vortrag, 2.

1115 Ebd.

1116 Ebd.

1117 Ebd.

An den Gläubigen liegt der paulinische Auftrag „[der] Verwandlung der Welt“, „[der] Konsekration der Welt“.<sup>1118</sup> 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 Kanon und den Begriff der „*oblatio rationabilis*“ als „genaue Übersetzung von *thysia logike*“<sup>1119</sup> verweist. Hier wird dann in der Interpretation wieder die theologische „Doppelrichtung“<sup>1120</sup> angeführt, die wir oben bereits beim Freisinger Skript der Eucharistievorlesung angeführt hatten.

Im 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.<sup>1121</sup>

Hervorheben muss man in dieser abschließenden Würdigung nochmals folgende Stelle wörtlich:

„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 sinnhaft 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.“<sup>1122</sup>

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

1118 Ebd. 3.

1119 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 133.

1120 Ebd.

1121 Vgl. ebd. 33.

1122 Ebd. (Kursivstellung durch den Verfasser der Arbeit).



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.“<sup>1123</sup>

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.

Wie im Freisinger Skript<sup>1124</sup> 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]“<sup>1125</sup> über den dogmatischen „der *materia proxima*“<sup>1126</sup> zu fassen sucht.

Bei der Frage der *logike thysia* gibt es viele Berührungspunkte mit der Liturgie-theologie 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“<sup>1127</sup>.

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.<sup>1128</sup> 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 λογική werden und eucharistiert werden synonyme Begriffe.<sup>1129</sup> Auch dies ist ähnlich wie das, was wir über Ratzinger aus dem Skript erkennen.

Die Epiklese nimmt aber bei Pascher bei alledem eine viel zentralere Stellung ein. Der ganze Kanon ist nach ihm eine Art Epiklese.<sup>1130</sup> Epiklese und *logike thysia* werden dabei im letzten als identisch betrachtet:

1123 Ebd. 133 (Kursivstellung durch den Verfasser der Arbeit).

1124 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 178.

1125 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 32.

1126 Ebd. 33.

1127 Vgl. Joseph Pascher, Eucharistia, 1953, 119.

1128 Ebd. 121.

1129 Vgl. ebd. 122.

1130 Vgl. ebd. 122 und 123.



„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‘.“<sup>1131</sup>

Wichtig ist auch, wie im Münsteraner Skript Bund und Schöpfung theologisch aneinanderggeführt werden, indem von der „Einheit von Schöpfung und Bund“ die Rede ist.<sup>1132</sup> Hieraus leitet der Text wichtige spirituelle Konsequenzen ab, die einen 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 „nicht die Negation der Schöpfung“ sei.<sup>1133</sup>

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] Neuvollzug dessen, was sich im Abendmahlssaal abgespielt hat“, und zwar mit dem Ziel der „Vergegenwärtigung“.<sup>1134</sup> Die Worte der Wandlung selbst sind laut der Vorlesung „nicht eine indikativische sakramentale Formel“. Sie sind „Gespräch mit dem Vater“.<sup>1135</sup>

In der Beschreibung der Epiklese eröffnet die Vorlesung 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 pneumatī‘ sein soll (vgl. Joh 4,23)“.<sup>1136</sup> 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.<sup>1137</sup> 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.

1131 Ebd. 123.

1132 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 30.

1133 Ebd.

1134 Ebd. 43.

1135 Vgl. ebd.

1136 Ebd. 46.

1137 Vgl. z. B. ebd. 48.

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 frömmigkeitsgeschichtlichen Veränderungen, und seien sie auch sehr einschneidend, auf eine letzte Kontinuität zu verweisen und diese auch zu veranschaulichen.<sup>1138</sup> Dahinter steckt folgende ekklesiologisch getragene Begründung:

„Man kann das Sakrament ohnehin nur in seiner kirchlichen Gestalt annehmen, anders findet es nicht statt.“<sup>1139</sup>

Auch die Frage der Gegenwärtigsetzung von etwas Vergangenen 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.<sup>1140</sup>

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 vergewärtigten Mysteriums neu: Der geschichtliche Träger des wieder hingestellten 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.

1138 Vgl. z. B. ebd. 101, 105, 109.

1139 Ebd. 112.

1140 „dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist“. Ebd. 140. Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 217.

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‘.<sup>1141</sup>

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“<sup>1142</sup>, sondern von einer dynamischen Fassung der Realpräsenz ist<sup>1143</sup> die Rede ist.

Realpräsenz und Aktualpräsenz werden nach wie vor stark betont und zusammengesehen.<sup>1144</sup>

Die Vorlesung bietet des Weiteren eine Theologie der Anamnese. Dabei betont er Text im Sinne der Studien Max Thurians deren Opfercharakter.<sup>1145</sup> 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.“<sup>1146</sup>

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.<sup>1147</sup>

Die Behandlung der Realpräsenz erfolgt unter Einbeziehung zeitgenössischer Studien. So verweist die Vorlesung ausdrücklich bei den Literaturangaben auf Joseph Ternus SJ<sup>1148</sup> und bei der Darstellung<sup>1149</sup> auf Carlo Colombo (1909–1991)<sup>1150</sup>, der wenige Jahre zuvor

1141 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 27 f.

1142 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 192.

1143 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 71.

1144 Vgl. ebd. 67.

1145 Vgl. ebd. 128.

1146 Ebd. 48 f.

1147 Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/2, 184.

1148 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 113.

1149 Vgl. ebd. 115.

1150 Dieser hatte seine Untersuchungen wie folgt veröffentlicht: Carlo Colombo, *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transsubstantiazione*, in: *La Scuola Cattolica* 83 (1955) 89–124; ders., *Ancora sulla dottrina della transsubstantiazione e la fisica moderna*, in: ebd. 84 (1956) 263–288; ders., *Bilancio provvisorio di una discussione*

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 Naturwissenschaften 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“.<sup>1151</sup> Allerdings muss man bemerken, dass die Vorlesung diesen Terminus *technicus* nicht verwendet, obwohl er bereit seit einigen Jahren unter Theologen gebraucht wurde.<sup>1152</sup>

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.“<sup>1153</sup>

Insofern käme der Text höchstens einer Theorie von Thomas Sartory nahe, die Schillebeeckx bezeugt, allerdings ohne Angabe einer Veröffentlichung.<sup>1154</sup> Auch die Vorlesung bezieht sich hier auf kein diesbezügliches Werk.

---

eucaristica, in: ebd. 88 (1960) 23–55. Vgl. Edward Schillebeeckx, *Transsubstantiation*, 185 f. Die Angaben zur Bibliographie finden sich ebd. 185<sup>21</sup>.

1151 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 115.

1152 Die erste Verwendung findet sich bei J. de Bachioci. Vgl. Edward Schillebeeckx, *Transsubstantiation*, 180. Das Werk heißt: J. de Bachioci, *Présence réelle et transsubstantiation*, in: *Irenikon* 32 (1959) 139–161. Angaben aus: Edward Schillebeeckx, *Transsubstantiation*, 180<sup>8</sup>.

1153 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 115.

1154 „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*, 180.

Zusätzlich muss man berücksichtigen, dass die Vorlesung die „la-treutische Verehrung“ der verwandelten Gaben ausdrücklich verteidigt<sup>1155</sup> und dabei den genannten Terminus *technicus* beibehält, was nur dann einen Sinn hat, wenn man von einer ontologischen Veränderung ausgeht.

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.<sup>1156</sup>, 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 gedeut.<sup>1157</sup>

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*“<sup>1158</sup> gefasst. Dabei ist der Vorgang des Essens der Eucharistie ein personaler Vollzug, und insofern ist dort „der Akt des Anbetens eingeschlossen“<sup>1159</sup>,

1155 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 106–113.

1156 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 Missae 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.“ Ebd. 766.

1157 Vgl. Joseph Ratzinger, Transsubstantiation, 1967.

1158 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 57.

1159 Ebd. 109.

ja sie selbst ist „Teil der personalen Aufschliessung des *actus edendi*, der dadurch erst seine personale Dimension erhält“<sup>1160</sup>. Es sei nur dann illegitim, wenn „der Zusammenhang der Anbetungsfrömmigkeit mit der *sumptio* grundsätzlich aufgegeben würde“<sup>1161</sup>.

Auch Schmaus hatte auf der prinzipiellen Hinordnung der bleibenden eucharistischen Gegenwart auf die *sumptio* insistiert.<sup>1162</sup> 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 Eucharistiefeyer und eucharistischer Anbetung sah er in der bleibenden Gegenwart des *Christus passus* und der Teilhabe der Anbetung an der Opferbewegung.<sup>1163</sup> Insofern zeigt der Ansatz des Ratzinger-Skriptes eine vertiefte Reflexion der Frage.

Das Wechselverhältnis von *manducatio sacramentalis* und *manducatio spiritualis*<sup>1164</sup> 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 Ausdehnungsform dieser Welt faßbar, sondern in einer Weise, die der Gegenwartsform des Geistes analog ist.“<sup>1165</sup>

Hier nun im Münsteraner Skript spricht er vom auferstandenen Herrn als dem,

1160 Ebd. 110.

1161 Ebd. 109.

1162 Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2*, 206; vgl. auch 202.

1163 Vgl. ebd. 205.

1164 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 57.

1165 Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 199.

„der die Beschränkung der *sax*, 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“<sup>1166</sup>.

Er begründet dies in einem wiederum ökumenischen Interesse, das von ihm als an der Ubiquitätslehre Luthers für richtig Erkannte in die Synthese zu integrieren:

„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.“<sup>1167</sup>

Es ist allerdings auch auffallend, dass auch andere in der scholastischen Behandlung übliche und im Freisinger Skript noch präzise Detailfragen nicht behandelt werden, so etwa jene explizite Darstellung von „sakramentale[r] Opfergabe“ und „sakramentale[m] Opferpriester“.<sup>1168</sup> Der Tendenz nach möchte der Text in der Kommunion zwischen Priester und Gläubigen keinen Unterschied machen, wobei er sich hier hauptsächlich gegen „ein Zweiklassensystem“<sup>1169</sup> wendet und nicht notwendigerweise das Unterscheidende der Kommunion des Zelebranten leugnet.<sup>1170</sup>

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.<sup>1171</sup> Formulierungen wie „Hier wird der ganze Kern dessen, was am Kreuze geschah, gegenwärtig“<sup>1172</sup> deuten eindeutig auf die Mysterientheologie hin.<sup>1173</sup>

1166 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 117.

1167 Ebd.

1168 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 219.

1169 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 105.

1170 Eine gewisse bevorzugte Stellung bei der Kommunion *sub utraque* haben sogar nicht zelebrierende Priester nach der Liturgiereform. Vgl. *Missale Romanum, Editio typica tertia 2002*, Grundordnung des römischen Messbuchs, Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007, Nr. 283a, S. 123.

1171 Vgl. dazu Johannes Nebel, *Opfer und Person*, 49 f.; ders., *Vi ordinationis*, für die Auseinandersetzung mit Odo Casel bes. 267 ff.

1172 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 143.

1173 Vgl. Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 261 f. 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.“ Vgl. auch in den Skripten zu den Ratzinger-Vorlesungen selbst die Theorie Söhngens: Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 27.



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“<sup>1174</sup> ausmacht. Dieses Problem sucht er bei seiner Darstellung des Opferbegriffs hauptsächlich zu entschärfen, als er das Messopfer als *sacrificium relativum* stark betont und ihn hauptsächlich als „Teilhabe der Kirche an dem einen Kreuzesgeschehen“<sup>1175</sup> 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 dank sagende Lobpreisung verstanden“ wurde und dies Verständnis „mit dem Gestus der Verherrlichung immer schon grundsätzlich die Tür aufgetan hat für die kultische Schönheit“.<sup>1176</sup> Hier nun ist der Ansatzpunkt insofern weitergeführt, als der Blick in die Eschatologie<sup>1177</sup> geweitet wird. Beide Male verweist er dabei auf die Polarität von Freude und Kreuz, der eine liturgietheologische Ästhetik gerecht werden muss.<sup>1178</sup>

Ein kleines Detail sei noch erwähnt: In Skript 42 stießen wir auf die Formulierung „*corpus sacramentale*“<sup>1179</sup>, wo Skript 60 in der Parallelstelle von „eucharistische[m] Geschehen“<sup>1180</sup> spricht.<sup>1181</sup> Hier nun wendet er diesen Begriff wieder auf die Eucharistie an, so dass er sicher authentisch von ihm verwendet worden ist.<sup>1182</sup>

1174 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 121.

1175 Ebd. 141.

1176 Joseph Ratzinger, *Der Eucharistische Weltkongress*, 1960, 70.

1177 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 24.

1178 Vgl. ebd.

1179 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 72.

1180 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 36.

1181 Vgl. auch Skript 41: *Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 192.

1182 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 7.



### 2.3.4 Münster, SS 1965: Ekklesiologie

#### a) Darstellung des Textes

Im Institut Papst Benedikt XVI. ist dieser Text unter „Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe)“ archiviert.<sup>1183</sup> Der Text selbst trägt folgende Überschrift und Bemerkung:

„JOSEPH RATZINGER SS 1965 EKKLESIOLOGIE Münster

Private, von Prof. Ratzinger nicht durchgesehene Nachschrift der Vorlesung. Nur für den Privatgebrauch.“<sup>1184</sup>

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<sup>1185</sup> bzw. dann fundamentaltheologisch behandelt wurde und im 20. Jahrhundert eine gewaltige Entwicklung erlebte, die noch einmal durch das II. Vatikanum 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 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

1183 AIPB, Vorlesungsmanuskripte aus der Zeit in Münster (ohne Verfasserangabe), Nr. 75: Ekklesiologie, Münster SS 1965, 269 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965].

1184 Ebd., Deckblatt.

1185 Auf die Position des Traktates „Über die Kirche“ innerhalb der Theologie geht das Skript übrigens auch selbst ein. Vgl. ebd. 99.

definiert schien<sup>1186</sup>. 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<sup>1187</sup>
  - § 4 B) I. 2 c) Die kultische Gedankenreihe [sc. des Leib-Christi-Begriffes in den Paulusbriefen, S. C.]
  - § 5 Die geschichtliche Metamorphose des Kirchenbegriffes<sup>1188</sup>
  - § 10 Wesen und Existenz des geistlichen Amtes<sup>1189</sup>
  - § 11 Die doppelte Fragestellung [sic!, gemeint: Infragestellung, S. C.] der röm. kath. Amtsgestalt durch die östliche und reformatorische Christenheit<sup>1190</sup>
  - § 16 Die Kollegialitätsidee auf dem Vat. II.<sup>1191</sup>

## § 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.<sup>1192</sup>

1186 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 136.

1187 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, Inhaltsverzeichnis am Ende.

1188 So die Formulierung im Inhaltsverzeichnis.

1189 So die Formulierung im Inhaltsverzeichnis.

1190 So die Formulierung im Inhaltsverzeichnis.

1191 So die Formulierung im Inhaltsverzeichnis.

1192 Vgl. *Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie*, Münster, 1965, 1.

Bezeichnend für die Romantik seien „die Aufdeckung von Geschichte, von Leben und Entwicklung“<sup>1193</sup> sowie „die Sehnsucht nach der Gemeinschaft“<sup>1194</sup>.

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.<sup>1195</sup> 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 existentiell 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<sup>1196</sup>

Als kommentierte Literaturangaben für diesen Paragraphen finden wir:<sup>1197</sup>

R. Schnackenburg, Art. Kirche, in: LThK<sup>2</sup> 6 (1961) 167–172.

O. Linton, Art. Ekklesia, in: RAC 4 (1959) 905–921.

K. L. Schmidt, Art. Ekklesia, in: ThWNT III, 503–539.

Monographische Arbeiten:

F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe für A. von Harnack, Tübingen 1921, 143–172.

N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Oslo 1941 (etwas unübersichtlich geschrieben, aber außerordentlich materialreich).

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 neue Gottesvolk, Gütersloh 1950 (sehr belehrend und in dieser umfassenden Schau einzigartig).

Ein Buch von der Kirche. Unter Mitarbeit schwedischer Theologen hg. von G. Aulén / A. Fridrichsen u. a., Göttingen 1951.

A. Vögtle, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung, Freiburg 1951.

1193 Ebd. 47, 1.

1194 Ebd. 47, 2.

1195 Vgl. ebd.

1196 Ebd. 47.

1197 Vgl. ebd. 33.

Aufsätze:

M. Roesle / O. Cullmann (Hg.), *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen* (Festschrift für Otto Karrer), Stuttgart 1959, besonders die Beiträge von E. Fincke und A. Vögtle.

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 präzise zusammen.

Zunächst wird die „Mahlgemeinschaft Jesu mit den Jüngern“<sup>1198</sup> 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 ganzen 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.“<sup>1199</sup>

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, S. C.] weiterhin zu Tische sitzt“<sup>1200</sup>.

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“.<sup>1201</sup> Bei alledem werden

„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“<sup>1202</sup>.

1198 Ebd. 47.

1199 Ebd. 48.

1200 Ebd.

1201 Ebd. 49.

1202 Ebd.

In dieser Weise vollzieht sich die Kirche, und sie selbst „[ist] die konkrete Gestalt der Aneignung dieses Lebens- und Todesgeheimnisses Jesu Christi“<sup>1203</sup>.

#### § 4 Grundbegriffe urkirchlichen Selbstverständnisses

Als Literaturangaben finden sich neben einem Verweis auf die Literatur zu § 3 speziell für diesen Paragraphen:<sup>1204</sup>

R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961.

L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. I, Lieferung A)*, Göttingen 1962.

#### 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 Charakter des profanen Staates in der Antike verwiesen: „Ihm ist das Ineinander von politischem Dasein und religiös kultischer Existenz wesentlich.“<sup>1205</sup>

In Israel gab es die Volksversammlung, „um auf das Wort Gottes zu hören und von ihm sich Wegweisung geben zu lassen“<sup>1206</sup>.

##### 2. Der ntl. Wortgebrauch

##### a) Ekklesia als gottesdienstliche Versammlung<sup>1207</sup>

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“<sup>1208</sup>.

Für den Wortgebrauch von ekklesia als „Kult-, Gemeindeversammlung“<sup>1209</sup> verweist der Text auf 1 Kor 14,34, Apg 5,11; 15,22. Das Resü-

<sup>1203</sup> Ebd.

<sup>1204</sup> Vgl. ebd. 51.

<sup>1205</sup> Ebd. 55.

<sup>1206</sup> Ebd.

<sup>1207</sup> Ebd. 57.

<sup>1208</sup> Ebd.

<sup>1209</sup> Ebd.

mee lautet: „Ekklesia ist zunächst die Kirche im Vollzug, in ihrer Realisierung als gottesdienstliche Gemeinschaft.“<sup>1210</sup> An anderer Stelle erscheint als allgemeinste Umschreibung von Ekklesia, es sei „d[ie] Gottesidee des eschatologischen Volkes“<sup>1211</sup>.

Das Skript stellt als Befund des neutestamentlichen Sprachgebrauchs heraus, „daß Ekklesia bald die Kultgemeinde meint, bald die Ortsgemeinde, bald die Gesamtkirche“<sup>1212</sup>. Unter Verweis auf die Studien von Albert Schweitzer<sup>1213</sup> und R. Sohm<sup>1214</sup> stellt es den Vorrang der Gesamtkirche heraus.<sup>1215</sup> Der Text fragt dabei nach der „innere[n] Einheit, die das Eigentliche des ursprünglichen Kirchenverständnisses erhellen kann“<sup>1216</sup>. 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.“<sup>1217</sup>

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.<sup>1218</sup> 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

1210 Ebd.

1211 Ebd. 60.

1212 Ebd. 58.

1213 Der Text gibt dazu an: A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), 104 f. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 59.

1214 Der Text liefert keine weiteren Angaben. Ratzinger bezieht sich aber wohl auf Rudolph Sohm, *Kirchenrecht 1–2*, München 1923. Näheres zum historischen Vorrang der Gesamtkirche findet sich in: Rudolph Sohm, *Kirchenrecht 1*, 21 f. 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*, 154.

1215 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 58 f.

1216 Ebd. 58.

1217 Ebd. 60. Der Text zitiert im Anschluss einen bestätigenden Text von Rudolf Bultmann, *Kirche und Lehre im NT*, in: *Glauben und Verstehen I* (1954), 165.

1218 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 60.

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 aufgebeten wird, wenn in den Memento Gebeten die Lebenden und Verstorbenen genannt werden, zeigt dies, dass die Eucharistie nicht nur Seelenstärke für die Anwesenden ist, sondern dass hier in Wirklichkeit das Hineintreten 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.“<sup>1219</sup>

Die neue Kultversammlung Gottes unterscheidet sich von Israel, insofern sie nicht mehr gebunden ist an die Blutsverwandtschaft und an den Tempel.<sup>1220</sup>

### 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.<sup>1221</sup> Diese Veränderung charakterisiert das Skript als eine „christologische Verwandlung“<sup>1222</sup>, wie sie auch für das Verständnis des Kultes aufgewiesen worden sei. Der 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.“<sup>1223</sup>

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 Tischge-

1219 Ebd. 60 f.

1220 Vgl. ebd. 61.

1221 Vgl. ebd. 62.

1222 Ebd. 63.

1223 Ebd. 65.

meinschaft mit ihm von ihm her ihr konkretes Sein als Volk Gottes gewinnen sollten“<sup>1224</sup>.

## II. Die verschiedenen anderen Bildworte für Kirche

### 1. Allgemeines<sup>1225</sup>

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“.<sup>1226</sup>

Den Ausgangspunkt für die kultische Idee vertieft der nächste Abschnitt.

### 2. Haus Gottes<sup>1227</sup>

Der Text verweist auf folgende Literatur:<sup>1228</sup>

Y. Congar, *Le Mystère du Temple*, Paris 1958; deutsch: *Das Mysterium des Tempels*, Salzburg 1960.

J. Ratzinger, Art. Haus Gottes, in: *LThK*<sup>2</sup> 5 (1960) 32 f.

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 Äquivalent zum bisherigen Tempel dasteht, in dem Israel seinen Gott verehrt und zugleich seine Nähe erfahren hatte“<sup>1229</sup>.

Hierin sieht das Skript eine Umwandlung dessen, was „Kult und Nähe Gottes“<sup>1230</sup> 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 Kultstätte [sic!, wohl gemeint: Kultstätte, S. C.] der Menschheit der Tempel [in] Jerusalem, so ist jetzt an seine Stelle der Leib Jesu bzw. Jesus selbst getreten, [er] ist nun der

1224 Ebd.

1225 Ebd. 66.

1226 Ebd. 69.

1227 Ebd.

1228 Vgl. ebd.

1229 Ebd.

1230 Ebd. 70.



einzigste 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 τῆς ἀληθείας durch Wort und Sakrament stellt.“<sup>1231</sup>

Dadurch verändert sich auch die Bedeutung des Kirchengebäudes. Dieses „ist hingeordnet auf den Selbstvortrag der Gemeinde als lebendiger Leib Christi“ und „hat die Funktion beständig das Phänomen der Gemeinde Gottes zu repräsentieren“.<sup>1232</sup>

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.“<sup>1233</sup>

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

c) Die kultische Gedankenreihe<sup>1234</sup>

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“<sup>1235</sup> 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<sup>1236</sup> sowie dem Urmenschmythos der Antike ausgegangen war.<sup>1237</sup> In der vorliegenden Fassung von 1965 erfolgt also nun wie

1231 Ebd. 71.

1232 Ebd.

1233 Ebd.

1234 Ebd. 83.

1235 Ebd.

1236 „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, d. h. die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale ‚Mensch‘, in sich hineingenommen.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 34.

1237 Vgl. ebd. 32 f.

bereits im Eucharistieskript von 1963<sup>1238</sup> 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.<sup>1239</sup> Die neue Einheit mit dem neuen Stammvater Christus wird prinzipiell gemäß dem Skript ermöglicht durch das „Doppelereignis des Glaubens und der Liebe“<sup>1240</sup>. Dadurch „ordnet man sich in diesen Logos und in die Agape die er selbst ist ein“<sup>1241</sup>.

Als „Konkretisierung von Glaube und Liebe“, näherhin „sakramentale Konkretisierung“ sind „Taufe und Eucharistie“ anzusehen.<sup>1242</sup> Taufe ist dabei „als ein Vorgang der Entwurzelung aus dem blossen Privatsein heraus“<sup>1243</sup> verstanden, womit die interessante Bemerkung verbunden wird: „Unsere Existenz wird in einen neuen Zusammenhang hineingeopfert.“<sup>1244</sup> Bei der „Eucharistie [...] wird das Ursprungsgeschehen der Taufe [...] festgehalten und je neu konkretisiert“<sup>1245</sup>.

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 eigentlichen Sinn des paulinischen Leib-Christi-Gedankens. Paulus sagt nicht

1238 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 139.

1239 „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 konkrete 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 82.

1240 Ebd. 83.

1241 Ebd.

1242 Ebd. 84.

1243 Ebd.

1244 Ebd. Die Literaturangabe verweist hier über Röm 2 in der Fußnote auf Heinrich Schlier, *Die Zeit der Kirche* (31962), 107–129.

1245 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 84.

corpus Christi 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.“<sup>1246</sup>

Der Text verweist dafür auf die Paulusauslegung Eduard Schweizers.<sup>1247</sup> Hieraus nun leitet der Text „de[n] dynamische[n] imperativische[n] Charakter“ ab, „den diese Benennung der Kirche als Leib Christi hat“.<sup>1248</sup> 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.“<sup>1249</sup> Deswegen bedeutet der Empfang der Kommunion „nichts anderes als das Hineintreten in das Für-Sein Jesu Christi“<sup>1250</sup>.

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 die der ntl. Volk-Gottes-Begriff wesentlich den alttestamentlichen überschreitet“<sup>1251</sup>. Prägnant formuliert der Text hier: „Taufe ist der Weg in die Eucharistiegemeinschaft, Eucharistiegemeinschaft ist das Zusammenkommen der Getauften zur Verwirklichung dessen, was sie sind“<sup>1252</sup>, und er weist u. a. die ekklesiologischen Konflikte auf, die sich ergeben, wenn „Taufgemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft nicht mehr zusammenfallen“<sup>1253</sup>. Aber die Behandlung dieses Feldes sowie anderer Konsequenzen sprengt den Rahmen unserer Untersuchung.

## § 5 Die geschichtliche Metamorphose des Kirchenbegriffes<sup>1254</sup>

Als Literaturangaben zu diesem Paragraphen verzeichnet das Skript:<sup>1255</sup>

H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris <sup>2</sup>1949.

J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

<sup>1246</sup> Ebd. 84 f.

<sup>1247</sup> Vgl. ebd. 85, unter Verweis auf ThWNT VII, 1066–1070.

<sup>1248</sup> Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 85.

<sup>1249</sup> Ebd.

<sup>1250</sup> Ebd.

<sup>1251</sup> Ebd. 86 f.

<sup>1252</sup> Ebd. 86.

<sup>1253</sup> Ebd.

<sup>1254</sup> Ebd. 87.

<sup>1255</sup> Vgl. ebd.

J. Ratzinger, *Wesen und Grenzen der Kirche*, in: K. Forster (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 1963, 49–68.

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<sup>1256</sup> bzw. der *communio sanctorum*<sup>1257</sup>. 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 Herrn her geheiligt sind“.<sup>1258</sup> 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“<sup>1259</sup>.

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 aufbaut als ein Gefüge von Gemeinschaften um den Tisch Jesu Christi.“<sup>1260</sup>

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“.<sup>1261</sup>

1256 Ebd. 88.

1257 Ebd.

1258 Ebd.

1259 Ebd. 89.

1260 Ebd. 89 f.

1261 Ebd. 90.

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“<sup>1262</sup> wird nicht mehr separat vom obigen Punkt behandelt.

Die Darstellung erfolgt dabei gegenüber dem vermutlich 1960 zu datierenden Skript aus Bonner Zeiten<sup>1263</sup> etwas detaillierter und differenzierter, wobei insbesondere auf die von Henri de Lubac herausgearbeitete Veränderung der Adjektive *mysticum* und *verum* beim Leib-Christi-Begriff eingegangen wird.<sup>1264</sup> 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:

„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.“<sup>1265</sup>

Erst als Folge des ersten Abendmahlsstreites erfolgte dann langsam die Verschiebung, denn „überall, wo der eucharistische Realismus gefährdet geglaubt wird, wird man vorsichtig“<sup>1266</sup>.

Der Text beschreibt weiterhin die schon aus den Vorgängerskripten bekannten Punkte über die Konsequenzen dieser neuen Sicht in Bezug auf die Eucharistie<sup>1267</sup> und „[d]ie Einbeziehung des *populus carnis* in den Kirchenbegriff“<sup>1268</sup>, aber ein wenig ausführlicher als bisher.

Einer weiteren Differenzierung sind übrigens zwei Nachträge gewidmet, die das Skript zur Behandlung der mittelalterlichen Ent-

1262 Vgl. z. B. Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 62.

1263 Vgl. z. B. ebd. 66–70.

1264 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 93.

1265 Ebd.

1266 Ebd.

1267 Vgl. ebd. 96.

1268 Ebd. 97.

wicklung 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.<sup>1269</sup> 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.“<sup>1270</sup>

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 Verfallsdeutung, die Vorstellung, daß Kirchengeschichte eine Geschichte des Abstieges und Verfalles ist.“<sup>1271</sup>

Neu ist auch insgesamt im Skript die Zeichnung der Konsequenzen, die sich aus der mittelalterlichen Entwicklung in Richtung Reformation ergeben<sup>1272</sup>, 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 Misticum“<sup>1273</sup> erwähnt. Das Skript von 1965 bringt dies systematisiert

1269 Es heißt hier u. a.: „Der absoluten 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, sondern brachte eine Aristotelisierung hinein, was sich besonders auf die Euchariste 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.“ Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 45.

1270 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 99.

1271 Ebd. 100.

1272 Vgl. ebd. 101 f. Ekklesiologisch wird hier übrigens der Catechismus Romanus positiv gewürdigt. Hier böten sich „theologisch viel tiefer[e] Ansätze“ als in den „Kontroversen‘ Bellarmins“ (ebd.).

1273 Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 57 f.

und ausführlich unter dem Ansatz „Der Beitrag der Romantik“<sup>1274</sup>, der aber kulttheologisch nicht von direkter Bedeutung ist.

### 3. Kapitel: Die „Strukturen“ der Kirche § 10 Wesen und Existenz des geistlichen Amtes<sup>1275</sup>

Als Literaturangaben finden wir im Skript:<sup>1276</sup>

J. Guyot, *Das apostolische Amt*, Mainz 1961.

K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957.

G. Kittel, *ThWNT*: Artikel ἀπόστολος, διάκονος, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος.

Dem Skript entnehmen wir, dass dieser Paragraph in der Vorlesung nicht behandelt, sondern in § 11, I., 1. zusammengefasst wurde.<sup>1277</sup>

### § 11 Die doppelte Infragestellung der römisch katholischen Amtsgestalt durch die östliche und reformatorische Christenheit<sup>1278</sup>

Als Literaturangaben finden wir:<sup>1279</sup>

P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris 1959, 13–135 (die ekklesiologische Problematik speziell im Blick auf die kath. Literatur).

N. Afanasieff u. a., *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960.

H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Bd. 1, Witten 1962.

H. Dombois, *Der Kampf um das Kirchenrecht*, in: H. Assmussen / W. Stählin (Hg.), *Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche*, Stuttgart 1957, 285–307.

#### I. Die Infragestellung von seiten der östlichen Christenheit

##### 1. Der Ausgangspunkt: Die Amtsgestalt der alten Kirche<sup>1280</sup>

Die Zusammenfassung von § 10 erfolgt als „[b]iblische Analyse hinsichtlich der Entstehung und des Aufbaues [sic!] der Ämter“<sup>1281</sup>. 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,

<sup>1274</sup> Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 102 f.

<sup>1275</sup> Ebd. 207.

<sup>1276</sup> Vgl. ebd.

<sup>1277</sup> Vgl. ebd.

<sup>1278</sup> Ebd.

<sup>1279</sup> Vgl. ebd. 208.

<sup>1280</sup> Ebd.

<sup>1281</sup> Ebd.

„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 ἱερέως, 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 διακονοί. [...] Auch hier knüpft man nicht an die heidnische Tempelstruktur an, an religiöse Muster, sondern an das Vereinsrecht, an profane Muster.“<sup>1282</sup>

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.“<sup>1283</sup>

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 dann wieder Details, die auch für die Liturgie-theologie 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 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, die von einem Bischof zum anderen hin verläuft.“<sup>1284</sup>

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 Episkopus, der die Gemeinde trägt und leitet. Das Katholische be-

1282 Ebd. 208 f.

1283 Ebd. 209.

1284 Ebd. 214.



steht darin, daß alle Episkopoi miteinander im gleichen Wort und Leib des Herrn miteinander kommunizieren und so je ihre Kirche hineinvereinigten in die Einheit der einen Kirche Jesu Christi. Der Bischof ist Bischof 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 das Netz von Kommunikationen, 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.“<sup>1285</sup>

Der Text verweist dann allgemein auf die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere auf die Begriffe der *communio* und der Kollegialität.<sup>1286</sup>

## 2) Einwand gegen die römisch-katholische Entfaltung kirchlicher Amtsgestalt<sup>1287</sup>

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“<sup>1288</sup>.

Konkret formuliert er den Einwand von Paul Evdokimov<sup>1289</sup> 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 gefeiert werde“<sup>1290</sup>. 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

1285 Ebd.

1286 Vgl. ebd.

1287 Ebd. 215.

1288 Ebd. 216.

1289 Paul Evdokimov (1901–1970), russisch-orthodoxer Theologe und Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil.

1290 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 216.

kann. Soviel Richtiges in diesen Ausführungen steckt, hier wird ein Ungenügen im Verständnis der eucharistischen Ekklesiologie sichtbar, insofern die innere Notwendigkeit der Horizontalen bei dieser Überbetonung des Ganz-Seins jeder Gemeinde nicht mehr voll ausgezeichnet werden kann.“<sup>1291</sup>

## II. Die Infragestellung von seiten der reformatorischen Christenheit<sup>1292</sup>

Das Skript vermerkt, dass dieser Punkt aus Zeitgründen nicht gelesen wurde. Stattdessen gab es nur Andeutungen.<sup>1293</sup> Unter diesen wird vermerkt, dass „Amt und Kult (Opferpriestertum)“<sup>1294</sup> behandelt werden müssten.

### § 16 Die Kollegialitätsidee auf dem Vat. II.<sup>1295</sup>

Als Literatur wird angegeben:<sup>1296</sup>

J. Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Köln 1965.

B. Dupuy, La théologie de l'épiscopat, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 49 (1965) 288–342.

Y. Congar, Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1963.

## I. Die Aussage des Konzils über die Kollegialität der Bischöfe

### 1) Das Wort Kollegium<sup>1297</sup>

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.<sup>1298</sup>

### 2) Erste Ausführungen über das Prinzip der apostolischen Nachfolge (vgl. Nr. 20):<sup>1299</sup>

Dieser kurze Abschnitt betrifft nicht unser Thema.

### 3) Sakrament und Recht<sup>1300</sup>

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.

<sup>1291</sup> Ebd. 217.

<sup>1292</sup> Ebd. 220.

<sup>1293</sup> Vgl. ebd.

<sup>1294</sup> Ebd.

<sup>1295</sup> Ebd. 47, 249.

<sup>1296</sup> Vgl. ebd.

<sup>1297</sup> Ebd.

<sup>1298</sup> Vgl. ebd. 47, 251.

<sup>1299</sup> Ebd. 47, 252.

<sup>1300</sup> Ebd. 47, 253.

Melanchthon, „gerade mit Nachdruck auf der Einheit des geistlichen Amtes und darauf, dass dessen verschiedene Ausstufungen doch nur kirchliche Ausstufungen sind“<sup>1301</sup>, beharrt, eine Lehre, die

„in der kath. Theologie zwar seit langem nicht mehr die beherrschende, wohl aber eine durchaus diskutierte Möglichkeit [war]“<sup>1302</sup>,

die auch aufgrund „de[s] theologischen Anspruch[s]“ des Konzils selbst „im Prinzip weiterhin diskutabel bleibt“.<sup>1303</sup>

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<sup>1304</sup>, 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 zugrunde liegendes angegangen wird, nämlich das Verhältnis von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*. Die Trennung beider Bereiche habe das Recht letztlich vom Sakrament abgesondert und verselbständigt.<sup>1305</sup>

Das Skript betont, die Aussagen von LG 21 und LG 22 müssten als Einheit betrachtet werden<sup>1306</sup>, und sieht hierin eine „erneut[e] Verklammerung von Weihe und Rechtsstruktur der Kirche“<sup>1307</sup>. Die Kollegialität der Bischöfe wurzele gleichzeitig im Sakrament und im „faktische[n] Kommunizieren mit dem Haupt und den Gliedern dieses Kollegiums“<sup>1308</sup>, also „d[er] Kommuniongemeinschaft“, die

1301 Ebd.

1302 Ebd.

1303 Ebd.

1304 Vgl. ebd. 47, 253 f.

1305 „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 Gemeinschaften gebunden ist, sondern von diesen losgelöst, rein und unabhängig gehandhabt wird, und damit nicht mehr an die bischöfliche Vielheit gebunden ist.“ Ebd. 47, 255.

1306 Vgl. ebd. 47, 254.

1307 Ebd. 47, 255.

1308 Ebd. 47, 256.

„die dem Sakrament wesensgemäße Entfaltung“<sup>1309</sup> 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“<sup>1310</sup>.

Durch diese Konzilsaussagen, näherhin „[d]urch diese Verklammerung von Sakrament und Kommunizieren miteinander“<sup>1311</sup> würden sowohl Recht als auch Sakrament wieder von der Theologie der Kirchenväter her verstanden<sup>1312</sup> und letztlich die mittelalterliche Trennung von *corpus verum* und *corpus mysticum* überwunden.<sup>1313</sup> Das Skript betont,

„daß die Eucharistie beides umschließt: Das *corpus verum* wird gegeben, damit das *corpus mysticum* wachse. Das *corpus mysticum* wächst nur, wenn es vom *corpus verum* her lebt.“<sup>1314</sup>

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 Eucharistie 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 empfangen, 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 Miteinanderkommunizieren 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 der miteinander kommunizierenden Gesamtkirche unlöslich durchdringt.“<sup>1315</sup>

Den tiefsten Kern der hier zugrunde liegenden 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,

1309 Ebd.

1310 Ebd. 47, 257.

1311 Ebd.

1312 Vgl. ebd.

1313 Vgl. ebd.

1314 Ebd. 47, 258.

1315 Ebd.

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, daß ich eine Andacht verrichte, sondern ist Selbstordnung der Kirche und die Ordnung der Kirche ist nichts anderes als Konkretwerden des Sakramentes.“<sup>1316</sup>

Der Text insistiert auf den genannten Punkten, indem er die Gedanken über die Überwindung der Trennung von Sakrament und Recht nochmals zusammenfasst<sup>1317</sup>, 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 bedeutsamer 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 und mehr als bloß rechtliche Konkretisierung erfährt.“<sup>1318</sup>

Der Text widmet sich dann der Rückgewinnung altkirchlicher Sicht „der Kirche aus den Kirchen“<sup>1319</sup> durch die soeben beschriebene *Communio*-Theologie des II. Vatikanums 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 Paranasé“<sup>1320</sup> sieht.

Nun wendet die Mitschrift der Vorlesung diese ekklesiologischen 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“<sup>1321</sup>.

1316 Ebd.

1317 Vgl. ebd. 47, 258 f.

1318 Ebd. 47, 259.

1319 Ebd.

1320 Ebd. 47, 260.

1321 Ebd. 47, 262.

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“. <sup>1322</sup>

Die neugewonnene einheitliche Sichtweise von Eucharistie, „nicht nur“ als „Verwandlungsdienst am Brot“, sondern auch als „Aufbauen der Kirche“ <sup>1323</sup> ermögliche „wieder ein offeneres und biblisch ursprünglicheres Verständnis des Amtes“ <sup>1324</sup>.

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 Vorbetens in ihr, durch den Dienst des Wortes und der Verwandlung.“ <sup>1325</sup>

Letztgenannte vollziehe sich „dadurch, daß wir die Großtaten Gottes im Abendmahl verkünden“ <sup>1326</sup>. Und dies ist der große Rahmen, in den der Text gemäß dem II. Vatikanum 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.“ <sup>1327</sup>

Der Text verweist als Referenz in den Konzilstexten auf die Verknüpfung, die LG 20 von Amt und Missionsauftrag. <sup>1328</sup>

4) Das Bischofskollegium als Nachfolger des Apostelkollegiums <sup>1329</sup>  
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 Neu-

---

1322 Ebd.

1323 Ebd.

1324 Ebd.

1325 Ebd.

1326 Ebd.

1327 Ebd.

1328 Ebd.

1329 Ebd.

zeit „eines der wichtigsten Bücher der neuen Dogmengeschichte“<sup>1330</sup> vorgelegt.<sup>1331</sup> Er habe darin

„gezeigt, daß dieses in der Gegenwart etwas verlorene Wissen um die gesamtkirchliche Bedeutung des Bischofsamtes und die Einheit von *ordo* und *iusdictio* 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.“<sup>1332</sup>

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. Vatikanums 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“.<sup>1333</sup>

Ein weiterer Punkt wirft Licht auf die dem Skript zugrunde liegende Konzilshermeneutik, und zwar bei der Interpretation von LG 22 und LG 23. Der zweite Teil von LG 22 entspreche gegenüber dem an den anderen Stellen vorherrschenden „patristischen Typ“ von Kollegium „mehr dem gesamtkirchlichen, neuzeitlichen Typ“.<sup>1334</sup> 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 allen

1330 Ebd. 47, 263.

1331 Das Skript macht 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.

1332 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 47, 263.

1333 Ebd. 47, 264.

1334 Ebd. 47, 265.

Dingen auch der Päpste und der Bischöfe, die diesen Text geschichtlich realisieren werden, sichtbar wird.“<sup>1335</sup>

### 5) Kollegiale und primatale Gewalt.<sup>1336</sup>

Dieser Abschnitt ist für den Kontext unserer Untersuchung nicht von Bedeutung.

## II. Die nota praevia explicativa.

### 1. Die Tatsachen

### 2. Der Inhalt<sup>1337</sup>

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* kenntlichgemacht sei. Unserem Skript gemäß sei dies selbst bei der Behandlung der Sakramentalität der Bischofsweihe nicht erfolgt. Denn hier

„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“<sup>1338</sup>.

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 ist Ausdruck des höchsten Lehramtes, was auf jeden Fall ein gewisses Maß an Verbindlichkeit miteinschließt.

<sup>1335</sup> Ebd.

<sup>1336</sup> Ebd. 47, 266.

<sup>1337</sup> Ebd. 47, 267.

<sup>1338</sup> Ebd. 269.



b) Die Richtschnur der Auslegung ist in der behandelten Materie und in der literarischen Gattung gegeben; die Materie des Konstitutions-textes 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 Väterziten 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 des Pastoralen zuwider, das nichts von der dogmatischen Wahrheit Losgelöstes ist, sondern in dem es um die Wiederentdeckung des Heilscharakters 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 immerwährenden Quellen aller Theologie zurückzuleiten: zu den reichen Schätzen, die aus der Schrift und den Vätern in jeder Generation hervorzuheben sind.“<sup>1339</sup>

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.<sup>1340</sup>

Interessant ist auch, dass die Vorlesungsmitschrift in ihrer Schlussbemerkung zur gesamten Lehrveranstaltung von „unserer Zeit der geistigen Verwirrung“<sup>1341</sup> spricht und zu einem sehr differenzierten

1339 Ebd.

1340 Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zu den Bekanntmachungen, 1966, 701 f.

1341 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 269.

Denken anleiten will. Dies mag nochmals ein Licht werfen auf die theologische Methodologie des Professors selbst:

„Der Kern einer solchen Unterscheidung der Geister besteht gerade im Wissen um die geschichtliche Bindung an den Glauben, [der seine] Mitte hat in der Fleischwerdung des Wortes Gottes, das selbst Geschichte werden wollte.“<sup>1342</sup>

*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.<sup>1343</sup>

Ebenso werden aber das Motiv des Gottesknechtes und des Lammes<sup>1344</sup> 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“<sup>1345</sup> der Kirche selbst. Das bedeutet, die Kirche „[ist] die konkrete Gestalt der Aneignung dieses Lebens- und Todesgeheimnisses Jesu Christi“<sup>1346</sup>.

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“<sup>1347</sup>.

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.<sup>1348</sup> Im Skript zur Münsteraner

1342 Ebd.

1343 Vgl. ebd. 65.

1344 Vgl. ebd. 48.

1345 Ebd. 49.

1346 Ebd.

1347 Ebd. 60.

1348 „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

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“<sup>1349</sup>. Die fast zeitgleichen Vorträge vor der KHG wird „die Kirche als Gottesknecht“<sup>1350</sup> 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“<sup>1351</sup>. 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.<sup>1352</sup>

Die Kirche ist also als Vollzugsform des Neuen Bundes ihren Ursprung am nächsten und am eigentlichsten sie selbst, wenn sie Gottesdienst feiert.<sup>1353</sup> 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.<sup>1354</sup>

*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.<sup>1355</sup> 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, wenn diese sich zur Eucharistie versammelt.<sup>1356</sup>

---

Tod hat [...] seinen Träger an den Gliedern gefunden: ‚allzeit tragen wir den Tod des Herrn an unserem Leibe‘.“ Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 27 f.

1349 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 140.

1350 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 4. Vortrag, 2.

1351 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 49.

1352 Vgl. u. a. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 125.

1353 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 57.

1354 Vgl. ebd. 60.

1355 Vgl. ebd. 58.

1356 Vgl. ebd. 60.

Dabei ist die Kirche am eigentlichsten Ekklesia<sup>1357</sup> und die Eucharistie ist schlechthin das Sakrament der kirchlichen Einheit.<sup>1358</sup>

„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.<sup>1359</sup> Insofern ist das Kultgebäude der Gemeinde untergeordnet und deren sichtbare Repräsentanz.<sup>1360</sup>

Den paulinischen Schriftbefund, den wir in Bezug auf unseren Kontext betrachtet haben, präsentiert das Skript prinzipiell in Kontinuität zu obigen Gedanken. Durch das „Doppelereignis des Glaubens und der Liebe“<sup>1361</sup> erhält man Anteil an Christus. Dieses Ereignisses „sakramentale Konkretisierung“ sind „Taufe und Eucharistie“.<sup>1362</sup>

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.“<sup>1363</sup>

Betont wird der starke Gemeinschaftscharakter dieser neuen Existenz in Christus. Stark unterstrichen wird dabei der Begriff der „communicatio untereinander“<sup>1364</sup> 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 Wandlungsworte gewonnene Schriftbefund integriert. So bedeutet der Empfang der Kommunion „nichts anderes als das Hineintreten in das Für-Sein Jesu Christi“<sup>1365</sup>.

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 Eu-

1357 Vgl. ebd.

1358 Vgl. ebd. 61.

1359 Vgl. ebd. 70 f.

1360 Vgl. ebd. 71.

1361 Ebd. 83.

1362 Ebd. 84.

1363 Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954, 286.

1364 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 85.

1365 Ebd.

charistie) 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“<sup>1366</sup>, und so gilt, dass „der ntl. Volk-Gottes-Begriff wesentlich den alttestamentlichen überschreitet“<sup>1367</sup>. 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 Neuanatz dieses Skriptes – nicht über die Inkarnationstheologie erfolgt (*assumptio hominis*), sondern über die Begriffe *communio* und κοινωνία.<sup>1368</sup>

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 „Menschenndienst“ 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“<sup>1369</sup>. Damit hat der Text das Wesentliche von dem ausgesagt, was die Vorgängerskripten immer über die „geschichtlichen Verwirklichung des Leibes Christi“ im „sakramental-ethischen Weg“<sup>1370</sup> ausgeführt hatten. Die Agape ist ja selbst schon wesentlich in das Gottesdienstverständnis selbst integriert. Dies ist ein sehr konstanter Gedanke in den bislang behandelten Skripten zur Ekklesiologie, die das allerdings ausführlicher entwickelten.<sup>1371</sup> 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“<sup>1372</sup>.

1366 Ebd.

1367 Ebd. 87.

1368 Vgl. ebd. 88.

1369 Ebd. 89.

1370 Vgl. z. B. Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 62.

1371 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 36.

1372 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 90.

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<sup>1373</sup> – zielt auf den Bischof, dem seinerseits zwei Kollegien (Presbyter und Diakone) zur Seite stehen.<sup>1374</sup> 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<sup>1375</sup> – verläuft von Bischof zu Bischof.<sup>1376</sup>

Bei allem geht es um die Einheit, wobei die Bischöfe „je ihre Kirche hineinvereinen in die Einheit der einen Kirche Jesu Christi“<sup>1377</sup> und die Kirche sich „als *communio* des Brotes und des Wortes“<sup>1378</sup>, als ein „Netz von Kommunionen“<sup>1379</sup> aufbaut.

In diesem Kontext steht auch die Kritik daran, dass die Ortskirche bislang zu sehr in ihrem Teilkirchesein betrachtet wurde, was die Gefahr in sich schliesse, diese Struktur analog zu einem staatlichen Verwaltungsrahmen zu fassen, ohne das wirkliche Kirche-Sein der Ortskirche zu berücksichtigen und vollends zu würdigen.<sup>1380</sup>

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<sup>1381</sup> und betont die Auferbauung des *corpus mysticum* durch das *corpus verum*.<sup>1382</sup> Dass dies der eigentliche Kern der scholastischen Eucharistielehre ist, das also, was nach scholastischer Terminologie *res et sacramentum* dieses Sakramentes besagen will<sup>1383</sup>, erwähnt die Vorlesungsmitschrift nicht. Auch hierin kön-

1373 Vgl. ebd. 214.

1374 Vgl. ebd. 213.

1375 Vgl. ebd. 214.

1376 Vgl. ebd. 212 f.

1377 Ebd. 214.

1378 Ebd.

1379 Ebd.

1380 Vgl. ebd. 264.

1381 Vgl. ebd. 258.

1382 Vgl. ebd. 257 f.

1383 „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

nen 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. Eucharistiefeyer ist Verwandlung in einem umfassenden Sinn: „Verwandlungsdienst am Brot“ und „Verwandlung [...] dadurch, daß wir die Großtaten Gottes im Abendmahl verkünden“.<sup>1384</sup>

*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.

Das bischöfliche Amt sei „[i]n der Tat [...] dem *corpus mysticum* zugeordnet“<sup>1385</sup>, und genau „weil es dies ist“<sup>1386</sup> und vorausgesetzt die gerade aufgewiesene Herleitung des mystischen Leibes von der Eucharistie, „hat es auch in spezifischer Weise mit der Eucharistie und dem eigentlichen Wesen des Weihesakramentes zu tun“<sup>1387</sup>. 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.“<sup>1388</sup>

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

---

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 Wortumwillen der Eucharistie.“ Walter Kasper, Vortrag Kongress Guadalajara.

1384 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 262.

1385 Ebd. 258.

1386 Ebd.

1387 Ebd.

1388 Ebd. 259.



eucharistischer Dienst“, aber „nicht in kultischer Opferperspektive“<sup>1389</sup>, sondern im großen Rahmen der Verkündigung und des Missionsauftrags.<sup>1390</sup>

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)“<sup>1391</sup> müssten hier besprochen werden. Andererseits ist bei den ökumenischen Perspektiven von „Opferpriestertum“<sup>1392</sup> 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<sup>1393</sup>, 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 antikultischen 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“<sup>1394</sup>, hergeleitet. Mit Blick auf das geistliche Amt des Christentums wird prinzipiell festgehalten, es würde mit jenem des AT brechen.<sup>1395</sup> Die christlichen Amtsbegriffe werden dabei allein von der Synagoge<sup>1396</sup> und aus dem profanen Vereinswesen der Antike<sup>1397</sup> 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.

1389 Ebd. 262.

1390 Ebd.

1391 Ebd. 220.

1392 Ebd. 262.

1393 „Episcopi igitur communitatis ministerium cum adiutoribus presbyteris et diaconis susceperunt, loco Dei praesidentes gregi, cuius sunt pastores, ut doctrinae magistri, sacri cultus sacerdotes, gubernationis ministri.“ Kursivstellung durch den Verfasser der Arbeit.

1394 Ebd. 208.

1395 Vgl. ebd.

1396 Vgl. ebd.

1397 Vgl. ebd. 209.



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]“<sup>1398</sup>. Implizit lässt sich daraus die Grundhaltung erkennen, das II. Vatikanum 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“<sup>1399</sup> 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.<sup>1400</sup> Daraus muss man folgern, dass die Interpreten dieser Texte die in ihnen 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.<sup>1401</sup> *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“<sup>1402</sup>. Es ist allerdings nicht „in den Einzelheiten seiner Formulierungen und Gedanken oder in den Schrift- und Väterzitaten irreformabel“<sup>1403</sup>. Auch eine durch das Konzil so nachdrücklich und begründet vorgelegte Lehre wie jene der Sakramentalität der Bischofsweihe ist nicht letztverbindlich.<sup>1404</sup>

In Bezug auf Ratzingers Theologie zeigt sich in dieser Vorlesungsmitschrift auch eine starke Präsenz des Geschichtlichen. Mit dem Blick

1398 Ebd. 263.

1399 Ebd. 265.

1400 Vgl. ebd.

1401 Vgl. ebd. 269.

1402 Ebd.

1403 Ebd.

1404 Vgl. ebd. 253.

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“<sup>1405</sup>.

### 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.<sup>1406</sup> Pfnür bemerkt, dass die Vorlesung, auf die sich unser Skript bezieht, „für Hörer aller Fakultäten“<sup>1407</sup> stattfand.

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“<sup>1408</sup> 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.“<sup>1409</sup>

1405 Ebd. 269.

1406 AIPB, Vorlesungsmanuskripte von Hans-Walter Vavrovsky, Nr. 82: J. Ratzinger, Rückblick auf das Konzil, WS 1965/66, 92 und II Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Rückblick auf das Konzil, Münster, 1965/66].

1407 Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 403.

1408 Vorlesungsmitschrift Rückblick auf das Konzil, Münster, 1965/66, 10.

1409 Ebd. 11.

Der Text bemerkt, dass ein Verlauf des II. Vatikanums in dieser Richtung zwar einerseits „zweifelloso weniger Krisen ausgelöst [hätte]“, andererseits dadurch „aber die schweigende Verengung des Atemraumes der katholischen Kirche [...] vorangeschritten [wäre]“. <sup>1410</sup>

Die Schilderung der Erwartungshaltungen „der ‚progressiven‘ Gruppe“ <sup>1411</sup>, aus denen eine 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“ <sup>1412</sup> erfolgen sollte. Der Text widmet sich den „Erwartungen der nichtkatholischen Welt“, die sich „skeptisch“ <sup>1413</sup> gab.

Der Text entwirft nun ein breites Panorama der „Aufgabenstellungen des Konzils aus der Kirchengeschichte“ <sup>1414</sup>, wobei „vier Hauptkrisenpunkte – oder Wendepunkte“ <sup>1415</sup> 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 ein neues 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 verwaltes Recht erscheint, das allein [vom] 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 Opferrdienst und damit nicht mehr in der ganzen Fülle seiner Dimensio-

1410 Ebd.

1411 Ebd.

1412 Ebd. 12.

1413 Ebd. 13.

1414 Ebd. 14.

1415 Ebd.

nierung, 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, geistlichen 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.<sup>1416</sup>

Mit Verweis auf Yves Congar (1904–1995) betont der Text der Vorlesungsmitschrift beim II. Vatikanum „den Wiedereintritt des Ostens in das katholische Denken“<sup>1417</sup>.

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“<sup>1418</sup> der Reformation sieht, als „[m]an im Grunde in die Defensive gegangen“ sei, „auch das Nötigste gerettet und geändert“ habe, „aber dennoch die größte Anfrage, die an die Kirche gestellt war, nicht als solche aufgenommen“<sup>1419</sup> habe. Das II. Vatikanum 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“.<sup>1420</sup>

Als dritten Krisenpunkt benennt der Text kurz das I. Vatikanum, was liturgietheologisch von uns nur in Verbindung mit dem ersten Punkt von Interesse ist.

1416 Ebd. 15 f.

1417 Ebd. 16.

1418 Ebd.

1419 Ebd.

1420 Ebd. 16 f.

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“.<sup>1421</sup>

Keinen dieser Krisenherde habe das II. Vatikanum „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]“.<sup>1422</sup>

Als Bestandteile desselben macht der Text u. a. die „Hinwendung zur gesamtkirchlichen Tradition“<sup>1423</sup> und die „Abwendung des Anathems“<sup>1424</sup> aus, das übrigens in sich vom Text nicht nur negativ gesehen wird.

Er kommt des Weiteren auf die Protagonisten des II. Vatikanums 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 hatte, was er wie folgt kommentiert: „Es war also geplant, die ganze Gegenwarts-gestalt der Kirche, so wie sie nun einmal ist, zu kodifizieren und mit dem Stempel des Konzils auszustatten.“<sup>1425</sup>

Der Text schildert sodann, wie das II. Vatikanum demgegenüber, was als „Universalkatechismus“<sup>1426</sup> 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.<sup>1427</sup>

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

1421 Ebd. 17.

1422 Ebd. 18.

1423 Ebd.

1424 Ebd.

1425 Ebd. 67.

1426 Ebd.

1427 Ebd. 68.

rechten Gottesdienst, also um die Funktion der Anbetung, deretwegen die Kirche ja zuerst und zuletzt da ist, herauskristallisiert hat.“<sup>1428</sup>

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.“<sup>1429</sup>

Mit dieser groben Gliederung stand man am Anfang da. Gemäß dem Text

„ergab sich ein sinnvoller Weg derart, daß das Vorgehen 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“<sup>1430</sup>.

Die Diskussion über die Offenbarung zog sich über alle vier Sessio-  
nen hin, was der Text wie folgt kommentiert:

„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 ecclesiologicalhe Engführung durchbrochen wurde, indem auf diese Weise die Kirche gleichsam nach Oben hin geöffnet und selbst als Hörerin des Wortes enthüllt wurde.“<sup>1431</sup>

Als „Konstruktionspunkt des konziliaren Geschehens“<sup>1432</sup> macht der Text „das wirkliche Wollen des Ursprungs, die Suche nach dem Ursprünglichen, nach dem Auftrag des Herrn als dem Grundgesetz alles christlichen Wollens“<sup>1433</sup> aus. Als liturgisches Beispiel wird auf die Inthronisation des Evangeliiars verwiesen.<sup>1434</sup>

1428 Ebd. 69.

1429 Ebd. 70.

1430 Ebd. 70 f.

1431 Ebd. 71.

1432 Ebd.

1433 Ebd. 74.

1434 Vgl. ebd. 72.

### 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.“<sup>1435</sup>

Als „zweite Dominante“ der konziliaren Arbeit sieht der Text „[d]as Wollen, dem heutigen Menschen gerecht zu werden“, wobei er auf das „aggiornamento“<sup>1436</sup> verweist. Nun widmet er sich der Einzelbesprechung, die wir hier übergehen können.

#### *b) Würdigung des Textes*

Der Text fügt sich von seinem Gesamtduktus 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.<sup>1437</sup>

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“<sup>1438</sup>. Dadurch sei auch die Auffassung des Laien und das Liturgieverständnis insgesamt verkümmert. In Verbindung mit der Scholastik<sup>1439</sup> haben sich Antworten ergeben, die ihrerseits den

1435 Ebd. 73 f.

1436 Ebd. 74.

1437 Vgl. ebd. 17.

1438 Ebd. 15.

1439 Vgl. ebd.

Fragen der protestantischen Reformation nicht wirklich genügen konnten.<sup>1440</sup>

Dabei wird mit besonderem Verweis auf die *Missa privata*<sup>1441</sup> wieder ein Grundzug des Denkens Ratzingers in dieser Zeit deutlich, sich gegen die Privatisierung der Liturgie zu wenden.

## 2.4 Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV): Tübingen

### 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.<sup>1442</sup> Der Text trägt neben einem Exlibris 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.“<sup>1443</sup>

Im Freisinger Skript über die Eucharistielehre war mit Verweis auf die Kulttheologie als wichtig erachtet worden, den § 17 der Christologievorlesung zu berücksichtigen.<sup>1444</sup> Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst, wie wir bereits bemerkt hatten, im WS 1958/59 gelesen.<sup>1445</sup> 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“.<sup>1446</sup>

1440 Vgl. ebd. 16 f.

1441 Vgl. ebd. 16.

1442 AIPB, Christologie Tübingen WS 1966/67 (übersandt von Markus R. T. Cordemann, München, am 9. 9. 2010), Nr. 76 [künftig: Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67].

1443 Ebd. Deckblatt.

1444 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

1445 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 401 f. Der Titel der Vorlesung lautete demnach: „Dogmatik: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“ (ebd. 402). Laut Skript ist der korrekte Titel aber: „in Jesus Christus“, siehe Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, I.

1446 Ebd. Inhaltsverzeichnis und die Darstellung des betreffenden Abschnitts.



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 als solche gar nicht erscheint, sondern das „Heil des Menschen in Jesus Christus“ –, der Ansatz im Heilsglauben gesucht.<sup>1447</sup> Demgegenüber bietet das Tübinger Skript einen eindeutig christologischen Ansatz.<sup>1448</sup> 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“<sup>1449</sup> 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.<sup>1450</sup> Dies zeigt, welcher absolut anderen Schwerpunkt die Tübinger Vorlesung insgesamt setzt.

Somit bleibt unserer Untersuchung allein der exegetische Befund, von dem wir die kulttheologisch relevanten Teile vorstellen.<sup>1451</sup> 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“<sup>1452</sup> und weist auf den ihr zugrunde liegenden jeweiligen „philosoph. Horizont der Echtheitsurteile“<sup>1453</sup> hin. Schließlich bejaht der Text die Formgeschichte, „solange sie ihre Grenzen nicht überschreitet“<sup>1454</sup>. Sie habe aber „die beiden neuen Gattungen außer acht gelassen [...], die sich das Christliche selbst geschaffen hat: εὐαγγέλιον [...] μαρτυρία“<sup>1455</sup>.

1447 Vgl. ebd. die ersten Paragraphen des Inhaltsverzeichnisses.

1448 Auch dies zeigt bereits der Blick ins Inhaltsverzeichnis. Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, I.

1449 Ebd. IV.

1450 Ebd.

1451 Das Skript der Vorlesung ist durchgängig durch Abschnitte nummeriert, die mit Hunderterzahlen beginnen. Nach der Einleitung beginnt es also mit 100 § 1 ... usw. Ebd. I.

1452 Ebd. 31.

1453 Ebd.

1454 Ebd. 32.

1455 Ebd.

Zweites Kapitel: Die Gestalt Jesu nach dem NT<sup>1456</sup>

Als Literatur wird angegeben:<sup>1457</sup>

H. Conzelmann, Art. Jesus, in: RGG 3, 619–653.

A. Vögtle / R. Schnackenburg, Art. Jesus Christus, in: LThK<sup>2</sup> 5 (1960) 922–940.

F. M. Braun, Jesus Christus in Geschichte und Kritik, Luzern 1950.

R. Bultmann, Jesus, Tübingen <sup>2</sup>1961.

M. Dibelius, Jesus, Berlin <sup>2</sup>1949.

G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.

O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.

F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963.

Vgl. dazu:

Ph. Vielhauer, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen F. Hahns, in: EvTh 25 (1965) 24–72.

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 Heiligen 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“<sup>1458</sup> 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 die Aussagen des NT die ungeklärten Bilder sind, die in der Klarheit des Dogmas zu sich selber 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

1456 Ebd. 33.

1457 Vgl. ebd.

1458 Ebd.

sein. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit der Dogmatik: die Schrift hat Normcharakter, aber sie soll interpretiert werden.“<sup>1459</sup>

#### 500 § 5 Die Überbietung des AT<sup>1460</sup>

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<sup>1461</sup>

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.“<sup>1462</sup>

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 Märtyrer. 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).“<sup>1463</sup>

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

1459 Ebd.

1460 Ebd. II; vgl. auch 34.

1461 Ebd. 34.

1462 Ebd.

1463 Ebd.

aber sind Zeugen des Christus; sie sind als Martyrer auch Zeugen seiner Passion.“<sup>1464</sup>

### 512 Jesus und Johannes der Täufer<sup>1465</sup>

Nach einer Einordnung der Gestalt des Täufers stellt der Text den Ruf zur Buße als das entscheidende verbindende Element zwischen ihm und Jesus heraus.<sup>1466</sup> 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.“<sup>1467</sup>

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.“<sup>1468</sup>

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 Ein-

1464 Ebd.

1465 Ebd. 35.

1466 Vgl. ebd.

1467 Ebd. 35 f.

1468 Ebd. 36.

heit zwischen historischem Jesus und paulinischem Kerygma: Paulus verkündet, was der Kern der Lebensform Jesu gewesen ist: Rechtfertigung aus Gnade.“<sup>1469</sup>

Der Text arbeitet den „Gegensatz zwischen Jesus und dem Täufer“<sup>1470</sup> 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 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.“<sup>1471</sup>

Des Weiteren wird ausdrücklich gesagt, dass „Jesus Johannes als Vorläufer an[erkennt]“<sup>1472</sup>, woraus eine „wichtige christologische Aussage“<sup>1473</sup> abgeleitet wird:

„Der Reinigungsel, 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 ungeheure Verknüpfung der messianischen und der prophetischen Eschatologie vollzogen: Jesus ist Mensch und Gott zugleich.“<sup>1474</sup>

## 520 Jesus und die Thora<sup>1475</sup>

Dieser kurze Abschnitt stellt mit Blick auf Joh 5,46 heraus, dass „Jesus [...] der Herr des Moses und damit der Herr der Thora [ist]“<sup>1476</sup>.

## 521 Kultgesetz und Gnade<sup>1477</sup>

Mit Bezug auf die Bergpredigt betont der Text: „Jesus aber legt den Text der Schrift nicht einfach aus, sondern er stellt sich in eigener Vollmacht dem Text gegenüber.“<sup>1478</sup> Dies kommentiert er noch weiter mit Konsequenzen für die Zeremonialgesetze, wobei deren Verhältnis zum übrigen Recht in den Blick kommt:

1469 Ebd.

1470 Ebd. 37.

1471 Ebd.

1472 Ebd.

1473 Ebd.

1474 Ebd.

1475 Ebd. 38.

1476 Ebd.

1477 Ebd.

1478 Ebd.

„Dieses neue Stehen in Vollmacht gilt ebenso der sittlichen wie der kultischen Botschaft des AT; denn im mosaischen Recht werden sittliche und kultische 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.“<sup>1479</sup>

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“.<sup>1480</sup> 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.“<sup>1481</sup>

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.“<sup>1482</sup>

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:

1479 Ebd.

1480 Ebd.

1481 Ebd. 39.

1482 Ebd.

„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).“<sup>1483</sup>

### 522 Christus als die Mitte des neuen Ethos<sup>1484</sup>

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:

„Die Nachfolge ist der Ausweg aus der Unmöglichkeit der Thora als Heilsweg. Damit erhält das Ethos in Jesus [...] eine neue Mitte. Die Einigung mit dem Ich Jesu ist die neue, von Gott geforderte Lebensform.“<sup>1485</sup>

### 530 Jesus mehr als der Tempel<sup>1486</sup>

Zu diesem Abschnitt gibt der Text die folgenden Literaturangaben:<sup>1487</sup>

- Y. Congar, *Das Geheimnis des Tempels*, Paris 1958.
- O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950.
- R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen <sup>10</sup>1964.
- R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, Freiburg 1965.

Das Skript sieht „in der Stellung Jesu zum Tempel und damit zur Sakralgesetzgebung“ die „Zuspitzung“ seiner „Konfrontation mit der Thora“.<sup>1488</sup> Die Haltung Jesu scheint dabei zwei Aspekte zu umfassen, einerseits seine „loyal[e]“<sup>1489</sup> Teilnahme an der Liturgie des Tempels, andererseits die Infragestellung „seiner bisherigen Gestalt“<sup>1490</sup>.

1483 Ebd.

1484 Ebd.

1485 Ebd. 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 eindeutig abgegrenzt.

1486 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Tübingen, 1966/67, 41.

1487 Vgl. ebd.

1488 Ebd.

1489 Ebd.

1490 Ebd.

531 Bericht von der Tempelreinigung<sup>1491</sup>

Der Bericht nennt die relevanten Stellen und bespricht sie einzeln.

5311 Mk 11,15–17<sup>1492</sup>

Der Text unseres Skriptes verweist auf das „Deutewort Jesu“ zu seiner Tat, welches „sich aus Is 56,7 und Jer 7,11 zusammen[setzt]“.<sup>1493</sup> Mit Blick auf die Isaiasstelle „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.“<sup>1494</sup> Die zweite Stelle bezieht sich auf die zukünftige „Kultreform“ sowie auf „die Zerstörung des Tempels“.<sup>1495</sup> Beide Schriftstellen zu verknüpfen, bedeutet, „der Kultkritik eine neue Richtung“<sup>1496</sup> 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.“<sup>1497</sup>

5322 Joh 2,13–17<sup>1498</sup>

Hier bezieht sich der Evangelientext auf Zach 14,21.<sup>1499</sup> Der alttestamentliche Prophet

„gibt in Kap 14 eine Vision eines Zustandes, wenn es keine äußere Reinheit mehr gibt, keinen Unterschied zwischen heilig und profan“<sup>1500</sup>.

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.“<sup>1501</sup>

Der Text verweist eigens auf Joh 2,17 und das darin „i[m] pneumatischen Erinnern“ enthaltende Zitat von Ps 69<sup>1502</sup>, der „ein Schlüsseltext der ntl Auslegung des AT und damit ntl Theologie“<sup>1503</sup> sei.

1491 Ebd.

1492 Ebd.

1493 Ebd. 42.

1494 Ebd.

1495 Ebd.

1496 Ebd.

1497 Ebd.

1498 Ebd.

1499 Vgl. ebd.

1500 Ebd.

1501 Ebd.

1502 Vgl. ebd.

1503 Ebd.



Als gewissermaßen Quintessenz dieses Psalms formuliert das Skript: „In der Passion des Frommen vollzieht sich die Passion Jahwes in dieser Welt.“<sup>1504</sup> Dabei habe „[d]ie Urkirche“ 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“.<sup>1505</sup>

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.“<sup>1506</sup>

### 532 Jesus und der neue Tempel<sup>1507</sup>

Das Skript verweist „zum Verständnis der Auseinandersetzung Jesus – Tempel“ nun auf mehrere Schriftstellen, „die sehr verschiedenen Überlieferungssträngen angehören“.<sup>1508</sup>

Zunächst interpretiert er Joh 2,18 ff. und dessen Zitation „als Aussage der Falschzeugen beim Prozeß Jesu“<sup>1509</sup>. Als Ergebnis des direkten Vergleiches jener Synoptiker, die diesen Text im Prozess überliefern, mit dem Johannesevangelium 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.“<sup>1510</sup>

Des Weiteren führt er dieses Tempelwort in Munde derer an, die Jesus am Kreuz verhöhnern (vgl. Mt 27,40 und Mk 15,29). Dazu bemerkt er zwei Punkte:

1504 Ebd.

1505 Ebd. 43.

1506 Ebd.

1507 Ebd.

1508 Ebd.

1509 Ebd.

1510 Ebd.

## 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.“<sup>1511</sup>

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“<sup>1512</sup>.

In Bezug auf Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45<sup>1513</sup> mit dem Bericht über „das Zerreißen des Tempelvorhangs“<sup>1514</sup> 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 dem Tod Jesu ist die große Idee der Geschichte Israels, der Wiederaufbau des Tempels, vorbei.“<sup>1515</sup>

Das Skript bemerkt mit Blick auf „[d]as Herrenlogion vom Tempelabbruch“<sup>1516</sup> 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<sup>1517</sup> in Verbindung mit der kollektiven Hoffnung“ bzw. „weiß die rabbinische Theologie von einer Auferstehung am Weltende nach 3 Tagen“.<sup>1518</sup> Zudem ist „schon in den Qumrantexten“ bekannt „[d]ie Gleichsetzung von Tempel und Gemeinde“.<sup>1519</sup>

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).

1511 Ebd.

1512 Ebd.

1513 Ebd. 44.

1514 Ebd. 43.

1515 Ebd. 44.

1516 Ebd.

1517 Das Skript verwendet hier im Jahr 1966/67 die damals nicht auf katholischer, sondern nur auf protestantischer Seite übliche Abkürzung, die später von den Loccummer Richtlinien übernommen wurde.

1518 Ebd.

1519 Ebd.

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.

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).<sup>1520</sup>

Im Folgenden verweist das Skript auf einige Stellen des Johannesevangeliums, wodurch es unterstreicht, dass sich dort „diese Tempelthematik durch das ganze Evangelium“<sup>1521</sup> 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 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 Heilsuniversalismus und der Kultreform. Damit hatte es eine Beziehung auf die Gemeinde hin, die Mk ausfaltet: Gemeinde erscheint bei ihm als ναός ἀχειροποίητος (14,58).

<sup>1520</sup> Ebd. 44 f.

<sup>1521</sup> Ebd. 45.

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, deren letzter Gehalt es ist, daß an die Stelle des Sachopfers das Opfer einer lebendigen Person tritt. Der Tempel der Endzeit ist der eschatologische ἄνθρῳπιος. Wir alle sollen in ihm Tempel Gottes werden (vgl. dazu Y. Congar, *Le mystère du temple*).<sup>1522</sup>

### 533 Der Kampf um den Sabbat (Mk 2,23–28parr)<sup>1523</sup>

Mit Blick auf den Markustext macht das Skript auf das Problem der „Schlußsätze (VV 27 f.)“ mit anscheinend „völlig verschiedenen Aussagen“<sup>1524</sup> aufmerksam, worin es gegen andere Meinungen „[m]it großer Wahrscheinlichkeit [...] ein aramäisches Rätselwort“<sup>1525</sup> vermutet. Dabei könnte im Urtext „,bar enasch‘ [...] sowohl die auf Jesus bezogene Bedeutung Menschensohn haben als auch die allgemeine Bedeutung Mensch“<sup>1526</sup>. 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 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 (1 Sam 15,22; Os 6,6), die sagt: das Erbarmen am Mitmenschen ist das Herzstück des Kultes.

1522 Ebd.

1523 Ebd.

1524 Ebd. 46.

1525 Ebd.

1526 Ebd.

Die oben angeführten Texte treffen das Zentrum des Christentums, deswegen haben sie im NT ein vielfältiges Echo gefunden, besonders in Hebr 10,5 ff. 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.<sup>1527</sup>

#### 540 Das neue Israel<sup>1528</sup>

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“.<sup>1529</sup>

Dabei sieht das Skript die folgenden beiden

„Ansätze zu einer christologischen Behandlung des Problems Kirche:

1. In der Berufung der zwölf Apostel zeigt sich der Umriß einer Neuordnung des Volk-Gottes-Gedankens.
2. In der Einsetzung des Abendmahles zeigt sich eine Neuordnung des Bundesgedankens.<sup>1530</sup>

#### Drittes Kapitel: Altes und Neues Testament

##### Vorbemerkung: Die concordantia testamentorum<sup>1531</sup>

An dieser Stelle wirft das Skript einen Blick in die Theologiesgeschichte 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 [der] concordantia testamentorum die eigentliche Achse der Theologie. Sie ist das Thema, in dem sich das Ganze christlicher Theologie entfaltet.“<sup>1532</sup>

1527 Ebd. 46 f. Das Skript verweist noch auf Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965, 114–1147 [sic!].

1528 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Tübingen, 1966/67, 47.

1529 Ebd.

1530 Ebd. Das Skript verweist auf J. Ratzinger / R. Schnackenburg, *Art. Kirche*, in: *LThK* 6 (1961) 167–183.

1531 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Tübingen, 1966/67, 62.

1532 Ebd.

Bereits die christologische Untersuchung des Neuen Testaments habe gezeigt, dass „die ganze Christologie sich aus einer relecture des AT unter dem Licht“<sup>1533</sup> 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.<sup>1534</sup> Dadurch sei das Alte Testament „in den Vorraum ntl. Theologie verwiesen“<sup>1535</sup> worden. Beide Reduktionsformen des Beweises seien „zusammengebrochen“<sup>1536</sup> und in weiterer Folge das Alte Testament für die Theologie bedeutungslos geworden.<sup>1537</sup> Damit habe sich letztere „ihrer Wurzeln beraubt“<sup>1538</sup>. Das Alte Testament reflektiere in seiner Hoffnung aber zugleich jene „des Menschen überhaupt“<sup>1539</sup>.

### 800 Verheißung und Erfüllung<sup>1540</sup>

Als Literaturangaben zu diesem Abschnitt finden sich im Skript:<sup>1541</sup>

H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.

P. Grelot, *Sens chretien de l'Ancien Testament*, Tournai 1952.

C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, Paris 1962.

J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments*, Freiburg 1952.

R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Tübingen 1952, 162–186.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München 1965, 329–424.

E. Przywara, *Alter und neuer Bund*, München 1956.

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“<sup>1542</sup>

„Zweite These: Es besteht eine innere Entsprechung zwischen AT und NT“<sup>1543</sup>

1533 Ebd.

1534 Vgl. ebd.

1535 Ebd.

1536 Ebd.

1537 Vgl. ebd.

1538 Ebd.

1539 Ebd.

1540 Ebd.

1541 Vgl. ebd.

1542 Ebd. 63.

1543 Ebd. 66.

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“<sup>1544</sup> führe, andererseits die Überwindung eines zu einfachen Schemas von „Detailweissagerei“<sup>1545</sup>, wodurch das Alte Testament als „ein Evangelium in sich“<sup>1546</sup> verstanden würde und man es aufteilte zwischen für das Neue Testament relevanten Stellen und den anderen.<sup>1547</sup> 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.“<sup>1548</sup>

Insofern erscheint das Neue Testament in einem neuen Licht. Jesus richtete sich nicht nur gegen den Buchstabendienst<sup>1549</sup>,

„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 hervorstach, 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.“<sup>1550</sup>

Dies wird nun anhand der Untersuchung der Gestalt des Täufers und der Versuchungsgeschichte Jesu konkret angewandt und näher dargelegt.<sup>1551</sup>

In Bezug auf die oben festgehaltene zweite These macht das Skript zunächst einmal einen „negative[n] Aspekt“<sup>1552</sup> 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

1544 Ebd. 63.

1545 Ebd. 64.

1546 Ebd. 63.

1547 Vgl. ebd. 64.

1548 Ebd.

1549 Vgl. ebd.

1550 Ebd.

1551 Vgl. ebd. 64–66.

1552 Ebd. 66.

immer mehr heraus, daß Jahwe nicht den Kult des Volkes, sondern das Ethos des einzelnen 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. 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 der Gescheiterten, Verstoßenen und Mißhandelten stand.“<sup>1553</sup>

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 historisches Ereignis vorausgesagt, aber sie haben die Untergänge Israels als Weg mit Jahwe gelehrt. So erhält durch immer neuen Zusammenbruch die Geschichte Israels ein Gefälle, das folgerichtig in das Geschehen Jesu einmündet. Das Kreuz Christi steht im Fluchtpunkt des AT.“<sup>1554</sup>

Der sich anschließende „positive Aspekt“<sup>1555</sup> beinhaltet keine direkte für die Kulttheologie relevante Exegese. Hier wird „eine grundlegende Strukturentsprechung zwischen AT und NT“<sup>1556</sup> ausgemacht, die „in der Form einer dynamischen Vorwärtsbewegung des AT“<sup>1557</sup> gesehen werden muss, „das im Prozeß der immer neuen Selbstüberschreitung und in immer wieder neuer Aufnahme seiner eigenen Geschichte lebt“<sup>1558</sup>.

1553 Ebd. 66 f.

1554 Ebd. 67.

1555 Ebd.

1556 Ebd.

1557 Ebd. 68.

1558 Ebd.



840 Jesus und das Volk der Juden<sup>1559</sup>

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“<sup>1560</sup>. Dies wird in Ablehnung einer „Rachetheologie“<sup>1561</sup> betont.

Über das Mahl spricht das Skript im Zusammenhang mit den Auferstehungsberichten. Hier ist es „der eigentliche Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen“<sup>1562</sup>. Dabei wird unter Verweis auf Maertens auf den „Zusammenhang zwischen der Theologie der Erscheinungen, der österlichen Theologie und der gottesdienstlichen Gemeinschaft“<sup>1563</sup> 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.“<sup>1564</sup>

„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 Auferstandenen geschieht im Ereignis. Dieser Gedanke ist in der christlichen Liturgie verwirklicht. 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.“<sup>1565</sup>

---

1559 Ebd. 70.

1560 Ebd. 72.

1561 Ebd.

1562 Ebd. 85.

1563 Ebd.

1564 Ebd.

1565 Ebd.

### 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.

Die Betonung des Vorrangs der Heiligen 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 Heilige Schrift von der Quelle der Offenbarung selbst an „ungeklärten Bilder[n]“<sup>1566</sup> 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 Hebr 10,5 ff. – als „Leitmotiv der Christologie“<sup>1567</sup>.

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“<sup>1568</sup>. Dabei erhält das Ethos durch den Herrn im Auftrag, ihm nachzufolgen, eine neue Mitte, die er selber ist: „Nicht mehr das gemeinsame Gesetz

1566 Ebd. 33.

1567 Ebd. 46.

1568 Ebd. 39.

verbindet die Jünger, sondern das Ich Jesu.“<sup>1569</sup> Daraus ergibt sich eine grundsätzlich der prinzipiellen theologischen Sicht Ratzingers nahe personale Fassung von Ethos – in dem in der „Intersubjektivität mit der Person Christi“<sup>1570</sup>. Es geht um „[d]ie Einigung mit dem Ich Jesu“ als „die neue, von Gott geforderte Lebensform“.<sup>1571</sup>

Auf exegetischer Grundlage und mit stark personalem Akzent kommt der Text damit auf das grundlegende Thema, das seit seiner Dissertation die Kulttheologie Joseph Ratzingers immer wieder bestimmte. Es geht um die Einigung mit dem gottförmigen Menschen Jesus Christus.<sup>1572</sup>

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“.<sup>1573</sup> 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“<sup>1574</sup>. Dabei ergeben sich Ansatzpunkte der Beschreibung des Verhältnisses von Christologie und Humanismus.

Sodann wird hier „die Kultkritik [...] aufgegriffen und zum Leitmotiv der Christologie gemacht“<sup>1575</sup>. 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 durch einen neuen, sondern ist die Ablösung der *θυσία* durch *ἔλεος*.“<sup>1576</sup>

1569 Ebd. 40.

1570 Ebd.

1571 Ebd. 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 eindeutig abgegrenzt.

1572 Vgl. Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954, 283.

1573 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Tübingen, 1966/67, 42.

1574 Ebd. 46.

1575 Ebd.

1576 Ebd. 47.

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.“<sup>1577</sup> 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 Verhältnis 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.<sup>1578</sup>

Die exegetisch fassbare Tempeltheologie nimmt in dem Skript einen breiten Raum ein. Tempel ist dabei sowohl mit Blick auf die Synoptiker<sup>1579</sup> als auch auf das Johannesevangelium<sup>1580</sup> der Ort der Begegnung Jahwes mit seinem Volk, jener Ort, den zu sein Jesus beansprucht.<sup>1581</sup>

Festzuhalten ist, dass eine exegetische Schlüsselstelle dabei die Tempelreinigung darstellt, die vom Zerreißen des Vorhangs beim Tode Jesu her ihre definitive Deutung erhält<sup>1582</sup>, wobei der Tod des Herrn als „Öffnung des Tempels für die Völkerwelt“ und „Vollzug der Kultreform“<sup>1583</sup> 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.<sup>1584</sup> Mit Blick auf die Version dieses Wortes bei Joh 2,19 sieht das Skript hierin „eine Todes- und Auferstehungsprophetie“<sup>1585</sup> Jesu. Diese Begriffe scheinen hier erstmals zu fallen.

1577 Ebd. 34.

1578 Vgl. ebd. 43.

1579 Vgl. ebd. 44 f.

1580 Vgl. ebd. 45.

1581 Vgl. ebd. 44.

1582 Vgl. ebd.

1583 Ebd.

1584 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 70 f.

1585 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 44 und 45. Vgl. auch die Formulierung „prophetisch verschlüsselt“ ebd. 42.

Fazit dieser exegetisch beschriebenen Kultreform Jesu ist, dass die „Nähe Gottes nicht mehr an ein Haus und an Riten gebunden“<sup>1586</sup> ist, sondern an ihn selbst.

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“<sup>1587</sup>, die Person des Herrn, der uns zu seinem Tempel sammelt.<sup>1588</sup>

Für die Kulttheologie höchst bedeutsam ist die Exegese von Hebr 10,5 ff., 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.<sup>1589</sup> Insofern wird die prophetische Kultkritik zum hermeneutischen Schlüssel der Eucharistie überhaupt.<sup>1590</sup> 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“<sup>1591</sup> 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.<sup>1592</sup> Kulttheologisch nicht unbedeutsam sind dabei aber gerade auch die Ausführungen des Skriptes über den „negative[n] Aspekt“<sup>1593</sup> im Verhältnis von Altem und Neuem Testament, besonders jene, wo sich dies anhand der Bundesgeschichte konkretisiert.

1586 Ebd. 45.

1587 Ebd.

1588 Vgl. ebd.

1589 Vgl. ebd. 47.

1590 Vgl. ebd.

1591 Ebd. 62.

1592 Vgl. etwa ebd. 62 und bes. 67.

1593 Ebd. 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“<sup>1594</sup> zuläuft. Zugleich sieht der Text hier „die Entweltlichung des Volks- und Bundesgedankens“<sup>1595</sup> 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“<sup>1596</sup>.

## 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 Wilhelmsstiftes Tübingen)“ archiviert.<sup>1597</sup> 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.“<sup>1598</sup>

Im Freisinger Skript über die Eucharistielehre waren von der dazugehörigen Ekklesiologievorlesung die §§ 4 und 5 als für die Kulttheologie zu berücksichtigen angegeben.<sup>1599</sup> Beim nun vorliegenden Tübinger Ekklesiologieskript von 1968/69 gilt allerdings dieselbe

1594 Ebd. 67.

1595 Ebd.

1596 Vgl. ebd. 85.

1597 AIPB, Vorlesungen über Grundzüge der Ekklesiologie, Tübingen WS 1968/69, 151 Seiten (von Theologen des Wilhelmsstiftes Tübingen), Nr. 77 [künftig: Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69]. Pfnür benennt den Titel der Vorlesung mit „Grundfragen der Ekklesiologie“. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 404.

1598 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, Deckblatt.

1599 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

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<sup>1600</sup>

Während die Münsteraner Vorlesung von 1965 noch recht unbefangen über das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert der Kirche sprechen konnte, beginnt der Tübinger Text von 1968/69 mit einer sehr ernststen 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.“<sup>1601</sup> 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“<sup>1602</sup> fragt.

Man habe gerade aufgrund des neuen ekklesiologischen Bewusstseins mit seinen Detailfragen „das Ganze [...] aus dem Blick verloren“<sup>1603</sup>. 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“.<sup>1604</sup> Dabei sei „das Reformierbare an der Kirche immer nur das Zweitwichtigste [...] und nicht das Ganze“<sup>1605</sup>.

Eine weitere Tendenz macht der Text aus. Waren im Vorgängerskript die Bewegungen auch mit ihrem Ruf nach der Rückkehr zum Ursprünglichen<sup>1606</sup> geschildert worden, was das vorliegende Skript, wie wir sehen werden, wiederholt<sup>1607</sup>, so stellt der spätere Text jedoch zu Beginn fest, dies habe geradewegs „zu einer Überschätzung des Amtlichen und Institutionellen in der Kirche geführt“<sup>1608</sup>. 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

1600 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 1.

1601 Ebd.

1602 Ebd.

1603 Ebd. 2.

1604 Ebd.

1605 Ebd.

1606 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 4.

1607 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 8.

1608 Ebd. 2.



eigentlich Bedrängende: die Krise des Glaubens (als Kern des ganzen Vorgangs).“<sup>1609</sup>

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 Gläubigen 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.“<sup>1610</sup>

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 Henri de Lubac und bemerkt:<sup>1611</sup> „Henri de Lubac kennt jene eigentliche Kirche der Demütigen und Gläubigen über den Kriegs- und Tagesschrei der Traditionalisten und Progressisten, denen die Mitte verloren ging.“<sup>1612</sup> Anders als der Autor würde „de[r] durchschnittlich[e] Betrachter von heute“ aber „das Paradox der Kirche [...] nicht innerhalb der Wirklichkeit selbst [...], sondern [...] zwischen Anspruch und Wirklichkeit“<sup>1613</sup> 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.<sup>1614</sup> Doch das betrifft nun die Ekklesiologie und verlässt unseren Kontext.

Angeführt seien noch die allgemeinen Literaturangaben:<sup>1615</sup>

1609 Ebd.

1610 Ebd. 2 f.

1611 Henri de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967.

1612 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 3.

1613 Ebd.

1614 Vgl. ebd. 4.

1615 Vgl. ebd. 6.



1. Gruppe: Ekklesiologie im allgemeinen (Traktate über die Kirche)  
 H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg <sup>2</sup>1968.  
 Y. Congar, *Heilige Kirche*, Stuttgart 1966 (Sammelband).  
 F. Holböck / Th. Sartory u. a. (Hg.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962.  
 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik III/1*, München 1958.
2. Gruppe: Ekklesiologie des Konzils  
 Konstitution über die Kirche. Mit einer Einleitung von J. Ratzinger, Münster <sup>7/8</sup>1966.  
 G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican*, Paris 1967.  
 Ergänzungsbände I–III zu LThK<sup>2</sup>: *Das Zweite Vatikanische Konzil*.  
 G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*, 2 Bde., Frankfurt/Main 1966.

## 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<sup>1616</sup>

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 Institution“<sup>1617</sup>. Die ekklesiale Wirklichkeit wird letztlich abgelehnt und mit ihr alles Kultische.<sup>1618</sup>

#### 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<sup>1619</sup>, 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:

1616 Ebd.

1617 Ebd. 7.

1618 Vgl. ebd.

1619 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 1.

„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 Übrationale, 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.“<sup>1620</sup>

In der Schilderung der weiteren theologischen Entwicklung erwähnt der Text Kattenbusch, der „das Abendmahl als ekklesiale Komponente“<sup>1621</sup> hervorgehoben habe. Der Text sagt dazu: „Der Versammlungsort, die Versammlung der Glaubenden eröffnet neuen Zugang zum Kirchenbegriff.“<sup>1622</sup>

3. Der eschatologische Konsensus (mit R. Bultmann als Promotor)  
Hierbei handelt es sich laut Vorlesungsmitschrift im Wesentlichen um eine modifizierte Rückkehr des liberalen Konsensus.<sup>1623</sup> Die weiteren Ausführungen dazu verlassen unseren Kontext.

## § 2 Die Vorbereitung der Kirche durch Jesus<sup>1624</sup>

Bei den Literaturangaben<sup>1625</sup> bietet das Skript „[a]us der unübersehbaren Literatur eine willkürliche, aber den folgenden Überlegungen dienende Auswahl“:

F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, in: *Festgabe für A. von Harnack*, Tübingen 1921, 143–172.

K. L. Schmidt, *Art. Ekklesia*, in: *ThWNT III*, 503–539.

N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941.

*Ein Buch von der Kirche*. Unter Mitarbeit schwedischer Theologen hg. von G. Aulén / A. Fridrichsen u. a., Göttingen 1951.

W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Zürich 1943.

<sup>1620</sup> Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 8.

<sup>1621</sup> Ebd. 9.

<sup>1622</sup> Ebd.

<sup>1623</sup> Vgl. ebd. 10.

<sup>1624</sup> Ebd. 26.

<sup>1625</sup> Vgl. ebd. 26 f.

R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1961.  
Lit. in LThK und RGG.

## I. Die Einheit mit der Geschichte Israels

### 1. Grundsätzlich<sup>1626</sup>

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<sup>1627</sup>, was noch einige Seiten später deutlicher werden wird.

### 2. Das Phänomen der Jüngerberufung<sup>1628</sup>

### 3. Die Bedeutung der sogenannten galiläischen Krise<sup>1629</sup>

In diesem Abschnitt wird aufgrund der sich in der galiläischen Krise manifestierenden Ablehnung der Botschaft Jesu sein „Rückzug in den engen Kreis seiner Zwölf“<sup>1630</sup> 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 orientieren muß“<sup>1631</sup>. Inhaltlich gefasst wird es als „hyper pollōn“, als „Übernahme der Not und [...] Stehen für alle“.<sup>1632</sup>

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<sup>1633</sup>

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 anwesend ist“<sup>1634</sup>. Dabei verweist der Text wie schon Vorlesungsmitschriften zuvor auf Ex 12 und 24 für die „Bundestheologie“, auf Jer 31 für die

1626 Ebd. 27.

1627 Vgl. ebd.

1628 Ebd. 28.

1629 Ebd. 30.

1630 Ebd. 31.

1631 Ebd. 33.

1632 Ebd.

1633 Ebd.

1634 Ebd. 34.

„Verheißung des Neuen Bundes“ und auf Is 53 für den bereits erwähnten „Gottesknechtsgedanke[n]“.<sup>1635</sup>

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 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 der Sinn des atl Kultes und der Kultkritik gleichermaßen zur Erfüllung kommen: er ist das Paschalam, der Gottesknecht, der sich hingibt und für die Vielen stirbt. In diesem Geschehen der Selbsthingabe ist der Sinaibund abgeschlossen und der neue 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.“<sup>1636</sup>

Bereits in der Eucharistievorlesung von Münster verwies der Text auf die verschiedenen kulttheologische Linien des AT kommen, die in einer inneren Spannung zueinander stehen und im NT ihre Erfüllung finden.<sup>1637</sup> Die rote Linie dieser Entwicklung bedeutet ein Abrücken von der Logik der „Sach-Opfer“<sup>1638</sup>. Auch hier wurde der Gottesknechtsgedanke als der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der *verba testamenti* gesehen.<sup>1639</sup> 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 Eucharistievor-

1635 Ebd.

1636 Ebd. 35.

1637 Vgl. z. B. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 101, 127, 129 f.

1638 Ebd. 126.

1639 Vgl. ebd.

lesung von 1963 klar zum Ausdruck kommt.<sup>1640</sup> 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 durch den, der Knecht Gottes ist.“<sup>1641</sup> Im Ergebnis spricht der Text dann nochmals vom Volk Gottes: „[E]s begegnet uns [...] im Abendmahl eine neue christologische Konzentration des Bundes und [der] Volks-Idee auf die Person Jesu Christi.“<sup>1642</sup>

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 „Tischgemeinschaft des auferstandenen Herrn mit den Seinen, Vorwegnahme der eschatologischen Mahlgemeinschaft. In dieser Zeit Sammlung des neuen Volkes. So wird Abendmahl zum eigentlichen Quellort der Realität Kirche“<sup>1643</sup>, 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<sup>1644</sup>

Während das Skript von Münster 1965 im Zusammenhang mit der an sich areligiösen 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, 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

1640 Vgl. u. a. ebd. 125.

1641 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 35.

1642 Ebd. 37.

1643 Ebd. 35.

1644 Aus dem Inhaltsverzeichnis zitiert.

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.“<sup>1645</sup>

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 – Gemeindegemeinschaft“, die „Säkularisierung der Kirche“ und „Manipulierbarkeit“.<sup>1646</sup>

## 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 „Die unmittelbar dynamisch-aktuelle Seite“.<sup>1647</sup> 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“<sup>1648</sup>. Das Skript kommentiert dies wie folgt:

„Hier wird deutlich, daß das gottesdienstliche Zusammenkommen die Vollform der *ekklesia*, ihre Aktualisierungsform vom Anruf Jesu her ist.“<sup>1649</sup>

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 ur-

1645 Ebd. 38.

1646 Ebd. 40.

1647 Ebd.

1648 Ebd.

1649 Ebd. 40 f.

christlichen 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.<sup>1650</sup>

Statt nun wie im Skript von 1965 lange auf den *Canon Missae* einzugehen, sagt der Text lediglich:

„Die Christen haben ihre Souveränität, ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in der eucharistischen Festversammlung. Vgl. auch Origenes, 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.“<sup>1651</sup>

In Klammern fügt das Skript aber eine aktuelle Mahnung an: „Diese ntl Grundgedanken aufzuzeigen, ist für unsere Zeit besonders wichtig, gegen neue partikularistische Tendenzen.“<sup>1652</sup>

### 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“<sup>1653</sup>. Das Resümee der unseren Kontext betreffenden Materie ist sehr ähnlich jenem von 1965, was eine Gegenüberstellung zeigen soll:

Skript 75, SS 1965 (Münster)  
 „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.“<sup>1654</sup>

Skript 77, WS 1968/69 (Tübingen)  
 „Wenn sich die urchristliche Gemeinde ekklesia nennt, dann versteht sie sich als die Versammlung des endgültigen Israel Gottes. Sie empfängt ihre Existenz 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.“<sup>1655</sup>

1650 Ebd. 43.

1651 Ebd.

1652 Ebd.

1653 Ebd. 46.

1654 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 65.

1655 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 46.

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“<sup>1656</sup> seien.<sup>1657</sup>

#### § 4 Das paulinische Verständnis der Kirche als Christusleib<sup>1658</sup>

Der Text gibt folgende, nicht erschöpfende Literaturangaben mit Kommentaren:<sup>1659</sup>

A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, München 1937, <sup>2</sup>1940.

H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930 (vgl. dazu den Eph-Kommentar und die Artikel in LThK und RAC).

E. Käsemann, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, Tübingen 1933.

F. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1955 (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., Tübingen 1959 (bringt wichtiges religionsgeschichtliches Material).

<sup>1656</sup> Ebd.

<sup>1657</sup> 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 wird. Damit ist seine Sonderstellung insinuiert, die unterstellt, daß (– und diese Auffassung bestimmt weithin unsere 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.“ Ebd. 47 f. 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.

<sup>1658</sup> Ebd. 51.

<sup>1659</sup> Vgl. ebd.



L. Cerfaux, *La théologie de l'église suivant saint Paul*, Paris 1948 (umfassendes Werk).

E. Schweizer, Art. *sōma*, in: *ThWNT VII*, 1024–1091 (grundlegend, kaum mehr zu überbieten. Eine wahre Fundgrube für religionsgeschichtliches Material und zugleich ein Werk von hoher theologischer Durchdringung).

Wichtig sind nun 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.<sup>1660</sup> 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“<sup>1661</sup>, zu dem der Text kommentiert, er „ging [...] gegen die LC-Theologie der Zwischenkriegszeit insgesamt“<sup>1662</sup>. 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.

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.<sup>1663</sup> Bereits die Ekklesiologievorlesung von 1960<sup>1664</sup> 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<sup>1665</sup>, so kommt nun die Auseinandersetzung um die Leib-Christi-Theo-

<sup>1660</sup> Vgl. ebd. 52.

<sup>1661</sup> Ebd. 53; vgl. auch 78 f.

<sup>1662</sup> Ebd. 53.

<sup>1663</sup> Vgl. ebd. 55.

<sup>1664</sup> Vorlesungsmitschrift *Die Lehre von der Kirche*, Bonn, 1960.

<sup>1665</sup> Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 13–16, 50 f.

logie<sup>1666</sup> als solche als Einstieg in die diesbezügliche Untersuchung der relevanten Stellen des Corpus Paulinum hinzu.

Wie bereits in der Vorgängervorlesung von 1965<sup>1667</sup> 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“<sup>1668</sup>. 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.“<sup>1669</sup>

Dabei wird eine mythologische und nicht philosophische ursprüngliche Wurzel dieser Gedanken als „Gemeingut fast aller Religionen“<sup>1670</sup> betont.<sup>1671</sup>

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.“

1666 Auf diese Auseinandersetzung geht der Text noch an anderer Stelle ein. Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 68.

1667 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 73–77.

1668 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 55.

1669 Ebd.

1670 Ebd.

1671 Vgl. ebd.

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 in der Liturgie des Tempelkultes, in dem der Hohepriester ein ‚kosmisches‘ Gewand trägt, das den den Kosmos umschließenden Logos versinnbildeln sollte.“<sup>1672</sup>

Im Anschluss daran führt der Text aus, wie kosmisches Denken gleichfalls das Verständnis der griechischen Polis geprägt hat. Als Resümee gilt dabei:

„Jede menschliche Gemeinschaft wird Leib genannt, mit einzelnen Organen. Der Senat einer Polis ist dann folgerichtig eine ekklesia der Polis.“<sup>1673</sup>

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 Proportionen der antiken Fabel sind gesprengt durch die Person des einen Herrn der Kirche.“<sup>1674</sup>

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.<sup>1675</sup>

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 einführt, dem wir

1672 Ebd. 56.

1673 Ebd. 57.

1674 Ebd. 57 f.

1675 Vgl. ebd. 58.

seit der ersten Ekklesiologievorlesung in Freising konstant begegnet sind:<sup>1676</sup> die Idee von Adam als Korporativpersönlichkeit.<sup>1677</sup> 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<sup>1678</sup> sowie dem Ur-menschmythos der Antike abgeleitet.<sup>1679</sup> Das Thema selbst weist uns freilich zurück zu Ratzingers Promotionsschrift.<sup>1680</sup>

In der Münsteraner Vorlesung von 1965 erfolgt dann, wie wir ebenso festgehalten hatten, die Herleitung mit biblischem Schwerpunkt unter Weglassung der Kirchenväter.<sup>1681</sup>

Der Tübinger Text von 1968/69 kommt nun bei der Deutung des Pfingstberichts auf diese Stellen der Vätertheologie zu sprechen.<sup>1682</sup>

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:

Skript 75, SS 1965 (Münster)  
 „Bei Christus gibt es diese Art des [sc. somatischen, S. C.] Zusammenhangs nicht, von ihm stammt physisch niemand ab. Auf welche Weise entsteht dann hier seine Stammvaterverbindung mit der Menschheit? Gerade dadurch ist er ja der neue Mensch, dass nicht in

Skript 77, WS 1968/69 (Tübingen)  
 „Worin sieht Paulus die Einheit des Gottesvolkes mit Christus begründet? [...] Die Vereinigung des Menschen mit Christus vollzieht sich im Doppelergebnis der pistis und der agapē, das den Menschen in die Linie der Verheißung des neuen Seins, das

1676 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 82 f.

1677 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 61.

1678 „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, d. h. die Menschheit, das realistisch gefaßte Universale ‚Mensch‘, in sich hineingenommen.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 34.

1679 Vgl. ebd. 32 f.

1680 Vgl. Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 1954, 274–282.

1681 „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 konkrete 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 82.

1682 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 73–75.

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 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

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 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 Vollzug des Einsseins Christi mit seinem Volk.<sup>1683</sup>

1683 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 61 f.

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 Überschritt 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 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.“<sup>1684</sup>

1684 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 83 f.

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 „Überschritt 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 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“<sup>1685</sup> bezeichnet wird.

Auch ein Vergleich beider Vorlesungsmitschriften in Bezug auf ihre zusammenfassende Darstellung der biblischen Leib-Christi-Lehre sei hier angeführt:

<sup>1685</sup> Siehe oben S. 1195, rechte Spalte.

Skript 75, SS 1965 (Münster)

„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.“<sup>1686</sup>

Skript 77, WS 1968/69 (Tübingen)

„Es zeigte sich, daß der paulinische Leib-Christi-Begriff vielfache Wurzeln hat. Seine Konkretion 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.“<sup>1687</sup>

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.

<sup>1686</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 86 f.

<sup>1687</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 62 f.



Kulttheologisch ist bedeutsam, dass die Kirche als „Tischgemeinschaft“ bezeichnet wird. Dies ist eine prinzipiell liturgische Bestimmung des Wesens der Kirche.

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“<sup>1688</sup>, im Skript von 1968/69 jedoch zu Beginn als „Tischgemeinschaft des auferstandenen Herrn mit den Seinen“<sup>1689</sup>, dann auch als „Tischgemeinschaft mit dem Herrn“<sup>1690</sup> und „als Gemeinschaft des Brotbrechens mit dem Auferstandenen“<sup>1691</sup>, später jedoch als „Tischgemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Erhöhten, der sich den Seinen mitteilt“<sup>1692</sup>, wodurch die Kreuzeswirklichkeit explizit auch in diesem Begriff Berücksichtigung findet.<sup>1693</sup>

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<sup>1694</sup>, 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.<sup>1695</sup>

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“<sup>1696</sup> sei. Von der

1688 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 85.

1689 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 35.

1690 Ebd. 36.

1691 Ebd. 37.

1692 Ebd. 62.

1693 Angeführte Stellen sind nicht erschöpfend.

1694 Vgl. ebd. 56.

1695 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 87.

1696 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 63.

Sprache her liege das Neue „in der Einbeziehung der antiken Kosmophilosophie“. Diese werde „mit Hilfe atl. Weisheitsspekulation christologisch umgewandelt“.<sup>1697</sup> 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.“<sup>1698</sup>

Bemerkt wird auch, dass der Verfasser von Kol 1,15 ff. einer Identifikation von Christus und Kosmos entgegentritt.<sup>1699</sup> Dadurch kann Kirche und Welt unterschieden und die „Geschichtsbezogenheit des Glaubens“<sup>1700</sup> garantiert werden. Der Text zitiert Eduard Schweizer:<sup>1701</sup>

„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 vom Leibe Christi 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.“<sup>1702</sup>

Das Skript betont die Fundierung auch dieser sich aus den Gefangenschaftsbriefen erweiternden Sicht in der Liturgie<sup>1703</sup>, wobei wir die kurze Einzelexegese hier übergehen können. Der Text zitiert dabei wiederum Schweizer. Aus diesem Zitat bringen wir den die Exegese zusammenfassenden Teil:

„[W]er durch den Kreuzesleib mit den anderen zusammengeschlossen ist, der ist mit ihm im Leibe Christi, d. h. der Gemeinde zusammengeschlossen.“<sup>1704</sup>

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.

1697 Ebd. 64.

1698 Ebd.

1699 Vgl. ebd.

1700 Ebd. 65.

1701 Gemäß den Angaben auf S. 51 und 62 stammt das Zitat aus: E. Schweizer, Art. söma, in: ThWNT VII, 1074, 15 ff.

1702 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 65.

1703 Vgl. ebd.

1704 Ebd.

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. Beidemale wird in eucharistischer Terminologie geredet.<sup>1705</sup>

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.<sup>1706</sup> 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 Geist und die Kirche<sup>1707</sup>

Es wird auf umfangreiche Literatur dazu verwiesen, wörtlich aber nur angeführt:<sup>1708</sup>

H. Mühlen, *Una mystica persona*, Paderborn 1964, 21967.<sup>1709</sup>

### 1) Die Fragestellung<sup>1710</sup>

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.<sup>1711</sup>

### 2) Leib Christi und Geist Christi

Das Skript bemerkt, dass eine biblisch-paulinische Sichtweise den Begriff „Leib Christi“ nicht von der Inkarnationstheologie herleitet,

1705 Ebd.

1706 Vgl. oben.

1707 Ebd. 67.

1708 Vgl. ebd.

1709 Der Text vermerkt dazu: „[E]s ist allerdings anzumerken, daß der Verfasser in manchen Punkten allzusehr systematisiert und konstruiert.“ Ebd.

1710 Ebd. 68.

1711 Vgl. ebd. 68–70.

was zu einer Vorstellung von Kirche als „eine[m] geschlossenen Körper“<sup>1712</sup> führe. Vielmehr sei auszugehen „von den Abendmahls-texten und von der Auferstehung [...], die für Paulus in den eucharistischen Glauben hineingehören“<sup>1713</sup>.

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 in seiner 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 Abendmahls-gabe ist die Realität des sich schenkenden Herrn. Hier verbinden sich Abendmahls- und Auferstehungstheologie.“<sup>1714</sup>

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*<sup>1715</sup> 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.“<sup>1716</sup>

Der Text behandelt, sich daraus ergebende ekklesiologische Konsequenzen, die aber über unseren Kontext hinausführen. Einzig eine

1712 Ebd. 70.

1713 Ebd.

1714 Ebd.

1715 Vgl. ebd. 71.

1716 Ebd.

präzise Charakterisierung des Auferstandenen mit ihren Konsequenzen für das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie sei noch festgehalten:

„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.“<sup>1717</sup>

### 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.<sup>1718</sup>

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.“<sup>1719</sup>

Hatte das Skript bei der Behandlung der Theologie des Leibes Christi diesen bereits „in seiner inneren Identität mit der agapē“<sup>1720</sup> bestimmt, so lesen wir nun im Zusammenhang mit der pfingstlichen Sendung der Kirche:

<sup>1717</sup> Ebd. 72.

<sup>1718</sup> Vgl. ebd. 75.

<sup>1719</sup> Ebd.

<sup>1720</sup> Ebd. 65.

„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.“<sup>1721</sup>

Hier also wird das Liebe-Sein der Kirche nicht wie zuvor<sup>1722</sup> aus dem Eintreten in den Akt der Hingabe Christi gefolgert, sondern weil sie selbst vom Geist, der die Liebe ist, gebildet wurde. Der Heilige 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<sup>1723</sup>

### I. Volk Gottes und Leib Christi<sup>1724</sup>

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“<sup>1725</sup>.

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.“<sup>1726</sup>

1721 Ebd. 75.

1722 Vgl. ebd. 65.

1723 Aus dem Inhaltsverzeichnis zitiert.

1724 Ebd. 76.

1725 Ebd.

1726 Ebd. 76 f.

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 romantischen und mystizistischen 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 horizontale 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 mitausgedrückt: Die Aufgabe, das *hypér*, das Für-die-andere-Sein Jesu Christi präsent zu machen, von daher zu leben und so selbst teilzunehmen am Werk des Herrn.“<sup>1727</sup>

Hier werden also verschiedene Ebenen im Begriff des Leibes Christi beschrieben, die alle 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. Vatikanums 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.<sup>1728</sup>

<sup>1727</sup> Ebd. 77.

<sup>1728</sup> Vgl. LG 1.

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<sup>1729</sup>

Zu den folgenden Literaturangaben<sup>1730</sup> 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 1965.

Prenter / Lindbeck, Aufsätze in: Oecumenica 1967, Jahrbuch für ökumenische Forschung.

R. Bäumler / H. Dolch (Hg.), Volk Gottes, Freiburg 1967 (mehrere Aufsätze).

J. Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in: Geist und Leben 41 (1968) 347–376.

J. Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: Catholica 17 (1963) 165–179.

K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg 1957.

G. Kittel, einschlägige Artikel im ThWNT: apostolos, diakonos, episkopos, presbys.

H. Küng, Die Kirche, Freiburg <sup>2</sup>1968.

#### 1) Grundsätzliche Fragen nach der Existenz eines geistlichen Amtes<sup>1731</sup>

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

<sup>1729</sup> Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 92.

<sup>1730</sup> Vgl. ebd.

<sup>1731</sup> Ebd.



kann, entscheidet sich letztlich an der Frage, für wen man Jesus von Nazareth hält und ob er eine Kirche wollte.“<sup>1732</sup>

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 widerfuhr dem Amtsverständnis ein ähnliches Schicksal wie der Meßliturgie. Zwar wurde das Schriftwidrige des bloßen Meßpriestertums erkannt und ausgemerzt. Das genauso Schriftwidrige des bloßen Lehrtums aber wurde nicht gesehen. An die Stelle des Meßpriesters rückte als anderes Extrem der Professor.

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.“<sup>1733</sup>

## 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 organisa-

1732 Ebd.

1733 Ebd. 99.

torische Funktionen<sup>1734</sup>. Konkret geht es um die Frage der Anwendung des Begriffes *ἱερεὺς* 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 entschärkt“<sup>1735</sup>.

Das Skript hält fest, dass Ratzinger die eben skizzierte Meinung teilt, *ἱερεὺς* würde im NT nur auf alttestamentarische oder heidnische Priester angewandt und die daraus resultierende Vermischung von heilig und profan treffe zwar „etwas Richtiges“<sup>1736</sup>, 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.<sup>1737</sup>

Hier unterscheidet sich das Skript deutlich von der Ekklesiologievorlesung in Münster 1965, wo eine antikultische Lesart des NT kritiklos übernommen worden war.<sup>1738</sup> Die neuere Vorlesungsmitschrift wendet sich, vor allem was die exegetische Differenzierung betrifft, stärker dieser Frage zu.

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.

Offb 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 *ekklesia* 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. Sinaïtradition bedeutet jedoch nichts weniger, als daß das neue Bundesvolk den Gesamtanspruch der Gottesberufung des alten Bundes auf sich überträgt. Es versteht sich als

1734 Ebd. 100.

1735 Ebd.

1736 Ebd.

1737 Vgl. ebd.

1738 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 208 f.

das neue Israel. – Obwohl dies so gesagt werden kann, muß doch die Anspruchsgrenze dieses Textes gesehen werden: Keinesfalls präjudiziert er die Frage nach Ämtern.<sup>1739</sup>

In Offb 20,6<sup>1740</sup> sei *hiereus* auf den Märtyrer anzuwenden. Der Text verweist nun auf die Verwendung des Wortes *hierateuma*<sup>1741</sup> 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 Tatzegen 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.“<sup>1742</sup>

Röm 15,16: Die Vorlesungsmitschrift verweist auf die hier auf das Apostelamt angewandten liturgische Terminologie. Die dabei genannten Worte *leituorgos*, *ierougounta*, *prospora*, *euprosdektos*, *agiasmene* seien „Kernworte der antiken Opfer- und Kulttheologie“<sup>1743</sup>. 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.“<sup>1744</sup> Daraus resultiert ein vollkommen neues Verständnis dieser Begriffe:

„Diese Opfergabe nun ist keine Kultgabe im alten Sinne, vielmehr wird diese *leituorgia*, die *prospora* 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.“<sup>1745</sup>

Diese Sichtweise sei, wenn auch nicht *expressis verbis*, doch der Sache nach im gesamten Corpus Paulinum zu finden.<sup>1746</sup>

Phil 2,17: Auch hier bemerkt das Skript mit *spendomai*, *thysia* und *leitourgia* die Übernahme „klassische[r] antike[r] Kulttermini [...] auf

1739 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 101.

1740 Das Skript sagt fälschlich Offb 20,5.

1741 Fälschlicherweise sagt er „*hiereuma*“. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 101.

1742 Ebd.

1743 Ebd.

1744 Ebd. 102.

1745 Ebd.

1746 Vgl. ebd.

die Verkündigung des Evangeliums“ und auf das Martyrium Pauli „als Krönung und letzte[r] Hingabe für diesen Dienst“.<sup>1747</sup>

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.“<sup>1748</sup>

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“<sup>1749</sup>. 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“<sup>1750</sup>. 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“.<sup>1751</sup>

Gegenüber der liberalen Theologie konzediert das Skript die Einbettung dieser christlichen Spiritualisierung in ein „Fahrwasser einer allgemeinen Spiritualisierung im hellenistischen Judentum und in der hellenistischen Mystik dieser Zeit (besonders in Ägypten)“<sup>1752</sup> sowie den Hinweis darauf, dass die Amtsinhaber der Urgemeinde nicht Priester im alttestamentlichen Sinne waren und schon deswegen sacerdotale Termini nicht auf sich bezogen.<sup>1753</sup>

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“<sup>1754</sup> wurde. Das Skript geht von in Bezug auf diese Vor-

1747 Ebd.

1748 Ebd. 103.

1749 Ebd.

1750 Ebd.

1751 Ebd. 104.

1752 Ebd. 103.

1753 Vgl. ebd. 103 f.

1754 Ebd. 104.

gänge als auch auf die Terminologie von einer großen Vielschichtigkeit aus:<sup>1755</sup>

„Wir dürfen von der frühen Kirche keine definitive Ämterterminologie erwarten, da sie ihre Form erst nach und nach finden und strukturieren mußte.“<sup>1756</sup>

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.“<sup>1757</sup>

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.“<sup>1758</sup>

Des Weiteren behandelt das Skript kurz die Ersetzung damaliger Herrschaftstitel „durch den Begriff der diakonia“<sup>1759</sup>.

Im Gesamtergebnis hält der Text „apostolos und diakonia“ als „zwei Grundbegriffe“ der „neue[n] christliche[n] Terminologie“<sup>1760</sup> fest.

### 3) Die Form des neutestamentlichen Amtes<sup>1761</sup>

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

<sup>1755</sup> Vgl. ebd.

<sup>1756</sup> Ebd.

<sup>1757</sup> Ebd.

<sup>1758</sup> Ebd. 104 f.

<sup>1759</sup> Ebd. 105.

<sup>1760</sup> Ebd.

<sup>1761</sup> Ebd.

sie doch diesen Gestus in den Kontext des abgeschlossenen Prozesses der Identifikation von *dodeka* mit *apostoloi* einerseits und von *presbyteroi* mit *episkopoi* andererseits.<sup>1762</sup> Dabei ist besonders die erste Identifikation von Bedeutung. Hier werde „die Gegenwart in die Zeit des Ursprungs eingeschmolzen und zurückverwiesen“<sup>1763</sup>. 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.“<sup>1764</sup> An anderer Stelle ist in diesem Sinne vom „Amtsträger“ als „Zeuge[n] der Überlieferung“<sup>1765</sup> die Rede.

So wird die Handauflegung in den Pastoralbriefen zum „Zeichen pneumatischer Ermächtigung“<sup>1766</sup>. 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“<sup>1767</sup> war. Die Handauflegung zeige,

„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.“<sup>1768</sup>

Weiters werde durch sie zum Ausdruck gebracht, „daß das Amt empfangen und nicht selbst geschaffen wird“<sup>1769</sup>. Auf die weiteren Bemerkungen hinsichtlich des Amtes als *Diakonia* und der Kirche selbst als einer geistlichen Wirklichkeit, als „sich im Glauben [...] gegeben und enteignet“<sup>1770</sup>, können wir an dieser Stelle nicht eingehen.

## § 8 Bemerkungen zur Frage nach dem Wesen des kirchlichen Amtes<sup>1771</sup>

Nachdem der geistliche Charakter der Kirche selbst und somit auch des kirchlichen Amtes herausgestellt wurde, möchte der Text das

<sup>1762</sup> Vgl. ebd. 109.

<sup>1763</sup> Ebd.

<sup>1764</sup> Ebd.

<sup>1765</sup> Ebd. 141.

<sup>1766</sup> Ebd. 110.

<sup>1767</sup> Ebd. 111.

<sup>1768</sup> Ebd. 110 f.

<sup>1769</sup> Ebd. 111.

<sup>1770</sup> Ebd.

<sup>1771</sup> Ebd. 112.

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.“<sup>1772</sup>

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.“<sup>1773</sup>

Der Text hebt die Bedeutung des Wortes Priester hervor, weil es sich von Presbyter herleite, und bemerkt, dass „man heute (dagegen) allergisch geworden“<sup>1774</sup> sei. Dagegen hinterfragt er den Sprachgebrauch der romanischen Länder wegen des „Akzent[es] des Sacerdotalen“<sup>1775</sup> kritisch.

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“<sup>1776</sup> bzw. wird als Hauptaufgabe „die Verkündigung des Evangeliums“<sup>1777</sup> gesehen, diese aber in einem sehr umfassenden Sinne als ein „vielschichtvielfältige[r] Vorgang [...] um das Wort, das Fleisch wurde, anwesend zu machen“<sup>1778</sup>.

Dabei wird dem Amt mit Blick auf die „kirchlich[e] Entwicklung“<sup>1779</sup>, die dazu führte, die Feier der Eucharistie als „Herzstück des Dienstes“<sup>1780</sup> zu sehen, zwar „eine sakramentale Komponente, nicht aber eine rituelle“<sup>1781</sup> konstatiert. Dieses Sakramentale stehe „im Kontext des Bruderseins“<sup>1782</sup>. Der Text insistiert:

---

1772 Ebd.

1773 Ebd.

1774 Ebd.

1775 Ebd.

1776 Ebd.

1777 Ebd.

1778 Ebd.

1779 Ebd. 113.

1780 Ebd.

1781 Ebd.

1782 Ebd.

„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 sein zu wollen oder den Priester dazu machen zu wollen würde den sichersten Abfall von der Form des ntl. Amtes bedeuten.“<sup>1783</sup>

Nun stellt der Text die Frage nach dem Eigentlichen des Priesterseins. Wiederum wird der Zeithintergrund beleuchtet, wenn es heißt, diese Frage würde „besonders von der älteren Generation der Priester gestellt“<sup>1784</sup>. 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 Eucharistiefeyer die Verwandlung geschehe. Die Frage nach dem Eigentlichen und Umfassenden verengte sich also auch hier zu der Frage nach dem Zeitpunkt der Wandlung. Hinter dieser Frage stand jedoch ein Interesse, nach dem unverzichtbar Notwendigen in der Eucharistiefeyer 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 übrig 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.

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.“<sup>1785</sup>

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“<sup>1786</sup>.

Diese Beobachtungen werden nun auf den Presbyterat übertragen. Auch hier sei „[d]as Ganze [...] unersetzbar und für die Ekklesia unabdingbar notwendig“<sup>1787</sup>. Auf dieser Grundlage bejaht das Skript, dass sich „Absolution und Konsekration als die eigentlichen

1783 Ebd.

1784 Ebd.

1785 Ebd. 113 f.

1786 Ebd. 114.

1787 Ebd.



Amtspropria des Presbyters<sup>1788</sup> herauskristallisiert hätten, allerdings „immer als Zentrum eines ganzen“<sup>1789</sup>.

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“<sup>1790</sup>.

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“<sup>1791</sup> 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“<sup>1792</sup> gewesen sein, weil „die Eucharistie von Anfang an in der Tradition des jüd. Mahles stand und so einen festen liturgischen Bestand“<sup>1793</sup> hatte, zu dem „auch die Figur des Hausvaters, des Tischvorsitzenden, dem allein das Sprechen des Tischgebets zukommt“<sup>1794</sup>, 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 Jünger, der Apostel, der Augenzeuge seiner Auferstehung ist dann primär von der Sache her sein legitimer Vertreter.“<sup>1795</sup>

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

1788 Ebd. 115.

1789 Ebd.

1790 Ebd.

1791 Ebd. 116.

1792 Ebd.

1793 Ebd.

1794 Ebd. 116 f.

1795 Ebd. 117.

werden, die heutige Vorstellungen vorschnell ins Anfangsstadium der Entwicklung überträgt.“<sup>1796</sup>

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“<sup>1797</sup> als „Subjekt der Feier“<sup>1798</sup> sieht, weswegen die Feier nicht als durch „primär eine[n]“<sup>1799</sup> betrachtet wurde. Zwar „sekundär [...], wenn auch von der Struktur des letzten Mahls Jesu her unabdingbar vorgegeben“<sup>1800</sup>, sei das Sprechen des Dankgebetes an Stelle aller.

Das heutige stark unterscheidende Denken in Bezug auf Klerus und Laien könne, weil dies „unhistorisch“<sup>1801</sup> wäre, nicht einfach so in die Frühzeit übertragen werden.<sup>1802</sup> Diese Blickrichtung helfe nicht weiter. Möglich sei die Annahme einer „Propheteneucharistie“<sup>1803</sup>, wobei „der Prophet [...] eben Prophet [sei] und nicht ‚Laie‘ im modernen Sinn“<sup>1804</sup>.

Der Text konzidiert 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 es heute ist.

Richtig ist auch, daß die euchar. Vollmacht in der Frühzeit wohl auch nicht ausschließlich durch Handauflegung geschah.“<sup>1805</sup>

Das Skript betont „mit der allgemeinen Stabilisierung der Kirche eine Reduzierung der Amtstypen auf die des Presbyters und die des Episkopos“<sup>1806</sup>. 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 Eucharis-

---

1796 Ebd.

1797 Ebd.

1798 Ebd.

1799 Ebd.

1800 Ebd.

1801 Ebd. 118.

1802 Vgl. ebd. 117 f.

1803 Ebd. 118.

1804 Ebd.

1805 Ebd.

1806 Ebd.

tie 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 ‚Berakah‘ 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.“<sup>1807</sup>

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“<sup>1808</sup>. 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“<sup>1809</sup>. Eine prinzipiell möglich gewesene andere Entwicklung „berechtigt noch nicht zu dem Schluß, dass man wieder vollkommen neu beginnen müßte“<sup>1810</sup>. 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 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 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.“<sup>1811</sup>

1807 Ebd. 118 f. Eine Beschäftigung mit der Berakah findet sich im fast zeitgleich publizierten Werk: Joseph Ratzinger, *Opfer, Sakrament und Priestertum*, 1972, 97 f.

1808 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 119.

1809 Ebd.

1810 Ebd.

1811 Ebd. 119 f.

## 2. Kapitel: Die geschichtliche Gestalt der Kirche und das geistliche Amt.

### § 10: Phänomenologische Darstellung der dreifachen Entfaltung des Amtes in der Geschichte.<sup>1812</sup>

Als kommentierte Literaturangaben für diesen Paragraphen finden sich:<sup>1813</sup>

J. Guyot (Hg.), *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 Kollegialitätsbegriff wieder, und zwar von der Liturgie her, außerdem in der spezifisch französischen 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* [QD 11], Freiburg 1961 oder den entsprechenden Band des LThK, wo das Stichwort „Kollegialität“ noch gar nicht erscheint!)

J. Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung*, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*, 2 Bde., Frankfurt/Main 1966.

J. Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in: *Concilium* 1 (1965) 16–29.

P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris 1959.

N. Afanasieff, *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960; deutsch: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961.

H. Dombois, *Das Recht der Gnade*, Bd. I, Witten 1962.

H. Asmussen / W. Stählin (Hg.), *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957.

Für unseren Kontext interessant ist die Betonung des liturgischen Ursprungs der wiederentdeckten Kollegialitätslehre.

### 1. Der altkirchliche Typus

#### a) Die Grundgestalt der Alten Kirche<sup>1814</sup>

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<sup>1815</sup>, d. h.

<sup>1812</sup> Ebd. 131.

<sup>1813</sup> Vgl. ebd.

<sup>1814</sup> Ebd.

<sup>1815</sup> Vgl. ebd. 134.

die einzelne Ecclesia in sich, und sodann horizontal<sup>1816</sup>, 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.<sup>1817</sup> 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.<sup>1818</sup> Der Text hält über diese Einheit fest,

„daß alle episkopoi miteinander im gleichen Wort und Leib des Herrn [...] kommunizieren und so je ihrer Kirche hineinvereinen in die Einheit der einen Kirche Jesu Christi“<sup>1819</sup>.

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.“<sup>1820</sup>

In diesem Sinne sei auch die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche zu verstehen.<sup>1821</sup>

b) Die Fortführung der altkirchlichen Form in den Kirchen des Ostens.<sup>1822</sup>

Dieser Abschnitt enthält nichts Spezifisches für den Kontext unserer Arbeit.

2) Die römisch-katholische Ausprägung des kirchlichen Amtes<sup>1823</sup>

In diesem Abschnitt ist ebenfalls kein liturgietheologischer Punkt enthalten.

3) Die Stellung der reformatorischen Bekenntnisse zum kirchlichen Amt<sup>1824</sup>

Was den liturgischen Kontext betrifft, so vermerkt das Skript in diesem Abschnitt u. a., dass der Protestantismus „die altkirchliche Idee

1816 Vgl. ebd.

1817 Vgl. ebd. 133.

1818 Vgl. ebd. 134.

1819 Ebd.

1820 Ebd. 135.

1821 Vgl. ebd.

1822 Ebd.

1823 Ebd. 138.

1824 Ebd. 140.

der eucharistischen Ekklesiologie mehr oder weniger aufgegeben“<sup>1825</sup> habe, und erwähnt kurz die Ablehnung des katholischen Opferbegriffs durch Luther.<sup>1826</sup> Sehr prägnant formuliert der Text nochmals über das nichteucharistische Kirchenverständnis der Reformatoren:

„Reformation schafft ein ‚regnum verbi‘ und geht weg vom Typus der durch Eucharistie und Amt strukturierten Kirche.“<sup>1827</sup>

### § 11: Bemerkungen zur Lehre vom Primat des römischen Bischofs<sup>1828</sup>

Dieser Abschnitt enthält nichts Spezifisches für den Kontext unserer Arbeit.

### § 12: Anmerkungen über die Kirche von morgen<sup>1829</sup>

#### 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.<sup>1830</sup>

1825 Ebd.

1826 Vgl. ebd. 141.

1827 Ebd. 142.

1828 Ebd. 143.

1829 Ebd. 149.

1830 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‘.

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 ‚gesundschumpfen‘. 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 übrig-

## 2. Der eucharistische Gottesdienst<sup>1831</sup>

Dieser Abschnitt postuliert die Entdeckung der Eucharistie „als de[n] wahre[n] Ausgangspunkt für den Selbstvollzug der Kirche der wahrhaft Glaubenden“<sup>1832</sup>. Interessanterweise richtet sich diese Bemerkung ganz konkret „gegen eine Denkrichtung [...], die ‚Konzil‘ zum Maßstab der Kirche machen möchte“.<sup>1833</sup> Maßgeblicher Vertreter dieser Denkrichtung war Hans Küng.<sup>1834</sup>

## 3. Zur Frage des „mündigen Christen“<sup>1835</sup>

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.“<sup>1836</sup>

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.

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

---

bliebe, wäre Reduktion des kirchlichen Lebens auf bloße Beschäftigung mit sich selbst und Selbstverherrlichung der Einzelgemeinden.“ Ebd. 149 f.

1831 Ebd. 150.

1832 Ebd.

1833 Der Text formuliert recht scharf: „‚Concilium‘ ist [...] nicht Übersetzung von ‚ekklesiá‘, 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.“ Ebd. 150.

1834 Joseph Ratzinger hatte schon in seiner Bensberger Rede am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils die Thesen von Hans Küng widerlegt. Vgl. Joseph Ratzinger, *Theologie des Konzils*, 1961.

1835 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 150.

1836 Ebd. 151.

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.“<sup>1837</sup>

### *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.<sup>1838</sup> 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 ...“.<sup>1839</sup>

Dennoch sind die Gedanken der Kirchenväter durchaus noch präsent. Insgesamt lässt sich in diesem Text wiederum 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.

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.<sup>1840</sup>

<sup>1837</sup> Ebd.

<sup>1838</sup> Vgl. ebd. 63–65.

<sup>1839</sup> Ebd. 102.

<sup>1840</sup> Vgl. ebd. 8.



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.<sup>1841</sup>

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.“<sup>1842</sup>

Im Zusammenhang mit der Kulttheologie sind Erwägungen zum Kosmos stark vertreten, wobei wir aber auch in frühen Skripten Zeugnisse davon haben.<sup>1843</sup> 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“<sup>1844</sup>, 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: „Kirche soll der Raum kosmischer Versöhnung sein.“<sup>1845</sup>

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.<sup>1846</sup>

Kosmische Liturgie bedeutet, dass den Völkern das Evangelium verkündigt wird und sie selbst zur Opfergabe werden.<sup>1847</sup>

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.<sup>1848</sup> Wie wir bei der Besprechung dieses Textes bemerkt hatten, lassen sich die theologischen Motive dieser Aussagen bis hin in Ratzingers Dissertation zurückverfolgen.<sup>1849</sup> Im nun vorliegenden Skript von Tübingen werden diese theologischen Motive aus der Doktorarbeit

1841 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138.

1842 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 70.

1843 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 89.

1844 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 56.

1845 Ebd. 64.

1846 Vgl. ebd. 65.

1847 Vgl. ebd. 102.

1848 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 83 f.

1849 Vgl. etwa Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 1954, 286.

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 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

„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.“<sup>1850</sup>

Skript 77, WS 1968/69 (Tübingen)

„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 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.“<sup>1851</sup>

„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.“<sup>1852</sup>

Der Begriff der Liebe – *Agape* oder *caritas* – wird in den Aussagen des Skriptes so zentral, dass er mit Leib Christi<sup>1853</sup> und mit der Kirche<sup>1854</sup> identifiziert wird. Dies wird im ersten Fall (*Agape*) vom Eintreten in den Hingabeakt Christi durch die Eucharistie abgeleitet<sup>1855</sup>, im letzten Fall (*caritas*) eher pneumatologisch, weil die vom Heiligen Geist gebildete Kirche jene Liebe mitvollzieht, die er selber ist.<sup>1856</sup>

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, so dass wir durch den Glauben mit ihm eins-

1851 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 72.

1852 Ebd. 76 f.

1853 Vgl. ebd. 65.

1854 Vgl. ebd. 75.

1855 Vgl. ebd. 65.

1856 Vgl. ebd. 75.

werden 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 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.<sup>1857</sup> Insgesamt ist der Text bemüht, die Eucharistie vor allem als Einheit zu sehen von „Mahl, Danksagung, Gedächtnis, Anbetung, Anruf des Pneumas, Segen, Opfer“<sup>1858</sup>.

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.“<sup>1859</sup>

Der Text stellt die innere Einheit von Altem und Neuem 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 abieht ist bereits im Ansatz falsch.“<sup>1860</sup>

In Bezug auf die Kontinuität zur Kulttheologie des AT wird deutlicher als im Ekklesiologieskript von 1965, aber interessanterweise auf

<sup>1857</sup> Vgl. ebd. 46.

<sup>1858</sup> Ebd. 114.

<sup>1859</sup> Ebd. 36.

<sup>1860</sup> Ebd. 27.

Grundlage des noch älteren Eucharistieskriptes von 1963<sup>1861</sup> darauf verwiesen, wie die kulttheologischen Linien des AT zueinander in einer gewissen Spannung (göttliche Einsetzung des Kultes einerseits und Kultkritik andererseits) stehen<sup>1862</sup> und erst in der Anwendung des Gottesknechtsgedankens auf den Herrn zu einer inneren Einheit finden.<sup>1863</sup>

Überhaupt ist die Gottesknechtstheologie wieder stark präsent. Sie wird zum Modell „kirchliche[r] Existenz“<sup>1864</sup> im Sinne der Repräsentanz ‚für alle‘.<sup>1865</sup> In diesem Zusammenhang ist auch zu sehen, wenn der Schriftbefund in Bezug auf das Martyrium ausführlich interpretiert wird. „Kult“ wird hier „zum existentiellen Vollzug“.<sup>1866</sup>

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 antikultischen Kontext davon gesprochen, dass das neutestamentliche Priestertum nicht vom *hier-reus* her zu definieren sei<sup>1867</sup>, so untersucht das vorliegende Skript das Sprachproblem erstmals ausführlich und differenziert<sup>1868</sup>, wobei gezeigt wird, wie sakrale und kultische Begriffe des AT durchaus im NT präsent sind, aber eine Spiritualisierung<sup>1869</sup> 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“<sup>1870</sup> und von seinem Geist her<sup>1871</sup> 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“<sup>1872</sup>. Durch diese insgesamt differenziertere Sichtweise wird die innere 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,

1861 Vgl. z. B. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 101, 127, 129 f.

1862 Vgl. auch Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42.

1863 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 35.

1864 Ebd. 33.

1865 Vgl. ebd.

1866 Ebd. 101.

1867 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 208.

1868 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 99–105.

1869 Vgl. ebd. 103 f.

1870 Ebd. 104.

1871 Vgl. ebd. 105.

1872 Ebd.

gerade diesen Begriff im Konzil und in der Nachkonzilszeit theologisch zu relativieren.<sup>1873</sup>

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 aufbaut 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.<sup>1874</sup>

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.<sup>1875</sup> Formulierungen wie diese betonen einmal mehr ein dynamisches Verständnis der 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.“<sup>1876</sup> 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*).

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.“<sup>1877</sup> Die Handauflegung betone den Cha-

1873 Vgl. ebd. 47.

1874 Vgl. ebd. 77.

1875 Vgl. ebd. 41.

1876 Ebd. 99.

1877 Ebd. 109.

rakter 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“<sup>1878</sup>. Kirche und Amt werden prinzipiell als geistliche Wirklichkeiten erkannt.<sup>1879</sup>

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.“<sup>1880</sup>

Damit ist ungenannt ein Aspekt der Liturgietheologie von *Sacrosanctum Concilium* impliziert, der die die Liturgie als Epiphanie der hierarchisch strukturierten Kirche sieht.<sup>1881</sup>

Bei der Betonung des Vorrangs des Apostolates beruft sich der Text auch auf das Konzilsdekret *Presbyterorum Ordinis* als Ganzes.<sup>1882</sup> Dazu muss aber eingewandt werden, dass gerade dieses Dekret sehr starke opfertheologische, um nicht zu sagen sacerdotale Ausführungen enthält<sup>1883</sup>, 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 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<sup>1884</sup> 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 offenbarungs-

1878 Ebd. 110.

1879 Vgl. auch ebd. 111.

1880 Ebd. 119.

1881 „Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est ‚unitatis sacramentum‘, scilicet plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata. 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.

1882 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 112.

1883 Vgl. z. B. PO 2.

1884 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 119 f.



theologische Relevanz der Kirche, wie sie sich u. a. in der Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils ausdrückt<sup>1885</sup>, wobei „die Kirche bevollmächtigt das Anfängliche immer neu und authentisch gegenwärtig macht“<sup>1886</sup>. 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“<sup>1887</sup>.

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.<sup>1888</sup> Die Kollegialitätstheologie wird zunächst einmal mit B. Botte liturgisch verstanden<sup>1889</sup>, als eine Kommunion „im gleichen Wort und Leib“<sup>1890</sup> und als „Netz der Kommunionen“<sup>1891</sup> und dabei vertikal strukturiert (monarchische Struktur der Einzelkirche) als auch horizontal (Universalkirche).<sup>1892</sup>

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.<sup>1893</sup>

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.<sup>1894</sup> 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.

1885 Vgl. etwa: „sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit.“ DV 8.

1886 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 119.

1887 Ebd. 141.

1888 Vgl. etwa ebd. 150.

1889 Vgl. etwa ebd. 131.

1890 Ebd. 134.

1891 Ebd. 135.

1892 Vgl. ebd. 134.

1893 Dies hatten wir an folgendem Beispiel gesehen: Im früheren Skript wird das „Ursprungsgeschehen“ gefasst als „Überschritt 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 Pascha den Schritt vom Tod zum Leben vollzogen hat.

1894 Vgl. ebd. 151.



## 2.5 Einzeluntersuchung der Mitschriften (V): Regensburg

### 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 Gregor Tischler“ mit dem Titel „J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten (darin Seminar-schein für Gregor Tischler von Prof. Ratzinger vom 19.02.1971)“ archiviert.<sup>1895</sup> Die Vorlesungsmitschrift selbst notiert auf dem Deckblatt:

„Prof. Dr. J. Ratzinger: Christologie mit Soteriologie und Mariologie WS 1970/71

(Dieses Skriptum ist (k?)eine<sup>1896</sup> autorisierte Mitschrift der obigen Vorlesung.

Etwaige Fehler gehen zu Lasten des Skribenten. F. Reger)<sup>1897</sup>

Das Skript hat kein Inhaltsverzeichnis. Es findet sich die folgende Vorbemerkung: „Literatur wird im laufenden Text nicht aufgeführt. Eine ausführliche Literaturliste erscheint am Ende des Semesters.“<sup>1898</sup>

Wiederum sei daran erinnert, dass im Freisinger Skript über die Eucharistielehre auch als für die Kulttheologie wichtig erachtet worden war, Paragraph 17 der Christologievorlesung zu berücksichtigen.<sup>1899</sup> Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst, wie wir bereits bemerkt hatten, im WS 1958/59 gehalten.<sup>1900</sup> 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

1895 AIPB, Skripten von Gregor Tischler, Nr. 86: J. Ratzinger, Christologie mit Soteriologie und Mariologie, WS 1970/71, 110 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71]. Als „Christologie mit Soteriologie und Mariologie“ erscheint der Titel auch bei Pfnür. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 405.

1896 Das K mit Fragezeichen wurde handschriftlich hinzugefügt.

1897 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, Deckblatt.

1898 Ebd. 2.

1899 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

1900 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 401 f. Der Titel der Vorlesung lautete demnach: „Dogmatik: Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“ (ebd. 402). Laut Skript ist der korrekte Titel aber: „in Jesus Christus“, siehe Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, I.

der Theologiegeschichte“.<sup>1901</sup> 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 aktuellen theologischen Ideen, die es selbst von einer Art neuen Gnosis beeinflusst sieht.<sup>1902</sup> 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, 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.“<sup>1903</sup>

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 Fleisch gewordenen Wort durchzusetzen scheint gegen eine wirklichkeitslose Konstruktion“.<sup>1904</sup>

### § 3 Grundelemente des Jesusbildes der Evangelien<sup>1905</sup>

Die in diesem Paragraphen behandelten Punkte weisen eine starke Ähnlichkeit zu den entsprechenden Abschnitten der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 auf.

#### 1. Jesus und die Propheten<sup>1906</sup>

Mk 8,28:

Die Christologievorlesung von 1966/67 hatte ein wenig ausführlicher die einzelnen Linien der Prophetenerwartung präsentiert als das

<sup>1901</sup> Ebd. Inhaltsverzeichnis und die Darstellung des betreffenden Abschnitts.

<sup>1902</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 4 f.

<sup>1903</sup> Ebd. 5.

<sup>1904</sup> Ebd.

<sup>1905</sup> Ebd. 31.

<sup>1906</sup> Ebd. 32.

Regensburger Skript. Letzteres stellt aber mehr den Bezug von Mk 1 zu Mal 3,1 ff. 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.“<sup>1907</sup>

Mk 8,28 und Mk 9, 2–13:

Hintergrund der Botschaft des Täufers ist „ei[n] Klima prophetischer Eschatologie“<sup>1908</sup>. 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)<sup>1909</sup>

„Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Verkündigung des Täufers sich in diesem 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. [...]

Skript 86 (WS 1970/71)

„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 Jesus 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

1907 Ebd. 33.

1908 Ebd.

1909 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67.

Die prophetische Deutung wird aber immer wieder korrigiert und als ungenügend erwiesen: Jesus ist nicht nur der Vorläufer Jahwes, er ist Jahwe selbst. [...] 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 Martyrer auch Zeugen seiner Passion.<sup>1910</sup>

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.: Verklärungsparikope, die als Antwort 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.<sup>1911</sup>

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 Nichtkönigliche 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 Verklärungsparikope 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.<sup>1912</sup>

Kulttheologisch bedeutsam bei beiden Skripten ist die Herleitung der Passion und der neuen Theophanie von einer erweiterten eschatologischen Prophetie des AT her.

1910 Ebd. 34 f.

1911 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 33 f.

1912 Der Text verweist hier auf folgendes Werk: „M. Ramsey, Doxa, Einsiedeln 1961“ (ebd. 34). Das korrekte Erscheinungsjahr ist aber 1969.

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)

„Die eigentlich große Auseinandersetzung zwischen dem NT und der prophetischen Eschatologie vollzieht sich im Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer.“<sup>1913</sup>

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 entscheidend 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 Eschatologie 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 3,1 ff findet sich der Kern seiner Botschaft.“<sup>1914</sup>

#### Skript 86 (WS 1970/71)

„Die konkrete Auseinandersetzung des NT mit der prophetischen Eschatologie vollzieht sich im Verhältnis Jesu zum Täufer.“<sup>1915</sup>

„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.“<sup>1916</sup>

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 unterschei-

<sup>1913</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 35.

<sup>1914</sup> Ebd.

<sup>1915</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 34.

<sup>1916</sup> Ebd.

det, herrscht weitgehende Übereinstimmung. Das Wesentliche ist dabei wieder identisch herausgearbeitet:

Skript 76 (WS 1966/67)

„Mit Johannes hat Jesus das μετανοεῖτε gemeinsam.“<sup>1917</sup>  
Dann folgt eine Darstellung des Prophetentums in Israel, wobei die Propheten als „die großen Moralisten des AT“<sup>1918</sup> 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 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 ist einfach gekommen; sein Indikativ ist Gnade.“<sup>1919</sup>

Skript 86 (WS 1970/71)

„Mit Johannes hat Jesus das μετανοεῖτε gemeinsam.“<sup>1920</sup>  
Dann folgt eine Darstellung des Wesens des Prophetentums in Israel, die aber vom Vorgängerskript stark abweicht (siehe 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 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.“<sup>1921</sup>

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 zugrunde liegende Wort προφάναι sei äquivalent mit *praefari* und bedeute „ein autorisiertes, feierliches Sprechen vor einer Gemeinde“<sup>1922</sup>. Dies betreffe jemanden, „der durch den Logos spricht und vom Logos bestimmt ist“<sup>1923</sup>. Dieser Grundlage gewissermaßen füge Jesus nun die Ankunft des Gottesreiches hinzu.<sup>1924</sup> Seine Verkündigung werde

1917 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 35.

1918 Ebd.

1919 Ebd. 36.

1920 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 35.

1921 Ebd. 35 f.

1922 Ebd. 35.

1923 Ebd.

1924 Vgl. ebd.

dadurch im Überschreiten der prophetischen Botschaft, wie in der Gegenüberstellung gesehen, zur „Gnadenpredigt“ und „Erfüllungspredigt“.<sup>1925</sup>

#### Lk 4,14–30

Das Skript verweist hier auf Joachim Jeremias und seine Charakterisierung dieser Schriftstelle als „Jesu Antrittspredigt in Nazareth“<sup>1926</sup>, ohne eine direkte Stelle anzugeben. Anstoß erregte die Anwendung dieses Textes auf Jesus durch ihn selbst, wobei er die bei Jesaja vorhandene Ankündigung des rächenden Gerichtes Gottes an den Heidenvölkern weglassen.<sup>1927</sup> Die sei „ein Skandal, der Israel als auserwähltes Volk herausfordert“<sup>1928</sup>. In diesen Aussagen stimmt die Vorlesungsmitschrift mit dem Skript von Tübingen überein. In letzterem finden wir interessanterweise nicht das oben genannte Zitat von Jeremias, dafür aber den Hinweis auf das Buch, auf das man sich für diesen Abschnitt bezieht.<sup>1929</sup>

#### 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.“<sup>1930</sup> 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.“<sup>1931</sup>

In diesen Punkten sieht der Text „die entscheidende Wende gegenüber dem AT [...], die dann Paulus weiter reflektiert“<sup>1932</sup>. Diese Wende ist der Exegese unserer Vorlesungsmitschrift zufolge der Hintergrund der Kontroverse zwischen Johannes und Jesus.<sup>1933</sup>

1925 Ebd. 36.

1926 Ebd.

1927 Vgl. ebd.

1928 Ebd.

1929 Joachim Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1959.

1930 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 37.

1931 Ebd.

1932 Ebd.

1933 Vgl. ebd.



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.“<sup>1934</sup> In der Schriftstelle werde „die Moralpredigt des Propheten“ und damit des Johannes ersetzt durch „die unbedingte Güte des Evangeliums“.<sup>1935</sup> Das Skript sagt, diese Einzelerkenntnis 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 Zuvorkommen 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.“<sup>1936</sup>

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.“<sup>1937</sup>

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 Nachfolger des Reinigungsendgels. 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.“<sup>1938</sup>

Mk 2,18–22

Auch dieser Abschnitt wird zum Teil bis in die wörtlichen Formulierungen hinein gemäß dem Vorgängerskript präsentiert.

1934 Ebd.

1935 Ebd.

1936 Ebd. 37 f.

1937 Ebd. 38.

1938 Ebd.



Das Motiv vom Bräutigam sei „im AT Jahwe selbst vorbehalten“<sup>1939</sup>, 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“<sup>1940</sup>. 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.“<sup>1941</sup>

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“<sup>1942</sup> 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.“<sup>1943</sup>

## 2. Jesus und die Thora<sup>1944</sup>

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“<sup>1945</sup> 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“.<sup>1946</sup> 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.“<sup>1947</sup>

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

1939 Ebd.

1940 Ebd.

1941 Ebd.

1942 Ebd. 39.

1943 Ebd.

1944 Ebd.

1945 Ebd.

1946 Ebd.

1947 Ebd.

gebracht“<sup>1948</sup> und damit „das Kreuz verständlich, das einen Bruch mit dem AT zur Voraussetzung hat“<sup>1949</sup>.

Das Skript bemerkt einen Wesenszug des Reinheitsgebotes. Es war „Voraussetzung für den Kontakt mit Juden“<sup>1950</sup>. Durch seine Aufhebung zeige sich in letzter Konsequenz „schon bei Jesus ei[n] Universalismus“<sup>1951</sup>.

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“<sup>1952</sup>.

Es sei eine Verkürzung, „die Position Jesu auf die Antithese Kult – Ethos, Verinnerlichung – Veräußerlichung“ zu bringen, „auch wenn diese Antithese zweifellos da ist“.<sup>1953</sup>

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 das Ethos erreicht werden, aber dieser Versuch kommt nirgendwo ans Ziel, kein Mensch hat das erreicht.“<sup>1954</sup>

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)<sup>1955</sup>

„Diese grundsätzliche Infragestellung der atl Reinheitsidee, die kultische Reinheit zur Voraussetzung für den Kontakt mit Juden machte, diese Infragestellung ermöglichte in ihrer Konsequenz

Skript 86 (WS 1970/71)

„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

1948 Ebd. 40.

1949 Ebd.

1950 Ebd.

1951 Ebd.

1952 Ebd.

1953 Ebd.

1954 Ebd. 41.

1955 Die Absätze wurden vom Verfasser in der Gegenüberstellung so verändert, dass ein Vergleich leichter möglich ist.

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:

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

über Israel hinaus. Man findet also schon bei Jesus einen Universalismus, wie er später von Paulus weiter ausgebaut wurde [...]

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 (Mk 7). [...] 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 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).<sup>1956</sup>

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.<sup>1957</sup>

Beide Texte stimmen im Grundduktus 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 Erkenntnis 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

<sup>1956</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 38 f.

<sup>1957</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 40 f.

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.<sup>1958</sup>

Das ältere Skript betont zusätzlich zum Grundduktus noch die „christologische Spitze“<sup>1959</sup>. 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.<sup>1960</sup> 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“<sup>1961</sup>.

Aufgrund der großen Übereinstimmung beider Skripte im Grundduktus 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 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]“<sup>1962</sup>.

1958 Vgl. ebd. 40.

1959 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 38.

1960 Vgl. ebd., z. B. die Gliederung. Die Behandlung des „sittliche[n] Durchbruch[s]“ (ebd. 39) ist ein Unterpunkt dessen, was als „christologische Spitze“ (ebd. 38) charakterisiert wird.

1961 Ebd. 39.

1962 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 34.

## 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“<sup>1963</sup> und bedeute: „Der Mensch ist nicht von sich aus gut, sondern von Gott her.“<sup>1964</sup>

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.“<sup>1965</sup>

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“<sup>1966</sup>. Im Vorgängerskript wurde dieser Punkt auch behandelt, aber unter der Überschrift „Christus als die Mitte des neuen Ethos“.<sup>1967</sup>

## Mk 10,17–27

Die Nachfolgefrage für den reichen Jüngling entscheidet sich hier an der Person Jesu. Die Thora habe er bislang erfüllt.<sup>1968</sup> Das eine, was noch fehlt, ist letztlich Jesus selbst. Das Skript kommentiert:

„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.“<sup>1969</sup>

Nach einer kurzen Ablehnung der Position Harnacks überträgt die Vorlesungsmitschrift fast etwas überraschend und etwas direkter als das Vorgängerskript<sup>1970</sup> diese Aussagen „ins Heute“<sup>1971</sup>. Dabei betont er,

1963 Ebd. 41.

1964 Ebd.

1965 Ebd.

1966 Ebd. 42.

1967 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 39.

1968 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 42.

1969 Ebd.

1970 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 40 f. Hier finden wir allerdings Literaturangaben: E. Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes, Düsseldorf 1962; A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen im NT, München 1962; ders., Jünger des Herrn, München 1964.

1971 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 42.

„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.“<sup>1972</sup>

Das Skript fragt nun nach der Bedeutung für uns, da Jesus uns anders vorausgehe als damals den Jüngern, und antwortet.<sup>1973</sup>

„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.“<sup>1974</sup>

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“<sup>1975</sup> verweist der Text darauf, dass sich hier eine doppelte Überschreitung finde, jene „dessen, was innerhalb des AT möglich ist“<sup>1976</sup>, und jene „einer liberalen Position“<sup>1977</sup> ohne Glauben an die Existenz von Sünde und Vollmacht. Jesus zeige „sich als die Gegenwart des erbarmenden Gottes in der Welt“<sup>1978</sup>.

### 3. Jesus und der Tempel<sup>1979</sup>

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

1972 Ebd. 42 f.

1973 Vgl. ebd. 43.

1974 Ebd.

1975 Ebd.

1976 Ebd.

1977 Ebd.

1978 Ebd.

1979 Ebd.

zugleich „liberal und fromm“<sup>1980</sup> 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“<sup>1981</sup>.

1. Textgruppe: Tempelreinigungssperikope:<sup>1982</sup>

Mk 11,15–17

Mt 21,12–13

Lk 19,45 f

Joh 2,13–17<sup>1983</sup>

Mk 11,15–17 (für die Synoptiker)

Das Skript resümiert die allgemeinen exegetischen Details zum Hintergrund dieser „prophetische[n] Symbolhandlung“<sup>1984</sup>. Die synoptische Version des zugehörigen Deutewortes verbinde Is 66,6 f. und Jer 7,11:<sup>1985</sup>

„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.“<sup>1986</sup>

Im Unterschied zu Jeremias richte sich hier die Ankündigung Jesu nicht „gegen das Eindringen des Götzendienstes“<sup>1987</sup>, sondern „gegen den Ausschluß der Völker“<sup>1988</sup>.

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.

1980 Ebd.

1981 Ebd. 43 f.

1982 Ebd. 44.

1983 Ebd.

1984 Ebd.

1985 Vgl. ebd.

1986 Ebd.

1987 Ebd. 45.

1988 Ebd.



Skript 76 (WS 1966/67)<sup>1989</sup>

„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, 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 Heil. So findet Jesus in seinem Wort zwei gegenlaufende Linien: mit Is stellt er sich in die Hoffnungstradition und den eschatologischen Universalismus, mit Jer tritt er ein in die Untergangsprophetie.“<sup>1990</sup>

## Skript 86 (WS 1970/71)

„Die Synoptiker bilden es [sc. das Deutewort, S. C.] aus einer Kombination von Is 56,6 f 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 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.“<sup>1991</sup>

Wiederum ist in beiden Versionen der Grundduktus der Aussage gleich. Das Deutewort hat einen zweifachen alttestamentarischen Hintergrund und offenbart letztlich eine anstehende Kultreform. Der ältere Text hebt dabei den gewissermaßen antithetischen Un-

1989 Die Absätze wurden vom Verfasser in der Gegenüberstellung so verändert, dass ein Vergleich leichter möglich ist.

1990 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42.

1991 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 44 f.

terschied 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.

Joh 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“<sup>1992</sup>. Dies betone wie bei den Synoptikern den Universalismus.<sup>1993</sup> 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.“<sup>1994</sup>

Dadurch werde aber das AT „für beendet erklärt“<sup>1995</sup>.

Nun kommt das Skript auf das „pneumatische Erinnern“ der Gemeinde mit der Anwendung von Psalm 68/69,10 auf diese Szene zu sprechen.<sup>1996</sup> 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<sup>1997</sup>, 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

1992 Ebd. 45.

1993 Vgl. ebd.

1994 Ebd.

1995 Ebd.

1996 Vgl. ebd.

1997 Vgl. ebd. Wahrscheinlich handelt es sich um den Psalmenkommentar: Hans-Joachim Kraus, Psalmen, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1961.

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.“<sup>1998</sup>

Wie im Vorgängerskript<sup>1999</sup> 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:

## 2. Textgruppe:<sup>2000</sup>

Joh 2,18 ff.

Mk 14,58

Mt 26,6<sup>2001</sup>

Joh 2,18 ff.

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 sachlich wiederum im Wesentlichen gleichen Aussagen 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.“<sup>2002</sup>

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“<sup>2003</sup> 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“<sup>2004</sup>.

1998 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 46.

1999 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 43.

2000 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 46.

2001 Ebd.

2002 Ebd.

2003 Ebd.

2004 Ebd.

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.“<sup>2005</sup>

### 3. Textgruppe<sup>2006</sup>

Mk 15,38 par (Mt 27,51; Lk 23,45)

In dieser Gruppe werde „das Hintergründige des Geschehens“<sup>2007</sup> ausgesagt:

„Der Tod Jesu bedeutet die Öffnung des *ναός*, des Allerheiligsten für die Völkerwelt [...] Anders herum gewendet bedeutet das den Vollzug der Kultreform.“<sup>2008</sup>

Auch diese Interpretation liegt auf derselben Linie wie jene des Vorgängerskripts.<sup>2009</sup>

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<sup>2010</sup>, 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.“<sup>2011</sup>

Interessant ist auch, dass das Skript gerade in diesem Kontext auf die Stephanusrede verweist, „das erste Martyrium“ steht also „im Zusammenhang mit dem Tempel“.<sup>2012</sup>

2005 Ebd. 47.

2006 Ebd.

2007 Ebd.

2008 Ebd.

2009 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 44.

2010 Vgl. ebd.

2011 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 48.

2012 Ebd.

Wie schon das Vorgängerskript<sup>2013</sup>, so deutet auch der nun zu untersuchende Text die Rede von den „drei Tagen“ als „eschatologische[n] Auferstehungsterminus“.<sup>2014</sup> Hier findet sich ein allgemeiner Verweis auf Bultmann.<sup>2015</sup>

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.<sup>2016</sup>

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.<sup>2017</sup> Der genaue Wortlaut der ipsissima vox Jesu sei nicht wiederherstellbar. Es handelt sich aber um eine Formulierung, die den Horizont des Spätjudentums revolutionierte.<sup>2018</sup> Doch bei allen Varianten der Textüberlieferung sei doch „eine einheitliche Aussage“<sup>2019</sup> 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“<sup>2020</sup> 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“<sup>2021</sup> des Wortes.

2013 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 44.

2014 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 48.

2015 Dieser findet sich nicht im Vorgängerskript. Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 44.

2016 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 48.

2017 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 44; Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 48.

2018 Vgl. ebd. 44 und ebd. 49.

2019 Ebd.

2020 Ebd. 44 und ebd. 49 (hier unterstrichen).

2021 Ebd.

Skript 77, WS 1966/67  
(Tübingen)<sup>2022</sup>

„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.*

*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).

Das Joh-Ev führt diese Tempelthematik durch das ganze Evangelium:

Skript 86, WS 1970/71  
(Regensburg)

„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 Ineinanderschiebung der Idee des Tempels und seines eigenen Schicksals 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 δόξα 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

2022 Die fette Schrift kennzeichnet die in beiden Texten vorkommenden gleichen Wörter, die kursive eine sachliche Übereinstimmung.

- 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

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 ein: 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 ist 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 Maschalspruch vorentworfen, daß der Auferweckte die Funktion des Tempels übernimmt, nämlich Begegnungsstätte zwischen Gott und Mensch zu sein. Damit ist der universalistische



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 ἀχειροποιήτος* (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, deren letzter Gehalt es ist, daß an die Stelle des Sachopfers das Opfer einer lebendigen Person tritt. **Der Tempel der Endzeit ist der eschatologische ἀνθρώπος. Wir alle sollen in ihm Tempel Gottes werden** (vgl. dazu Y. Congar, *le mystère du temple*).<sup>2023</sup>

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 angesprochen, 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.<sup>2024</sup>

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 Schicksals mit dem, was in der Auferweckung sich zuträgt“<sup>2025</sup>. Der Anspruch Jesu wird hier auch ein wenig umfassender

2023 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 45.

2024 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 49–51.

2025 Ebd. 49.



der gesehen und schließt, was die vorherige Untersuchung ergab, auch die Thora ein. Im früheren Text werden Tod und Auferstehung als „Zeichen Gottes“<sup>2026</sup> gesehen, im späteren Text in direkter Übertragung auf die Tempeltheologie als „Ort des Heiles“<sup>2027</sup>.

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“<sup>2028</sup> 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).<sup>2029</sup>

Beide Texte stimmen jedoch in den wesentlichen Aussagen überein, dass das Rätselwort eine Todes- und eine Auferstehungsprophezie 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<sup>2030</sup>

Dieser Punkt wurde wiederum auch schon bei der Christologievorlesung 1966/67 mit besonderem kulttheologischen Schwerpunkt behandelt<sup>2031</sup>, 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<sup>2032</sup> um den „Primat vor dem Kult“<sup>2033</sup>, der dem Menschen zukomme.

2026 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 45.

2027 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 50.

2028 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 45.

2029 „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.“ Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 51.

2030 Ebd. 51.

2031 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 45–47.

2032 Vgl. ebd. 46.

2033 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 51.

Der Text behandelt einige exegetische Details der Textüberlieferung, die wir hier übergangen 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<sup>2034</sup>, die wir schon im Vorgängerskript gesehen hatten.<sup>2035</sup>

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 10,5 ff. schließlich über die Ersetzung des Begriffes Erbarmen mit Leib auf die Eucharistie gedeutet, was hier entfällt.

### § 6<sup>2036</sup>

Die Mitschrift zur Christologievorlesung von 1970/71 widmet sich recht ausführlich dem liturgietheologischen Konzept der Memoria. Dieses Konzept hatten wir unter den Mitschriften der Vorlesung Ratzingers als *Terminus technicus* erstmals in der Eucharistievorlesung von Münster 1963 gefunden.<sup>2037</sup> 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.“<sup>2038</sup>

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“<sup>2039</sup> und damit geprägt von „Geschichtsbezogenheit“<sup>2040</sup>. 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.“<sup>2041</sup>

2034 Vgl. ebd. 52.

2035 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 46.

2036 Ebd. 93.

2037 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 9 und 43.

2038 Ebd. 43.

2039 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 93.

2040 Ebd.

2041 Ebd.

Der Text leitet nun auf eine Verbindung dieser biblischen Grundlage mit der Memoria-Lehre des hl. Augustinus über.<sup>2042</sup> Augustinus habe versucht, den gerade skizzierten biblischen Memoria-Begriff mit der Frage nach dem Sein der griechischen Antike zu verbinden.<sup>2043</sup> 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 geschichtliche 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.“<sup>2044</sup>

Der Text will hiermit im Kerngebiet des Dogmas von Chalcedon aufweisen, „daß die ontologische Frage unumgänglich ist“<sup>2045</sup>, 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.

2042 Vgl. ebd.

2043 Vgl. ebd.

2044 Ebd.

2045 Ebd.

## § 9 Theologie des Kreuzes<sup>2046</sup>

Zunächst skizziert die Vorlesungsmitschrift in Auseinandersetzung mit den Thesen von Hans Kessler<sup>2047</sup> 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 würde zum Knecht eines Weltgesetzes bzw. zu einem grausamen Tyrannen, der das Blut seines Sohnes fordert, um mit den Menschen versöhnt zu werden.“<sup>2048</sup>

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, sondern der handelnde Gott. Er überläßt sich den Menschen bis in die letzte Auslieferung des Todes (Mt 5).“<sup>2049</sup>

Das Skript kommentiert, dass es demgegenüber sicher falsch wäre, das Erlösungsgeschehen allein anabatisch zu verstehen.<sup>2050</sup> Andererseits würde man in einer allein katabatischen Sicht „Gesetz und Evangelium“<sup>2051</sup> zu sehr dualistisch entgegenstellen, und so „verfehlt man die Einheit der beiden Testamente und das NT selbst“<sup>2052</sup>. Diese Vorstellung sei monophysitisch und impliziere, dass „der Mensch kein aktives“<sup>2053</sup> Gegenüber zu Gott ist“<sup>2054</sup>.

2046 Ebd. 104.

2047 Bezieht sich wohl auf Hans Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970.

2048 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 105.

2049 Ebd.

2050 Vgl. ebd.

2051 Ebd. 106.

2052 Ebd.

2053 Dieses Wort ist doppelt unterstrichen.

2054 Ebd.

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, 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 Evangelium 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.“<sup>2055</sup>

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 eigentlich 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

<sup>2055</sup> Ebd. 107.

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.<sup>2056</sup>

### § 10 Auferstehung und Erhöhung Jesu<sup>2057</sup>

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.“<sup>2058</sup>

Des Weiteren kommt die Mitschrift bei der Interpretation von 1 Kor 15, 3–8 nochmals auf den Kreuzestod zu sprechen. Die Formulierung „τίτι λόγω“ (1 Kor 15, 2) ist dem Skript Anlass, nach der „Logoshaftigkeit des Geschehens am Kreuz“<sup>2059</sup> 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.“<sup>2060</sup>

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 An-

<sup>2056</sup> Vgl. ebd. 109. Wir führen den Text unter dem nächsten Paragraphen an.

<sup>2057</sup> Ebd. 107.

<sup>2058</sup> Ebd. 108.

<sup>2059</sup> Ebd. 109.

<sup>2060</sup> Ebd.

sichten 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 zugrunde liegende 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 Heiligen 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“.<sup>2061</sup> Dabei wird betont, dass diese Spannung, zwar im Kreuz „einen Bruch mit dem AT zur Voraussetzung hat“<sup>2062</sup>, aber keine Antithese, keinen „baren Widerspruch“<sup>2063</sup> meint<sup>2064</sup>, womit grundsätzlich doch eine kulttheologische Kontinuität zwischen AT und NT, aber unter dem eben genannten Vorzeichen der Überschreitung, hergestellt ist. Es ist in diesem Sinne ausdrücklich von „Einheit der beiden Testamente“<sup>2065</sup> die Rede. In Bezug auf die Kultreform Jesu lesen wir, dass diese „sich in die Hoffnung des AT hineinstellt, das AT aber für beendet erklärt“<sup>2066</sup>.

Jesus steht dabei im Kontext eschatologischer Prophetenerwartung und ist doch mehr als die Propheten.<sup>2067</sup> Als der gekreuzigte Herr ist er das neue Erscheinen Gottes in dieser Welt und nimmt

2061 Ebd. 37.

2062 Ebd. 40.

2063 Ebd. 37.

2064 Vgl. ebd.

2065 Ebd. 106.

2066 Ebd. 45.

2067 Vgl. bes. ebd. 34 und 36 f.



damit die Stelle des Tempels ein.<sup>2068</sup> 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* – *prae-fari* her und somit als „eine[n], der durch den Logos spricht und vom Logos bestimmt ist“<sup>2069</sup>. 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.<sup>2070</sup> Er tritt auch an die Stelle der Thora.<sup>2071</sup> Er ist „Herr der Thora“, und dies „auch der [...] kultischen Situation gegenüber“.<sup>2072</sup> 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<sup>2073</sup> spielt hier eine Rolle. Jesus kommt „als Knecht und als das Lamm Gottes“<sup>2074</sup> 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 Satisfaktionstheorie zeigt.<sup>2075</sup> 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 Erwidern der entsprechenden Passagen des Holländischen Katechismus, der kurz zuvor auf Deutsch erschienen war.<sup>2076</sup> Die soteriologischen Aussagen des Holländischen Katechismus identifiziert Ratzinger, wenn wir den Inhalt des Textes ihm zuschreiben, mit dem Grundanliegen der Reformatoren, das Erlösungsoffer rein katabatisch zu verstehen.

2068 Vgl. ebd. 34.

2069 Vgl. ebd. 35.

2070 Vgl. ebd. 38.

2071 Vgl. ebd. 42.

2072 Ebd. 39.

2073 Vgl. z. B. ebd. 37.

2074 Ebd.

2075 Vgl. bes. ebd. 106 f.

2076 *De nieuwe Katechismus: geloofsverkondiging voor volwassenen, Hilversum/Antwerpen u. a. 1966. Deutsch: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg 1969.*



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 Grundaesetzung 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.<sup>2077</sup> 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“<sup>2078</sup>, in der sich „[d]as Absteigen Gottes“ und „das Aufsteigen des Menschen“<sup>2079</sup> treffen.

Insofern recurriert 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 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.<sup>2080</sup> Die „christologische Spitze“<sup>2081</sup> dieser Problematik sowie die religionsgeschichtliche Einordnung<sup>2082</sup> werden im Unterschied zum Vorgän-

2077 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 106.

2078 Ebd.

2079 Ebd.

2080 Vgl. ebd. 40 f.

2081 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 38.

2082 Vgl. ebd. 39.

gerskript 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 Grundduktus beider Fassungen ist gleich. Die liberale Theologie wird mit ihrem Versuch, Kult und Ethos, Verinnerlichung und Veräußerlichung als Antithesen zu sehen, zwar gewürdigt<sup>2083</sup>, aber dann widerlegt, und zwar auch im gnadentheologischen Kontext und vielleicht noch etwas entschiedener als im Vorgängerskript, worauf Worte wie „verkürzen“<sup>2084</sup> oder deutlichere Akzente gegen Bultmann<sup>2085</sup> 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.

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.<sup>2086</sup>

Die Frage der Universalisierung des Kultes scheint ein wenig mehr nuanciert zu sein als im Vorgängerskript.<sup>2087</sup>

Die Behandlung der Nachfolge Jesu ist etwas erweitert, vor allem wird dieses Thema *expressis verbis* „ins Heute“<sup>2088</sup> 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

2083 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 40 f.

2084 Ebd. 40.

2085 Vgl. ebd. 48.

2086 „Die Seinsordnung des Kultes besteht in einer Bewegung der Liebe und des Gehorsams, in der die Söhne sich hinordnen auf die Liebe des Vaters.“ Ebd. 51.

2087 Vgl. etwa ebd. 45, wo sie bei der Behandlung von Joh 2,13–17 deutlich hervorgehoben wird. Das Vorgängerskript erwähnt dies hier allenfalls andeutungsweise. Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42.

2088 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 42.

– freilich nicht ausgesprochenen – Ansatzpunkt geben zum an anderer Stelle oft präsenten Thema der Liturgie des Lebens.<sup>2089</sup> 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“<sup>2090</sup> beschrieb, dann wäre es naheliegend, wenn auch unausgesprochen ‚Sakrament‘ 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.“<sup>2091</sup>

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.<sup>2092</sup> Dies hatte sich auch schon in Vorlesungsmitschriften gespiegelt.<sup>2093</sup> 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

2089 Vgl. etwa „Sakrament und Leben“: Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 72.

2090 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 39.

2091 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 43.

2092 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 31948, 54. Er zitiert aus Sermo 74,2, nach PL 54, 398.

2093 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.“ Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 24 f.

verwandte Sprache spricht auch die Deutung des Psalms 69, wo es heißt: „Passion für Jahwe und Passion für die Menschen kommen überein.“<sup>2094</sup> Die Interpretation dieses Psalms begegnet uns seit der Tübinger Christologievorlesung.<sup>2095</sup>

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.“<sup>2096</sup>

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.“<sup>2097</sup>

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<sup>2098</sup> ausdrücklich formuliert: „Der Mensch hat den Primat vor dem Kult.“<sup>2099</sup>

2094 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 45.

2095 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42.

2096 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 51.

2097 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 46.

2098 Vgl. ebd.

2099 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 51.

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 der ungeschichtlichen Kulte der Heiden, „die Vergewärtigung des Kosmos sind“<sup>2100</sup> und „immerwährendes Sterben und Auferstehen“<sup>2101</sup> feiern, mit jenem Israels, der „geschichtsbezogen auf das [sei], was Gott tut bzw. getan hat“<sup>2102</sup>.

Memoria wird somit als „biblischer Begriff“<sup>2103</sup> 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 seismächtigen Memoria auf die Liturgie muss letztlich in diesem Begriff die Ermöglichung liturgischer Gegenwart sehen, unter eindeutigen 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 bekennde Formelbildung der Urkirche.

---

2100 Ebd. 93.

2101 Ebd.

2102 Ebd.

2103 Ebd.

## 2.5.2 Regensburg, WS 1971/72: Eucharistie

### a) Darstellung des Textes

Im Institut Papst Benedikt XVI. ist dieser Text unter „Skripten von Gregor Tischler“ mit dem Titel „J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten“ archiviert.<sup>2104</sup> Es gibt weder Deckblatt noch Inhaltsverzeichnis. Auf der ersten Seite ist lediglich vermerkt: „Prof. Dr. Joseph Ratzinger EUCHARISTIE“.<sup>2105</sup> 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!“<sup>2106</sup>

Der Mitschrift kommt eine solide Glaubwürdigkeit zu, die Lehre des Professors, wenn auch nicht in den exakten Worten, aber ihrem Grundduktus 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.

Griechische Worte sind selten (handschriftlich) im entsprechenden Alphabet geschrieben<sup>2107</sup>, meist werden sie ins Lateinische transkribiert. Einige kleinere Ungenauigkeiten fallen auf.<sup>2108</sup>

Der Text ist an wenigen Stellen von einem gewissen antirömischen Zug geprägt, der nicht immer ohne weiteres dem Professor unter-

2104 AIPB, Skripten von Gregor Tischler, Nr. 88: J. Ratzinger, Eucharistie WS 1971/72, 69 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72]. Als „Eucharistie“ erscheint der Titel auch bei Pfnür. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 405.

2105 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 1.

2106 Ebd. 69.

2107 Vgl. etwa ebd. 23.

2108 Z. B. ist statt des Meßbuchs von Bomm (Urbanus Bomm hatte seinerzeit ähnlich wie Anselm Schott ein Volksmessbuch herausgebracht) die Rede vom „Meßbuch von Bonn“. Ebd. 2.

stellt werden darf.<sup>2109</sup> Die griechischen Worte werden immer ohne Akzent zitiert, einige Ungenauigkeiten sind feststellbar.<sup>2110</sup>

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<sup>2111</sup> mit der letzten uns vorliegenden Eucharistievorlesung, jener aus Münster aus dem Jahr 1963<sup>2112</sup>. Letztere hatten wir ja auch mit jener des Freisinger Skripts verglichen.

Skript 72, SS 1963  
(Münster)

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

Einleitung

Problemstand

I. Ostern und Eucharistie

II. Arbeitsleitfaden für die Eucharistielehre

Erster Teil: Äußeres und inneres Sakrament bei der Eucharistie

§ 1 Die Eucharistie in den Einsetzungsberichten

I. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus

1. Die Texte

1. Zeugnis der Schrift

2. Der Rahmen der Abendmahlsworte

2. Ergebnis

3. Abendmahlshandlung und Abendmahlsworte

a. Deuteworte über Brot und Wein

b. Der Wiederholungsbefehl

c. Eschatologisches Verzichts- und

Verheißungswort

II. Materie und Form der Eucharistie

A. Die Materie

1. Die eucharistischen Elemente (Materia remota)

§ 2 Zeichen und Worte des eucharistischen Sakraments

2109 Dies äußert sich in Formulierungen wie: „Dieser Anstoß kam natürlich (!) nicht von Rom.“ Ebd. 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.“ Ebd. 22.

2110 So wird etwa Guardinis Werk angeführt als „Besinnung auf die Eucharistie, 1939“ statt korrekt: Besinnung vor der Feier der hl. Messe, 2 Bde., Mainz 1939. Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 28. Auch gibt es Ungenauigkeiten bei Begriffen. So wird der scholastische Begriff des Akzidens falsch geschrieben als „Akzedenz“, was einem bei zwei Belegen nicht wie ein reiner Tippfehler vorkommen kann. Ebd. 50 und 51.

2111 Eine Gliederung liegt genauso wenig vor wie ein Inhaltsverzeichnis. Die vorliegende Strukturierung wurde von mir aufgrund des Inhalts rekonstruiert.

2112 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 / Vinzenz Pfnür, Werk, 403.

- |   |  |
|---|--|
| a. Das Brot   | a. Brot als eucharistisches Element  |
| b. Der Wein   | b. Wein – die festliche Gabe   |
| 2. Die Gestalt der Eucharistiefeier<br>(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 eigentlichen 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   |
| III. Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi  |  |
| A. Die Grundlage der Lehre in der Hl. Schrift   | 2. Teil: Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie                                  |
| 1. Die Rede vom Lebensbrot: Joh 6,51–58   | § 3 Die biblische Basis  |
| 2. Blut und Wasser  |  |
| 3. Die Einsetzungsberichte 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 Eucharistieförmigkeit und der reformatorische Widerstand |  |
| A. Die Revolution des Mittelalters  | 2. Das Mittelalter   |
| 1. Die bisherige Auffassung von Realpräsenz   |  |



## 2. Anzeichen des Umschwungs

## B. Der Abendmahlsstreit der Reformationszeit

1. Calvin
2. Luther

## III. Die Reformatoren

- a) Luther
- b) Calvin

## V. Die Trienter Dogmen zur Realpräsenz

A. Das Dogma selbst  
B. Die Problematik der Schlussfolgerungen

1. Die Gegenwart des ganzen Christus
2. Die Folgerungen auf der liturgischen Ebene

## IV. Trient

## § 5 Der heutige Stand der Frage

1. Das philosophische Problem
2. Konsequenzen auf religiöser 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

## Zweiter Teil: Opfer und Herrenmahl

## Eucharistie als Opfer und Mahl

## 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

## § 6 Der Opfercharakter

- I. Luther
- II. Überlieferungsbefund
- III. Versuch einer Neuaneignung des Problems
  1. Odo Casel
  - Louis Boyuer
  2. Die Einheit des Paradoxen

## VIII. Messopfertheorie und

### Messopferpraxis

#### A. Die Heiligen in der Messe

#### B. ‚Die vielen Messen und das eine Opfer‘

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 Eucharistiefeyer, 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“<sup>2113</sup> 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.<sup>2114</sup>

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 Duktus 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

<sup>2113</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 7.

<sup>2114</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 3.

Jesus Christus<sup>2115</sup> 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<sup>2116</sup> etwa wird durch die augustinische Formulierung „Zeichen und Worte“<sup>2117</sup> 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 Heiligen Schrift orientiert.

Als grundlegende Literatur zur Vorlesung wird angegeben:<sup>2118</sup>

M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970.

Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965.

M. Thurian, *Die Eucharistie*, Mainz/Stuttgart 1963.

J. A. Jungmann, *Die Messe im Gottesvolk*, Freiburg 1970.

#### Problemstand<sup>2119</sup>

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.<sup>2120</sup>

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.<sup>2121</sup> Katholischerseits fokussiert man eben neben dem päpstlichen Anspruch und der Stellung der Gottesmutter im kirchlichen Leben „die eucharistische Frömmigkeit konzentriert [...] auf eucharistische Anbetung“<sup>2122</sup>.

<sup>2115</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, Inhaltsverzeichnis.

<sup>2116</sup> Vgl. ebd.

<sup>2117</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 19.

<sup>2118</sup> Vgl. ebd. 1.

<sup>2119</sup> Ebd.

<sup>2120</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 1 f.

<sup>2121</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 1.

<sup>2122</sup> Ebd.

Interessant ist eine Nebenbemerkung zum Thema der eucharistischen Anbetung, die Teilhard de Chardins Ansatz in positiver Weise würdigt:

„Eucharistie (Hostie) als Sinnlegung der verkörperten Materie. Er meint, die Evolution des Kosmos vollziehe sich in Richtung des verkörperten Kosmos, Zeichen des dynamischen Eschaton, Zeichen des Anbruchs einer neuen Welt, kosmische Verheißung.“<sup>2123</sup>

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 das neue dynamische Konzept von Eucharistie.“<sup>2124</sup> Dies sei ein Erbe der kirchlichen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts.<sup>2125</sup>

Das Skript verweist auch auf den hl. Papst Pius X. und sein Werk der Überwindung „jansenistische[r] Forderungen“<sup>2126</sup> 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.<sup>2127</sup> Dies richtete sich gegen „ei[n] Übermaß an Verordnungen und Rubriken (siehe Gesetzeskult im Spätjudentum!)“<sup>2128</sup> im kirchlichen Leben. Die Konsequenz war eine Hinwendung zum „Symbol“ als „einfaches Zeichen“ oder auch „Grundsymbol“.<sup>2129</sup> 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“<sup>2130</sup>. In diesem Zusammenhang nennt der Text die Vorstellung von „Liturgie als Mysteriendrama“<sup>2131</sup> 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:

2123 Ebd.

2124 Ebd.

2125 Vgl. ebd.

2126 Ebd.

2127 Vgl. ebd. 2.

2128 Ebd.

2129 Ebd. Das Skript verweist hierbei ohne präzise Angaben auf Romano Guardini, *Von heiligen Zeichen*.

2130 Ebd.

2131 Ebd.

- „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, 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.“<sup>2132</sup>

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“<sup>2133</sup>. Die Orthodoxie wandte sich dann mit Blick auf die Autokephalie ekklesiologisch „gegen dieses weltumfassende Denken“<sup>2134</sup>, wodurch man neu gefragt habe nach dem Verhältnis von Lokal- und Universalkirche.<sup>2135</sup>

Der Text kommt nun auf das Konzil zu sprechen. Zunächst kommt eine sehr kurze Skizzierung der Intention des II. Vatikanums *in liturgicis*:

„Das Konzil sieht Eucharistie als lebendige Feier des Herrenmahles. Weg vom Uralten, hin zum Ursprünglichen, Echten, Lebendigen.“<sup>2136</sup>

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 Zerpfücken 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.“<sup>2137</sup>

2132 Ebd.

2133 Ebd. 3.

2134 Ebd.

2135 Vgl. ebd.

2136 Ebd.

2137 Ebd.

### Eucharistie als Zeichen der Einheit<sup>2138</sup>

In 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“<sup>2139</sup> sei, den Blick auf das Ganze verloren hatte: „Die Eucharistielehre zerfiel in drei selbstständige Traktate: Opfer – Anbetung – Mahl (communio)“, wobei nur letzteres „voll als Sakrament anerkannt“<sup>2140</sup> wurde. Hierin sieht der Text „ein Musterbeispiel eines liturgischen Zerfalls“<sup>2141</sup>, da die „innere Einheit“<sup>2142</sup> der drei Gegebenheiten nicht mehr erkannt wurde. Die Messliturgie sei reiner Opferakt „ohne Kommunion“<sup>2143</sup> gewesen, und die eucharistische Anbetung nahm „eine große Eigenbedeutung“<sup>2144</sup> 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 gerade in ihr soll und muß sie sich ja verwirklichen.“<sup>2145</sup>

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 Kommunionsspendung 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.“<sup>2146</sup>

Das Skript gibt an dieser Stelle folgende kommentierte Literaturangaben:<sup>2147</sup>

M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, München 1970, 299–391.

J. Auer, *Kleine katholische Dogmatik*. Bd. VI: *Das Mysterium der Eucharistie*, Regensburg 1971 (Leitfaden für Vorlesung und Examen!).

2138 Ebd.

2139 Ebd.

2140 Ebd.

2141 Ebd.

2142 Ebd.

2143 Ebd.

2144 Ebd.

2145 Ebd. 4.

2146 Ebd.

2147 Vgl. ebd.

## Zu § 1: exegetische Literatur

- J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen <sup>3</sup>1960 (untersucht die als ursprünglich angesehene Mk-Fassung auf *ipsissima vox Jesu*).
- H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,15–18*, Münster 1953; ders., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19–20*, Münster 1955; beide wurden zusammen vorgelegt: *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 71–196.
- P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, München 1960 (untersucht 1 Kor).
- J. Betz, *Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955; ders., *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg 1961 (er versucht vom systematischen Frageort auf die Texte des NT zurückzufragen).
- H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen*, in: *Bibel und Leben* 11 (1970) 29–41; 73–78. Concilium 1968, Heft 12: Exegetisches Heft für Eucharistiefragen.
- L. Bouyer, *Eucharistie*, Paris 1968 (untersucht jüdische Tischliturgien, Theologie und Spiritualität des Kanons, den Gesamtprozess seines geschichtlichen Werdens).
- R. Feneberg, *Christliche Paschafeier und Abendmahl*, München 1971 (versucht vom Ostergedanken einen neuen Zugang zum Abendmahl zu finden).

## § 1: Die Eucharistie in den Einsetzungsberichten

1. Die Texte<sup>2148</sup>

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 *εὐλογία*, die der Form eines Hochgebetes entspricht, zentral auf die christliche Eucharistie.“<sup>2149</sup>

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 Be-

---

2148 Ebd. 5.

2149 Ebd.

noit<sup>2150</sup>, 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 Diptychon, wie Benoit sagt: ‚das Essen und Trinken mit der Absage‘, ‚Essen mit der Zusage‘

Das Diptychon 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.

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.“<sup>2151</sup>

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 Diptychon, 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.“<sup>2152</sup>

2150 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.

2151 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 8.

2152 Ebd. 5 f. und 8 f.



## 2. Der Rahmen der Abendmahlsworte<sup>2153</sup>

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.<sup>2154</sup> 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.“<sup>2155</sup>

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.

Das Abendmahl ist also keine ‚Sündermahlzeit‘, sondern etwas Neues. Denn die Zwölf sind geheiligt in der Wahrheit (wirkliche Reinigung, nicht nach äußeren Riten).“<sup>2156</sup>

Des Weiteren interpretiert der Text das Letzte Abendmahl im Kontext des prophetischen Zeichens im Alten Testament.<sup>2157</sup> Von daher fasst der Text das Letzte Abendmahl und zieht Schlussfolgerungen für den Sakramentenbegriff:

„Es [sc. das Letzte Abendmahl, 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.“<sup>2158</sup>

Das Letzte Abendmahl charakterisiert der Text mit Verweis auf die Beschränkung der Teilnehmer, den Charakter des Abschieds und

2153 Ebd. 9.

2154 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 12.

2155 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 9.

2156 Ebd. 10.

2157 Vgl. ebd.

2158 Ebd.

seine Festlichkeit.<sup>2159</sup> Bei der Frage, ob es sich um ein Paschamahl gehandelt habe, tendiert das Skript zu einer solchen Sichtweise.<sup>2160</sup> Nachdem einige Argumente dafür vorgetragen wurden, formuliert der Text vorsichtig: „Ein enger Konnex zum Passahmahl ist auf jeden Fall da.“<sup>2161</sup>

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.“<sup>2162</sup>

### 3. Abendmahlshandlung und Abendmahlsworte<sup>2163</sup>

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.<sup>2164</sup> 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‘“<sup>2165</sup>,

und dies im Zusammenhang einer „Todesankündigung“, die „zugleich eine Heilszusage“<sup>2166</sup> ist.

Die beiden in der Heiligen Schrift bezeugten Traditionen der *verba testamenti* selbst behandelt das Skript mit von jenem von 1963 verschiedenen Akzenten, wobei die Gegensätzlichkeit alttestament-

2159 Vgl. ebd.

2160 Vgl. ebd. 11. Angeführt wird hier als Literatur: H. Haag, Vom alten zum neuen Paschah, Stuttgart 1971, und verwiesen wird auf A. Jaubert.

2161 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 11.

2162 Ebd. 11 f.

2163 Ebd. 12.

2164 Vgl. ebd. Als Literatur wird dabei verwiesen auf R. Geis, Passah-Haggada, 1954.

2165 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 12.

2166 Ebd. 13.

licher 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<sup>2167</sup>, der Bundestheologie<sup>2168</sup> und des Gottesknechtsgedankens<sup>2169</sup> 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.<sup>2170</sup>

Inhaltlich hatte das Skript von 1963 diese Gedanken, wie wir mehrfach bemerkt haben, auch ausgearbeitet<sup>2171</sup>, aber erst am Ende der Vorlesung, wo es um den Opferbegriff ging. 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:<sup>2172</sup>

„soma, haima täs diathäkäs

(Blut des Neuen Bundes)

Theologischer Gehalt:

In der Gegenüberstellung von  $\sigma\mu\alpha$  und  $\alpha\mu\iota\alpha$  steckt viel alttestamentliche Theologie, diese Begriffe stehen in der klassischen israelitischen Opfersprache. Von daher Betonung der alten Opfertheologie (haima täs diathäkäs Ex 24) Bundesopfertypus vom Sinai wird somit ins NT aufgenommen; der Kern der atl. Kulttheologie wurde ins NT übernommen. Der neue Bundes-schluß wird somit als ein Ereignis gleichen Ranges wie der Bundes-schluß vom Sinai gesehen.<sup>2173</sup>

„soma, kainä diathäkä

en to haimati mou

(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.<sup>2174</sup>

2167 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 13.

2168 Vgl. ebd. 14–16.

2169 Vgl. ebd. 16.

2170 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 13.

2171 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 124–129.

2172 Die Gegenüberstellung findet sich so im Text.

2173 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 13.

2174 Ebd.

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[gehe]“<sup>2175</sup>. Die Propheten intendierten „auch ihrerseits den Kult nicht auf[zu]heben, sondern den entleerten Kult [zu] füllen“<sup>2176</sup>.

Schließlich sei in beiden Varianten durch das Wort ‚für‘ die Gottesknechtstheologie zugrunde gelegt.<sup>2177</sup> 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<sup>2178</sup>, nun wieder vorgezogen werden.

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 Gottesknechtsdenken. Das wahre Sinaioffer ist der Gottesknecht, der sich hingibt.“<sup>2179</sup>

Auf die Interpretation des *hyper pollon* geht der Text wiederum nur kurz ein. Die Interpretation lautet „für alle“.<sup>2180</sup>

Nebenbei sei bemerkt, dass das Regensburger Skript die Behandlung des Wiederholungsbefehls jener des eschatologischen Verzichtswortes vorzieht.<sup>2181</sup> Die inhaltliche Behandlung des Anamnesis-Begriffes im Kontext der durch Lietzmann aufgeworfenen Kontroverse<sup>2182</sup> erfolgt der Sache nach identisch wie im Skript von 1963.<sup>2183</sup>

Bei der Behandlung des eschatologischen Verzichtswortes verweist der Text der Vorlesungsmitschrift auf neue Literatur und darunter auf die Untersuchung von Lohse.<sup>2184</sup> Die Auseinandersetzung mit dessen Position fügt das Regensburger Skript dann auch dem Inhalt des Textes von 1963<sup>2185</sup> hinzu, der die Kontroverse zwischen Lietz-

2175 Ebd. 14.

2176 Ebd.

2177 Vgl. ebd.

2178 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 126.

2179 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 14.

2180 Vgl. ebd. 14.

2181 Vgl. ebd. 15–17.

2182 Vgl. ebd.

2183 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 19–22.

2184 B. Lohse, Das Paschafest der Quartadecimaner, Gütersloh 1953 und Huber, Paschah und Ostern, Berlin 1969. Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 17.

2185 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 17–19.

mann 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“<sup>2186</sup> handele und welche Konsequenzen des auf existentieller Ebene für das Leben des Christen habe.

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.“<sup>2187</sup>

Die kommentierende Deutung der Antiphon „O sacrum convivium“, die sich bislang in allen von uns behandelten Skripten der Eucharistievorlesungen Joseph Ratzingers fand<sup>2188</sup>, wird 1971/72 nicht mehr erwähnt.

2186 Ebd. 19.

2187 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 18 f.

2188 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 176; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 23.

## § 2 ZEICHEN UND WORTE DES EUCHARISTISCHEN SAKRAMENTS:

### 1. ZEICHEN (eucharistische Elemente):<sup>2189</sup>

Die Mitschrift der Vorlesung gibt folgende Literatur an:<sup>2190</sup>

Diverse Lexikonartikel.

O. Michael, Art. Azyrna, in: RAC 1 (1950) 1056–1062.

Klauser / Stuiber / Hausleiter, Art. Brot, in: RAC 2 (1954) 611–620.

Eckstein / Stuiber, Art. Brotbrechen, in: RAC 2 (1954) 626–630.

J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. II.

Wie die Vorlesungsmitschrift von 1963<sup>2191</sup> 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.“<sup>2192</sup>

### a) Brot als eucharistisches Element:<sup>2193</sup>

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.

<sup>2189</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 19.

<sup>2190</sup> Vgl. ebd.

<sup>2191</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 25.

<sup>2192</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 19.

<sup>2193</sup> Ebd.

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.<sup>2194</sup> Dieser fehlt nun nicht ganz, er ist präsent in der Aussage über die augustinische Eucharistielehre: „Eucharistie selbst ist ein Prozeß der Vereinigung.“<sup>2195</sup> 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.<sup>2196</sup>

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“<sup>2197</sup> 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)

„Diese Gaben sind zeichenhaft zusammenfassender Ausdruck der Schöpfung 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 Gemeinschaft, 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.“<sup>2198</sup>

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

„1) Im Brot wird eine Schöpfungssymbolik sichtbar: das Miteinander von Menschen, menschliches Tun mit dem Schöpfer wird im Brot ausgedrückt.“<sup>2199</sup>

2194 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 28 f.

2195 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 20.

2196 Vgl. ebd. 2 f.

2197 Ebd. 23. Wörtlich auch in Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 30.

2198 Ebd. 29 f.

2199 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 23.

„Das, was an menschlicher Symbolik schon da ist, führt in das Christusgeheimnis. Die Symbolik des Mahles wird zum Ausdruck des Friedens, der Christus für uns geworden ist.“<sup>2200</sup>

„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 nicht die Negation der Schöpfung, die uns zu düsterer Askese ruft, sondern der, der uns die kostbare Gabe der Schöpfung, der Hoffnung und der Freude schenkt.“<sup>2202</sup>

„Wir müssen uns klar machen, was es heisst, daß hier das Geheimnis des Kreuzes verwandelt 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. Die lype (Trauer) wird immer wieder in die chara (Freude) der Mahlgemeinschaft verwandelt.“<sup>2204</sup>

„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.“<sup>2201</sup>

„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.“<sup>2203</sup>

„4) In Christus ist uns die festliche Freude der neuen Schöpfung angeboten. Mit Christus ist aber auch ein Maßstab gesetzt: das Ja zur Schöpfung ist nur durch die Krisis und die Kritik des Kreuzes möglich.“<sup>2205</sup>

Der Grundduktus der Deutung der Brotsymbolik ist in beiden Texten gleich: Von der allgemein-menschlichen Symbolik von Brot und

2200 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 30.

2201 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 23.

2202 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 30.

2203 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 23.

2204 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 30.

2205 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 23.



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“<sup>2206</sup> 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<sup>2207</sup>

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“<sup>2208</sup>, 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 Hebräerbrieff verwiesen (Hebr 10,18 ff. und 13,9 ff.). Hier würde angespielt auf „die Abscheu der Juden gegen Blut“.<sup>2209</sup>

Für eine zweite Textgruppe stehen Joh 19,34 ff. (Verweis auf Zach 12,10) und 1 Joh 5,6–8. Erstere Stelle schildere „[d]as Kreuzesgeschehen als Einsetzung des neuen Sakramentes (Eucharistie, Taufe)“.<sup>2210</sup> Letztere sei gegen die Gnosis gerichtet. Der Text kommentiert wieder inkarnationstheologisch: „Die Inkarnation wird hier nicht ernst genommen.“<sup>2211</sup>

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<sup>2212</sup>, um dann auf die ekklesiologische Interpretation einzugehen, führt der Text von 1971/72 nur noch letztere an.

2206 Ebd.

2207 Ebd.

2208 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 31.

2209 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 24.

2210 Ebd.

2211 Ebd.

2212 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 31.

Hier findet sich ein weiterer kommentierter Buchhinweis: „J. J. von Allmen, Ökumene im Herrenmahl, Kassel 1968. Dieses Buch wurde von Prof. Ratzinger sehr empfohlen.“<sup>2213</sup>

Im Anschluss fügt die Vorlesungsmitschrift einen gegenüber dem Skript von 1963 neuen Punkt ein, den er mit „Freiheit und Bindung von Liturgie“<sup>2214</sup> charakterisiert und der sich mit der Verbindlichkeit von Brot und Wein als „typische[n] Gaben des Mittelmeerraumes“<sup>2215</sup> für die Messe beschäftigt. Dabei hat der Professor für die Verbindlichkeit argumentiert, wobei er in gegenteiligen Versuchen „neognostisch[e] Tendenzen“<sup>2216</sup> 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.“<sup>2217</sup>

Als zweiten Punkt verweist der Text darauf, dass „[d]em Gastgeber“, also Christus, „die Bestimmung der Gaben zu[komme]“<sup>2218</sup>.

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

<sup>2213</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 24.

<sup>2214</sup> Ebd. 25.

<sup>2215</sup> Ebd.

<sup>2216</sup> Ebd.

<sup>2217</sup> Ebd.

<sup>2218</sup> Ebd.

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).<sup>2219</sup>

## II. Die Gestalt der Eucharistiefeyer<sup>2220</sup>

Während das Skript von 1963 fast direkt *in medias res* geht und feststellt, dass man traditionellerweise bei der Eucharistie „keine materia proxima“<sup>2221</sup> kenne, schaltet die Mitschrift von 1971/72 einen Gedanken davor, den wir im Gesamtzusammenhang zitieren wollen:

„Die Gestaltung der Eucharistiefeyer ist nicht Sache der traditionellen Dogmatik. Diese Dogmatik war zudem erschreckend aliturgisch. Sie war statisch ontologisch, nicht lebendig dynamisch geprägt. Die aus dem Hellenismus übernommenen Begriffe versuchte sie unbedenken 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.“<sup>2222</sup>

Erst nach dieser prinzipiellen Kritik kommt die Frage nach dem im klassischen Konzept fehlenden Element.<sup>2223</sup> 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“.<sup>2224</sup> Im Regensburger Skript hingegen ist nur von „innere[r] actio“ und „lebendige[m] Geschehen“<sup>2225</sup> 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“<sup>2226</sup>. Der

2219 Ebd. 25 f.

2220 Ebd. 27.

2221 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 32.

2222 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 27.

2223 Vgl. ebd.

2224 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 32.

2225 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 27.

2226 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 32.

neuere Text spricht von einer Blickverengung „auf die statischen Elemente“ und „einer ausgeprägten Anbetungslehre“.<sup>2227</sup>

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.“<sup>2228</sup>

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 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 Danksagung. 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.“<sup>2229</sup>

Nun stellt sich das Skript auch erstmals einem Einwand, ob in dieser sehr frühen Abwendung vom Mahl „von Anfang an ein Abfall“<sup>2230</sup> vorläge und Lietzmann recht habe, „wenn er sagt, bei Jesus war es ein Mahl, in der Kirche ist es die Messe“<sup>2231</sup>.

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.<sup>2232</sup> Das neuere Skript ergänzt, dass dies spezifisch Christliche von Tod und Auferstehung her bestimmt werden müsse:

2227 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 27.

2228 Ebd. 28.

2229 Ebd.

2230 Ebd. 29.

2231 Ebd.

2232 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 35.

„Allerdings war dies [sc. das Abendmahl selbst, 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.“<sup>2233</sup>

Zur Frage der apostolischen Eucharistie hatte der Text von 1963 einfach die Meinung Schürmanns referiert, diese sei „die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft mit seinen Jüngern“<sup>2234</sup> unter Hinzufügung der beiden eucharistischen Handlungen<sup>2235</sup>, wodurch sich eine „Verselbständigung gegenüber dem Abendmahl“<sup>2236</sup> 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 sie aber sonst ableiten?

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 erster Tag auch ein Tag der Schöpfung.

Von hier her wird das Verständnis der Eucharistiefeyer mitgeprägt. Das neue Essen ist ein Dankopfer an den Schöpfergott, aber auch Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, Teilhabe an der neuen Schöpfung, am Festmahl Gottes.“<sup>2237</sup>

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.<sup>2238</sup>

Das Skript fügt der Darstellung über die Entwicklung der Eucharistiegestalt zwei Zusatzbemerkungen bei. Die erste behandelt noch-

2233 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 29.

2234 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 36.

2235 Vgl. ebd.

2236 Ebd.

2237 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 30.

2238 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 36–40; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 31 f.

mals den Vorwurf, aus der Eucharistie sei entgegen der ursprünglichen Absicht Jesu „eine verkultete (AT!) Veranstaltung geworden“<sup>2239</sup>. Dieser Einwand wird im Wesentlichen mit Blick auf die schon zuvor genannte Notwendigkeit beantwortet, „Tod und Auferstehung des Herrn in die Eucharistiefeier ein[zubeziehen]“<sup>2240</sup>. Dabei wird auf die Warnung J.-J. von Allmens vor der „Gefahr der Romantisierung der Mahlfeier“<sup>2241</sup> verwiesen, und es werden kurze Überlegungen zu einer Erneuerung der Agape angestellt. Bisherige Versuche seien dabei nicht überzeugend gewesen.<sup>2242</sup>

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.“<sup>2243</sup>

Nun aber ergibt sich ein anderer Schwerpunkt. Das Skript bemerkt: „Die Reformation trennte Tag des Herrn und Mahl des Herrn“<sup>2244</sup>, und zwar als Reaktion auf die im katholischen 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 gemeindegliedernder Faktor erkannt worden. Man versuchte nun eine Erziehung auf den Kommunionempfang hin zu betreiben. Dieser Versuch scheiterte. Folge: tatsächliche Trennung von Sonntag und Eucharistiefeier. Die Eucharistiefeier, als Zentrum der Gemeinde erkannt, wurde eine Seltenheit.

Folge: Zerfall der Kirche. Das Zentrale der Kirche wird nicht mehr realisierbar.

Heute zieht die Reformation Bilanz, man bemüht sich neu um die Verbindung von Sonntag und Eucharistiefeier.

2239 Ebd. 32.

2240 Ebd. 33.

2241 Ebd.

2242 Vgl. ebd.

2243 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 39.

2244 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 33.

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.<sup>2245</sup>

## II. [sic!]<sup>2246</sup> Die sakramentale Form oder das Eucharistische Hochgebet<sup>2247</sup>

Als zum Teil kommentierte Literaturangaben führt die Vorlesungsmitschrift an:<sup>2248</sup>

Artikel aus dem RAC (Stuiber, Eulogia; Laager, Epiklese).

L. Bouyer, Ökumene im Herrenmahl.

O. Casel, Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets, Graz 1968.

J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Bd. II, Graz 1968.

Th. Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965 (sehr knapp und gut).

J. A. Jungmann, Messe im Gottesvolk, Freiburg 1971.

B. Kleinheyer, Erneuerung des Hochgebets, Regensburg 1969.

### 1. Die kirchliche Lehre und ihr problemgeschichtlicher Hintergrund:<sup>2249</sup>

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 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*, S. C.] an die Präfation rückgebunden; durch das ‚per quem‘ [kann sich auf das Ende der Präfation beziehen oder auf das Ende des *Canon Missae* oder auf beides, S. C.] im anschließenden [möglicherweise muss es heißen ‚abschließenden‘, S. C.] Teil weitergeführt. So war die ‚Wandlungsformel‘ schon rein sprachlich keine verselbstständigte Formel, sondern Teil eines großen Ganzen.“<sup>2250</sup>

2245 Ebd. 34 f.

2246 Müsste III. sein.

2247 Ebd. 35.

2248 Vgl. ebd.

2249 Ebd.

2250 Ebd. 35 f.



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.“<sup>2251</sup>

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.<sup>2252</sup> Letzteres kommt im aktuellen Text ein wenig später.<sup>2253</sup>

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.<sup>2254</sup>

Die Fixierung auf die Frage nach dem unbedingt Notwendigen im Kanon sei „eine notwendige Konsequenz dieser Zerfallstendenz“<sup>2255</sup>.

Im Folgenden vermischen sich Bemerkungen über die im Mittelalter „neue indikativische Sakramentsformel“<sup>2256</sup> mit deren „Verengung auf den Vollmachtsakt hin (,automatisch‘ wirksam)“<sup>2257</sup> und dem davon verschiedenen pneumatologischen Konzept der Ostkirche (Einheit durch den Heiligen Geist) mit Äußerungen zu der oben geschilderten Zerfallstheorie.

Dokumentiert werden soll an dieser Stelle eine im Text bezeugte Stellungnahme Ratzingers:

„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.“<sup>2258</sup>

Was dies bedeutet, führt der Text im Folgenden aus, nämlich eine Steigerung der westlichen Tendenz sogar im Denken der Reformation:

2251 Ebd. 39.

2252 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 40–42.

2253 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 38 f.

2254 Vgl. ebd. 36.

2255 Ebd.

2256 Ebd.

2257 Ebd.

2258 Ebd.



„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).“<sup>2259</sup>

Der Text führt sodann die Definitionen des Konzils von Trient an.<sup>2260</sup> Kontroverstheologisch seien im Folgenden die Konfessionen „ängstlich auf Absicherung ihres liturgischen Bestandes bedacht“<sup>2261</sup>.

Sowohl beim letzten Konzil als auch im zeitgenössischen Protestantismus sei aber „auf beiden Seiten ein neues Erkennen und ein Wiederherstellen der Eucharistie“<sup>2262</sup> ersichtlich, an das der Text große ökumenische Hoffnungen knüpft<sup>2263</sup>, ähnlich wie an anderer Stelle das Vorgängerskript<sup>2264</sup>.

## 2. Die Stellung der Einsetzungsworte im römischen Kanon und der Eucharistie überhaupt:<sup>2265</sup>

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.“<sup>2266</sup>

Der Text betont: „Der unmittelbare Kontext der Wandlungsworte ist der Einsetzungsbericht.“<sup>2267</sup> Auf das Fehlen desselben im heutigen Textbestand alter Liturgien geht der er dabei im Gegensatz zu früher<sup>2268</sup> 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:

<sup>2259</sup> Ebd. 37.

<sup>2260</sup> D = DH 1745, 1756 und 1746–1748.

<sup>2261</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 37.

<sup>2262</sup> Ebd.

<sup>2263</sup> Vgl. ebd.

<sup>2264</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 39 f.

<sup>2265</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 37.

<sup>2266</sup> Ebd.

<sup>2267</sup> Ebd. 38.

<sup>2268</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 40.

Skript 72, SS 1963  
(Münster)

„So wie er jetzt vorliegt, ist er vielfältig überarbeitet worden (durch Angleichung an die Schrift; durch Parallelbildung von Brot- und Weinwort; indem man versuchte, das Bild plastischer und die Theologie schärfer zu fassen).“<sup>2269</sup>

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

„Beim römischen Kanon sind drei Entwicklungsstufen erkennbar:  
1. Rebiblisierung, d. h. der liturgisch gewachsene Text wird von der Bibel her aufgefüllt.  
2. Parallelisierung  
3. Tendenz zur Ausschmückung.“<sup>2270</sup>

Die Deutung der Ausschmückungen des Textes variiert gegenüber dem Skript von 1963. So wird mehr Augenmerk auf die biblische Symbolik der Hand gelegt<sup>2271</sup>, und beim Ausdruck „*praeclarus calix*“ wird auf die Notwendigkeit kultischer Ästhetik verwiesen: „Dem Kult gehört Schönheit zu.“<sup>2272</sup> 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.“<sup>2273</sup>

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.<sup>2274</sup> Hatte der ältere 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.“<sup>2275</sup>

Dabei ist auffallend, dass Jungmann 1963 noch mit der Meinung angeführt wurde, es handle sich hierbei um einen Einschub gegen die Manichäer.<sup>2276</sup>

Als innere Richtung des Kanons selbst wird nun das beschrieben, was das Skript von 1963 noch als Richtung der Wandlungsworte<sup>2277</sup>

2269 Ebd. 40 f.

2270 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 38.

2271 Vgl. ebd.

2272 Ebd.

2273 Ebd.

2274 Vgl. ebd. 39; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 41.

2275 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 39.

2276 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 41.

2277 Vgl. ebd. 43.

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“<sup>2278</sup>. Die beiden anderen Richtungen sind Gemeinde und Gaben.<sup>2279</sup>

Bei der Behandlung der Gesten des *Canon Missae* war im Skript von 1963 noch die Rede vom „dramatische[n] Neuvollzug dessen, was sich im Abendmahlssaal abgespielt hat“<sup>2280</sup>, 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 auch eine handelnde. Heute Gefahr bloßer Redeliturgie!“<sup>2281</sup>

### 3. Einzelne Bauelemente des Kanons:<sup>2282</sup>

Im Skript von 1963 lag der eindeutige Schwerpunkt auf der Epiklese, als es um die Besprechung der Elemente des *Canon Missae* ging.<sup>2283</sup> Nun werden Epiklese und Anamnese als die „[z]wei Grundelemente“<sup>2284</sup> 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 Ratzinger) wird in die Gemeindeliturgie integriert. Die Akklamation der Gemeinde zur Präfation wird in dem ‚Ja, heilig bist Du ...‘ im Hochgebet dann fortgeführt.“<sup>2285</sup>

2278 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 39.

2279 Vgl. ebd.

2280 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 43.

2281 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 39.

2282 Ebd. 40.

2283 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 45–49.

2284 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 40.

2285 Ebd.

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 Eucharistiefeyer ins Ganze der Anbetung Gottes notwendig.“<sup>2286</sup>

Dennoch wird die „Wildwucherung der Gedächtnisgebete“<sup>2287</sup> 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“<sup>2288</sup> sieht. Bereits das Skript von 1963 hatte bemerkt, allerdings zunächst unter historischer Bezugnahme:

„Mit Epiklese war im Anfang noch kein spezielles Gebet gemeint. Sie ist eine Benennung des gesamten Kanons, der im Ganzen den Charakter des bittenden Herberufens der göttlichen Nähe hat.“<sup>2289</sup>

So sagt nun das jüngere Skript: „Der ganze Kanon ist Epiklese, pneumatisches Gebet.“<sup>2290</sup> Mit der Betonung des grundlegenden Unterschiedes zur Magie und dem epikletischen Charakter des Kanons selbst bleibt der Text auf der liturgiethologischen Gesamtaussage der Behandlung der Epiklese im Vorgängerskript, „dass der Kult wirklich christlich werde, dass er en pneumati, im Geiste geschehe“<sup>2291</sup>.

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“<sup>2292</sup> bezeichnet. Wichtig sei, dass „die Grundgestalt [...] stimm[e]“<sup>2293</sup>, ferner der ekklesiale Ort der Eucharistie, so dass man sich „[i]n und mit“ der Kirche „in den Rahmen der Heilsgeschichte“<sup>2294</sup> stelle.

2286 Ebd. 40 f.

2287 Ebd. 41.

2288 Ebd.

2289 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 45.

2290 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 41.

2291 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 46.

2292 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 42.

2293 Ebd.

2294 Ebd.

### Anhang: Grundkategorien der Eucharistiefeyer<sup>2295</sup>

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 allein 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. 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 behält die alte (synagogale) 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.“<sup>2296</sup>

<sup>2295</sup> Ebd.

<sup>2296</sup> Ebd. 42 f.

Der Text fügt einige „Bemerkungen zu den Lesetexten der Liturgie“<sup>2297</sup> an, die sich mit aktuellen Fragen im Kontext der Liturgieform befassen. Im ersten Punkt betont das Skript die liturgische Wurzel der biblischen Kanonbildung. Die Konsequenz für die zeitgenössische Diskussion lautet:

„Will man hinter dieses Ringen um die Texte [sc. der Kanonbildung, S. C.], etwa durch Hereinnahme anderer, evtl. apokrypher Texte, zurückgehen, bedeutet dies einen Rückschritt. Wird dieser Maßstab aufgegeben, besteht die Gefahr der ‚Einwegtheologie‘.“<sup>2298</sup>

Der zweite Punkt behandelt das „Ineinander von Freiheit und Bindung“<sup>2299</sup> in der Liturgie. Dabei wird die Freiheit dem Bereich der „Antwort der Gemeinde“<sup>2300</sup> zugewiesen. Der Text formuliert: „Nicht das Wort, sondern die Antwort ist der Ort der Freiheit.“<sup>2301</sup> Dabei betrachtet er kritisch die Kreativität. Diese sei „immer in Gefahr, sich tot zu laufen“<sup>2302</sup>, könne aber „gerade im Raum von Gemeindegebet und -lied sehr belebend wirken“<sup>2303</sup>. Konkreten Spielraum für die Freiheit sieht der Text an präzisen Stellen liturgischer Antwort, wie etwa den Fürbitten<sup>2304</sup> oder den Kirchenliedern<sup>2305</sup>. 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!“<sup>2306</sup>

In einem weiteren Punkt wird die Wichtigkeit von „Rede, Gebärde und Schweigen“<sup>2307</sup> für die Liturgie hervorgehoben, weil der Mensch als ganzer in das Geschehen involviert sei, was im „2. Jahrtausend in der Kirche zu wenig berücksichtigt“<sup>2308</sup> worden sei. Zudem „fiel“ durch das Latein „das Moment der Rede aus“.<sup>2309</sup> In diesem Kontext wird auch eine inkarnationstheologische Äußerung Ratzingers in

2297 Ebd. 43.

2298 Ebd.

2299 Ebd.

2300 Ebd.

2301 Ebd.

2302 Ebd. 44.

2303 Ebd.

2304 Vgl. ebd. 43.

2305 Vgl. ebd. 44.

2306 Ebd.

2307 Ebd.

2308 Ebd.

2309 Ebd.

Bezug auf die darstellende Kunst bezeugt: „Rückzug zur Bildlosigkeit wäre – laut Ratzinger – ein judaisierender Rückschritt hinter die Inkarnation.“<sup>2310</sup> Der Text wendet sich insgesamt gegen „Purismus nach jeder Seite“<sup>2311</sup>.

Interessanterweise kommt das Skript ausführlicher auf die Frage der Zelebrationsrichtung zu sprechen, indem es eine Funktionsgemäßheit der Stellung des Zelebranten fordert<sup>2312</sup> und dann folgert:

„So könnte man neu überdenken, ob es sinnvoll ist, die ganze Messe versus 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.“<sup>2313</sup>

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.“<sup>2314</sup> 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.

2310 Ebd. Hier gibt der Text eine weitere Literaturangabe: Paul Evdokimov, *L'art de l'icône*, 1970.

2311 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 44.

2312 Vgl. ebd.

2313 Ebd. 44 f. Der Text gibt als Literaturangabe: Otto Nußbaum, *Der Standort des Liturgen vor dem Jahre 1000*, 2, Bonn 1965.

2314 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 45.



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 Besenkung und des Beglücktwerdens von einem anderen her. Das Vorgegebene, Geschenke, nicht das Machbare muß im Vordergrund stehen. Das allein ist attraktiv: die Fähigkeit der Er-innerung. [sic!]<sup>2315</sup>

## 2. TEIL: DIE REALE GEGENWART CHRISTI IN DER EUCHARISTIE

### § 3 Die biblische Basis<sup>2316</sup>

Das Skript führt die folgenden Literaturangaben an:<sup>2317</sup>

E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1960, 11–34.

H. Schlier, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, in: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Bd. 3, Freiburg 1971, 102–123.  
Concilium 1968, Heft 12.

E. Schweizer, Art. *sōma*, in: ThWNT VII, 1024–1091.

Das Skript von 1963 verortete die nun zu untersuchende Frage in die scholastische Einteilung der sogenannten *partes sacramenti*.<sup>2318</sup> Der neuere Text hingegen stellt die Frage, was Wirklichkeit überhaupt bedeute<sup>2319</sup>, 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 Texten und ihrem Verständnis.“<sup>2320</sup>

### 1. Realpräsenz bei Paulus<sup>2321</sup>

Das Skript setzt also zunächst nicht wie der Vorgängertext<sup>2322</sup> bei der eucharistischen Rede von Joh 6 an, sondern widmet sich dem *Corpus Paulinum*, näherhin dem Ersten Korintherbrief (1 Kor 10,14–22 und 11,27).<sup>2323</sup>

2315 Ebd. 45 f.

2316 Ebd. 46.

2317 Vgl. ebd.

2318 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 49.

2319 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 46.

2320 Ebd.

2321 Ebd.

2322 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 50–59.

2323 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 46.



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“<sup>2324</sup>. 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, einwerden mit ihm. Das ‚estin‘ wird von da her interpretiert.“<sup>2325</sup>

## II. Die Entfaltung der Lehre in der Dogmengeschichte

### 1. Die griechischen Väter

#### a) Der Kampf gegen die gnostischen Irrlehrer<sup>2326</sup>

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,

2324 Ebd.

2325 Ebd. 47.

2326 Ebd.

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 Beispiel:

Skript 72, SS 1963  
(Münster)

„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 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): [...]“<sup>2327</sup>

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

„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 Eucharistie, 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 [...]“<sup>2328</sup>

b) Die Kritik der Eucharistielehre durch Heiden und Gnostiker<sup>2329</sup>  
Auch hier seien Passagen beider Skripten nebeneinander präsentiert:

<sup>2327</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 68 f.

<sup>2328</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 47.

<sup>2329</sup> Ebd. 48.

Skript 72, SS 1963  
(Münster)

„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.“<sup>2330</sup>

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

„b) Die Kritik der Eucharistielehre durch Heiden und Gnostiker. Noch deutlicher finden wir den Tatbestand im Negativspiegel, also in der Kritik der Aussenstehenden.“<sup>2331</sup>

c) ‚Symbolismus‘ bei den griechischen Vätern<sup>2332</sup>

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)

„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. Pierre Batiffol, L'Eucharistie, Paris 1913). Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass diese Texte nicht allein stehen. In ebenso grosser Zahl finden sich bei den Vätern symbolische Äusserungen: 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,

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

„c) ‚Symbolismus‘ bei den griechischen Vätern  
1. Eucharistischen Realismus gab es von Anfang an, aber auch symbolistische Äusserungen liegen in grosser Zahl vor.  
2. Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die nicht ist, was sie bedeutet. Damals verstand man unter Symbol eine Sache, die

2330 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 69.

2331 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 49.

2332 Ebd.

was es bedeutet, es ist die verhüllte irdische Form der Präsentsetzung des Himmlischen. [...]

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. [...]

Der Symbolismus der Väter ist objektiver Symbolismus, der den Realismus nicht ausschliesst, sondern einschliesst.<sup>2333</sup>

in irgendeiner Weise wirklich ist, was sie bedeutet, obwohl das Eigentliche doch immer noch dahinter liegt.

3. Symbol ist verhüllte irdische Form der Präsentsetzung des Himmlischen (Platonisch). Daher ist unsere Gegenüberstellung von ‚Symbolismus‘ und ‚Realismus‘ für die Patristik falsch.

4. Der Symbolismus der Väter schließt Realismus nicht aus, sondern ein.<sup>2334</sup>

## 2. Der eucharistische Symbolismus AUGUSTINS<sup>2335</sup>

### 1.<sup>2336</sup>

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<sup>2337</sup>, nur sehr viel kürzer und ohne die Erklärung der Bedeutungsverschiebung von *corpus verum* und *corpus mysticum*.<sup>2338</sup>

Hervorgehoben werden die leichte Veränderung des Symbolbegriffes bei Augustinus, seine „Betonung des ekklesialen Charakters der Euch“<sup>2339</sup> und sein dynamischer Realismus, wobei der Begriff der Dynamis das Neue der Gaben bezeichnet.<sup>2340</sup> Es fehlt hier aber der interessante erklärende Verweis aus beiden Vorgängerskripten über die Eucharistie<sup>2341</sup>, wie die Franziskanerschule fruchtbar mit diesen Gedanken umging, auch ein Indiz für eine gewisse Distanzierung von der Scholastik.

<sup>2333</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 70 f.

<sup>2334</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 49.

<sup>2335</sup> Ebd.

<sup>2336</sup> Ebd. Nicht näher spezifiziert.

<sup>2337</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 72–77.

<sup>2338</sup> Vgl. ebd. 74.

<sup>2339</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 49.

<sup>2340</sup> Vgl. ebd. 50.

<sup>2341</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 192 f.; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 77 f.

## 2. Das Mittelalter<sup>2342</sup>

Die Darstellung der Eucharistielehre im Mittelalter verläuft prinzipiell in den Bahnen der Vorlesung von 1963<sup>2343</sup>, 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 Abendmahlstreit und die hochscholastische Begrifflichkeit hin zu einer liturgietheologischen Verschiebung:

„Eucharistische Frömmigkeit verliert ihren Mysteriumssinn (dynamis), wird Reliquienfrömmigkeit. So bildete sich als neue Achse in der Meßfeier, als neues Zentrum die Wandlung heraus. Eine Wandlungselevation vollzog sich.“<sup>2344</sup>

Der stichwortartige Text des Kommentars dieser Verschiebung lässt zumindest erahnen, dass der Professor die im Skript von 1963<sup>2345</sup> gegenüber dem Freisinger Skript<sup>2346</sup> 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.“<sup>2347</sup>

## III. Die Reformatoren

### a) Luther<sup>2348</sup>

Bei der Behandlung der Reformatoren beginnt der Text nicht wie das Münsteraner Skript mit Calvin<sup>2349</sup>, um dann auf Luther zu kommen<sup>2350</sup>, 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 „Ansatz-

2342 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 50.

2343 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 78–87.

2344 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 51 f.

2345 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 83–86.

2346 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 203 f.

2347 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 52.

2348 Ebd.

2349 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 87–91.

2350 Vgl. ebd. 91–97.

punkt“ in der „Ubiquitätslehre“<sup>2351</sup> 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.<sup>2352</sup>

Es fällt auf, dass die Begriffe wie etwa Konsubstantiation im neueren Text nicht mehr erklärt werden.<sup>2353</sup>

b) Calvin<sup>2354</sup>

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.“<sup>2355</sup>

IV. Trient<sup>2356</sup>

Die Mitschrift der Vorlesung führt zunächst nochmals einige Definitionen des Tridentinum an und qualifiziert diese als „bedeutsame Texte“.<sup>2357</sup> Im Anschluss behandelt das Skript den ersten Text.

Die Deutung des Trienter Textes bewegt sich wiederum in denselben Bahnen wie 1963<sup>2358</sup>, 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“<sup>2359</sup> verteidigt werde. Zudem handele es sich um eine „konservative Verteidigung des Gewachsenen“<sup>2360</sup>.

In Bezug auf den Inhalt wird die Zielrichtung des *sumere* bei diesem Sakrament hervorgehoben. Dieses *sumere* habe mit „memoria [...] als Zielrichtung die Einheit“<sup>2361</sup>.

Weiters wird die bleibende Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestalten betont:

2351 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 52.

2352 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 92.

2353 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 52.

2354 Ebd. 53.

2355 Ebd.

2356 Ebd.

2357 Vgl. D = DH 1635–1661, 1725–1734 und 1735–1759; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 53.

2358 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 98 f.

2359 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 53.

2360 Ebd.

2361 Ebd.

„Die Materie sei so tief in das Geschehen einbezogen, daß ihr auch nachher Bedeutung bleibe.

Der Herr ist vere, realiter und substantialiter anwesend.“<sup>2362</sup>

Schließlich werden die Transsubstantiation aufgrund der realen *conversio* der Gaben und die Gegenwart des ganzen Christus unter jeder Gestalt hervorgehoben.<sup>2363</sup>

Der Text unterscheidet mit Blick auf den letztgenannten Punkt ferner die „Zeichenebene“<sup>2364</sup> von der „Gegenwart des Herrn selbst“<sup>2365</sup> und verweist stichwortartig auf die zeichenhafte Bedeutung der getrennten Gaben: „In der sakramentalen Ebene Trennung der Gaben: Opfercharakter.“<sup>2366</sup> 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.“<sup>2367</sup>

Aus diesem Inhalt werden nun schon einmal einige erste Konsequenzen abgeleitet<sup>2368</sup>, auch wenn das Skript im nächsten Paragraphen nochmals ausführlich auf solche zurückkommen wird.<sup>2369</sup> Nun also werden angeführt die Anbetung, die *communio sub una specie* und der hier theologisch wohl entscheidendste Punkt: die Abweisung der „Reduktion der Eucharistiefeyer auf Rechtfertigung allein“<sup>2370</sup>, wobei der Charakter des „eucharistische[n] Sakrament[es]“ als „ein Sakrament der Konstituierten, nicht der zu Konstituierenden“<sup>2371</sup> beschrieben wird. Das Skript bewertet abschließend:

„Eine Lücke zeigt sich: Eine Auseinandersetzung mit Einseitigkeiten im Inneren fehlt. Darum bleiben sie bestehen.“<sup>2372</sup>

2362 Ebd.

2363 Vgl. ebd. 53 f.

2364 Ebd. 54.

2365 Ebd.

2366 Ebd.

2367 Ebd.

2368 Vgl. ebd.

2369 Vgl. ebd. 57–61.

2370 Ebd. 54.

2371 Ebd.

2372 Ebd.

## § 5 Der heutige Stand der Frage

### 1. Das philosophische Problem<sup>2373</sup>

Die Darstellung dieses Teiles erfolgte im Skript von 1963 erst am Ende der Behandlung der eucharistischen Realpräsenz.<sup>2374</sup> Nun wird sie vorgezogen. Auch ist der Zugang zur Problematik nun eine andere geworden. Hatte der Vorgängertext, wie wir gesehen hatten, sich noch auf Joseph Ternus SJ<sup>2375</sup> und Carlo Colombo<sup>2376</sup> 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 Bachiaci, der, wie wir kurz gesehen hatten, zum ersten Mal den Ausdruck der Transfinalisation für die Wandlung gebraucht.<sup>2377</sup> 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.“<sup>2378</sup>

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.<sup>2379</sup>

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 wesentlich eine Beziehungsqualität anthropologischer Art. Als Brot ist es Substanz für den Menschen, von der er lebt. [...]

2373 Ebd.

2374 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 113–119.

2375 Vgl. ebd. 113.

2376 Vgl. ebd. 115.

2377 Vgl. Edward Schillebeeckx, Transsubstantiation, 180. Das Werk heißt: J. de Bachiaci, *Présence réelle et transsubstantiation*, in: *Irenikon* 32 (1959) 139–161. Angaben aus: Edward Schillebeeckx, *Transsubstantiation*, 180<sup>o</sup>.

2378 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 55.

2379 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 115 f.



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 umsubstanziert. Soweit kann ein Nichtgläubiger auch mitgehen.<sup>2380</sup>

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.<sup>2381</sup> Der Text will den Eindruck vermeiden, es handele sich um reine „Umfunktionierung“<sup>2382</sup>. Ansatzpunkt dazu ist der Verweis auf die ganze Tiefe des Glaubens, die eben dann doch das rein Phänomenologische übersteigt und den er nun als eigenen Erkenntniszugang dem Anthropologischen gemäß obigem 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. Er identifiziert sich mit der Gemeinde wie sich die Gemeinde mit ihm identifiziert. So wandelt er die Gemeinde zutiefst um, ändert ihre substantia.“<sup>2383</sup>

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“<sup>2384</sup>, so sagt der Regensburger Text: „Umsubstanziierung bedeutet dann, dem Brot wird das absolute Ansichsein, sein Selbstsein entzogen.“<sup>2385</sup> Nun kommt wieder der Glaube ins Spiel: „Wird dieses Sein im Glauben gesehen, steht es als Substanz für das Brot des letzten Abendmahls.“<sup>2386</sup>

Der Text fügt einen weiteren Gedanken an, der den Charakter allen Seins als „Relationalität“<sup>2387</sup> betont; diese ziele „auf die höchst-

2380 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 55.

2381 Ebd. 55 f.

2382 Ebd. 56.

2383 Ebd.

2384 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 115.

2385 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 56.

2386 Ebd.

2387 Ebd.

te geschaffene Einheit, den Menschen hin“<sup>2388</sup>. Dabei gelte für das Brot in der Eucharistie: „Es wird über die ursprüngliche Beziehung zum Menschen hin zum Brot des Lebens.“<sup>2389</sup>

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.“<sup>2390</sup>

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.“<sup>2391</sup>

## 2. Konsequenzen auf religiöser Ebene<sup>2392</sup>

### a) Gegenwart des ganzen Christus als Ausgangspunkt<sup>2393</sup>

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<sup>2394</sup> 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‘.“<sup>2395</sup>

Dabei wird das Selbst des Herrn näher bestimmt als ‚für euch‘.<sup>2396</sup> Dies bewegt sich mehr oder weniger in denselben Bahnen wie das Skript von 1963, das diesen Gedanken auch kennt<sup>2397</sup>, aber ausdrücklich, abgeleitet von den Ausdrücken „soma und haima“<sup>2398</sup>, auf den

2388 Ebd. 57.

2389 Ebd.

2390 Ebd.

2391 Ebd.

2392 Ebd.

2393 Ebd.

2394 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 99–106.

2395 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 57.

2396 Vgl. ebd.

2397 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 102.

2398 Ebd. 101.

Gottesknechtsgedanken verwiesen hat.<sup>2399</sup> 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.<sup>2400</sup>

Von daher wird der Kommunionempfang als „engste personale Relation“<sup>2401</sup> 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)

„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.“<sup>2402</sup>

Skript 88, WS 1971/72  
(Regensburg)

„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.“<sup>2403</sup>

Hatte der Text von 1963 an dieser Stelle (!) die Kommunion hauptsächlich als „Öffnung unseres Ichs in dieses Du [sc. des Herrn, S. C.] hinein“<sup>2404</sup> 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

<sup>2399</sup> Vgl. ebd.

<sup>2400</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 58.

<sup>2401</sup> Ebd.

<sup>2402</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 102.

<sup>2403</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 58.

<sup>2404</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 101.

Brot und des einen Leibes. Eucharistie ist also vollkommen dynamisch-ekkesiologisch verstanden. Sie ist das lebendige Geschehen, durch das sich immer wieder die Kirche-Werdung der Kirche zuträgt.“<sup>2405</sup> 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 umsubstanziert (Augustinus).

Aber nicht nur ich werde so umsubstanziert, die Mitchristen werden es auch, also auch ineinander. Kommunion ist immer Annahme des ganzen Leibes Christi, also aller Mitchristen (Theologie der Gemeinschaft).“<sup>2406</sup>

b) Die liturgische Konsequenz: *communio sub una*.<sup>2407</sup>

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<sup>2408</sup> 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.<sup>2409</sup>

c) Die Entwicklung der außerliturgischen Anbetung<sup>2410</sup>

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<sup>2411</sup>, 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 uralte.“<sup>2412</sup>

<sup>2405</sup> Ebd. 76.

<sup>2406</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 58.

<sup>2407</sup> Ebd.

<sup>2408</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 103–106.

<sup>2409</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 58.

<sup>2410</sup> Ebd. 59.

<sup>2411</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 106.

<sup>2412</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 59.

Der erste Punkt wird mit einem Blick in Lehre und Praxis der Väterzeit belegt.<sup>2413</sup> Auch der zweite Punkt wird zunächst mit Belegen aus den Kirchenvätern aufgearbeitet, es wird aber auch eine gewisse neue Entwicklung des Mittelalters in „d[er] reiche[n] Auf- und Ausfaltung“ der Anbetung beschrieben.<sup>2414</sup>

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 (manducatio 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.“<sup>2415</sup>

Wie im Text von 1963 wird also der notwendige Bezug der *adoratio* zur *sumptio*<sup>2416</sup> mit Nachdruck betont.<sup>2417</sup> Dabei wendet er sich gegen eine mögliche „Gefahr monophysitische[r] Christologie“<sup>2418</sup> als Geistes hintergrund 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.“<sup>2419</sup>

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 menscheitsbezogenen Ge-

2413 Vgl. ebd.

2414 Vgl. ebd. 60.

2415 Ebd.

2416 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 108 f.

2417 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 60 und nochmals 61.

2418 Ebd. 60.

2419 Ebd.

schichte Gottes. Dieser Kirchenbesuch ist also verbindlicher als z. B. das allgemeine Suchen Gottes in der Natur.“<sup>2420</sup>

## Eucharistie als Opfer und Mahl

### § 6 Der Opfercharakter<sup>2421</sup>

Als Literatur für diesen Paragraphen wird angegeben:<sup>2422</sup>

B. Neunheuser (Hg.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Düsseldorf 1960.

W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Liturgie*, Paderborn 1966.

M. Seemann, *Heilsgeschehen und Gottesdienst*, Paderborn 1966.

G. Söhngen, *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, München/Salzburg 1967.

Th. Filthaut, *Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947.

H. U. von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?*, in: ders., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 166–217.

J. Ratzinger, *Ist die Messe ein Opfer?*, in: *Concilium* 3 (1967).

### I. Luther<sup>2423</sup>

Die Mitschrift der Vorlesung beginnt diesen Punkt mit der Darstellung der Meinung Martin Luthers, die ähnlich beschrieben wird wie im Münsteraner Skript von 1963.<sup>2424</sup> 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 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.“<sup>2425</sup>

<sup>2420</sup> Ebd. 61.

<sup>2421</sup> Ebd.

<sup>2422</sup> Vgl. ebd.

<sup>2423</sup> Ebd.

<sup>2424</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 92.

<sup>2425</sup> Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 61 f.

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 Danksagen: 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 Gegenteil verkehrt, wenn an die Stelle der Danksagung wieder die Darbringung, das Opfer tritt. Wenn aus der Eucharistie wieder oblatio und sacrificium wird, dann ist unter der Hand an die Stelle der Gnade wieder das Gesetz getreten.“<sup>2426</sup>

Den Versuch Melanchthons, einen Kompromiss herzustellen, erwähnt das neuere Skript nur kurz, um festzuhalten, dass sich das Tridentinum mit dem Konzept des *sacrificium propitiatorium* gegen das *sacrificium eucharisticum* der Protestanten entschieden habe.<sup>2427</sup> Der Text von 1963 war hier ein wenig ausführlicher.<sup>2428</sup> 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 sind richtig verstanden (immerwährende Anwesenheit) auch für Katholiken annehmbar.

Die Protestanten nehmen ihrerseits den Gedanken der notwendigen Gegenwart auf.“<sup>2429</sup>

Das Skript verweist hier auf von Allmen<sup>2430</sup>, ohne dessen Position näher zu konkretisieren. Die Position Thurians und Brunners wird kurz skizziert:

„M. Thurian: Eucharistie ist sakramentale Gegenwart bis zur Selbstdarbringung der Kirche

Peter Brunner: Die Opfertat Christi ist in der Euch. da, nicht nur die Frucht des Opfers. Von daher Realität des Opfers.“<sup>2431</sup>

Dokumentieren wollen wir auch den Schluss dieses Abschnitts, der die Position von Hans Urs von Balthasar stichwortartig skizziert. Die

2426 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 121.

2427 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 62.

2428 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 123.

2429 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 63.

2430 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.

2431 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 63.

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:

„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.“<sup>2432</sup>

## II. Überlieferungsbefund<sup>2433</sup>

### HI. Schrift<sup>2434</sup>

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 kannte. Nur mit dieser Vorbemerkung können wir festhalten, dass anhand des exegetischen Befundes der *verba testamenti* einerseits eine Kultbejahung und andererseits einen akultischen alttestamentlichen Hintergrund für diese Worte ausmachen können. Beide Ansätze werden aber durch den Gottesknechtsgedanken miteinander verbunden und im Gottesknecht Jesus harmonisiert.<sup>2435</sup>

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<sup>2436</sup>, 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“.<sup>2437</sup> Der Verweis des älteren Textes auf die Apokalypse des hl. Johannes<sup>2438</sup> und deren

2432 Ebd.

2433 Ebd.

2434 Dieser Unterpunkt ist nicht eigens betitelt, Benennung vom Autor dieser Arbeit.

2435 Vgl. ebd. Verständlich nur über: Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 124–127.

2436 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 127 f.

2437 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 64.

2438 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 128 f.



kulttheologische Interpretation in diesem Zusammenhang (Offb 5) fehlen im neuen Skript völlig.

#### Der Väterbefund<sup>2439</sup>

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.“<sup>2440</sup>

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“<sup>2441</sup>. 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.“<sup>2442</sup>

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“<sup>2443</sup>, was die Entwicklung hin zum Mittelalter zur Folge gehabt hätte, so findet dieser Brief im neuen Skript überhaupt keine Erwähnung.

2439 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 64.

2440 Ebd.

2441 Ebd.

2442 Ebd. 65.

2443 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 131.

Das Vorgängerskript von 1963 hatte relativ ausführlich den hellenistischen, aus der Kultkritik erwachsenen Begriff der *logike thysia* als „Anknüpfungspunkt“ für das Verständnis der „Eucharistia“<sup>2444</sup> dargestellt.<sup>2445</sup> 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 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*.“<sup>2446</sup>

Der Text verweist auf Röm 12,1 und auf Ignatius von Antiochien.<sup>2447</sup>

Aus diesem historischen Befund ergeben sich dann folgende 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 Inkarnation; denn es geht hier nicht um Spiritualisierung in eine geistige Idee hinein, sondern um Spiritualisierung auf Christus hin, der das fleischgewordene Wort ist.“<sup>2448</sup>

Der Text vermerkt eine Äußerung des Professors: „Nebenbemerkung: Ratzinger: Bloße theologische Reflexion kann nicht schöpferisch werden!“<sup>2449</sup>

2444 Ebd. 132.

2445 Vgl. ebd. 132–134.

2446 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 65 f.

2447 Vgl. ebd. 66.

2448 Ebd.

2449 Ebd.

### III. Versuch einer Neuaneignung des Problems

#### 1. Odo Casel (1886–1948). Altphilologe:<sup>2450</sup>

Das Skript verweist auf den platonischen Ansatz Odo Casels, um die Gegenwärtigsetzung des einen Opfers zu erklären:

„Das Abbild ist eine Gegenwartsweise des Urbildes. Im pneumatischen Nachvollzug gewinnt das ursprüngliche Geschehen selbst Wirklichkeit, schafft so Gegenwart (Form der alten Mysterien).“<sup>2451</sup>

Dazu komme bei Casel die „Entfaltung der Leib-Christi-Idee“<sup>2452</sup>, insofern die Kirche mit Christus gekreuzigt sei. „Christus ist eben nicht isolierte Einzelperson, er nimmt die Gläubigen auf (Mitsubjekthaftigkeit der Kirche).“<sup>2453</sup>

Gegen Casels Konzept bringt das Skript dann mehrere Kritikpunkte vor: Zuerst genannt wird sein Versuch der „[a]usschließliche[n] Anknüpfung am hellenistischen Modell“<sup>2454</sup>, weil dieser Ansatz das Alte Testament verkenne. Zudem seien die Mysterienreligionen bestimmt von einem zyklischen Bild des kosmischen Vorgangs „von Tod und Werden“<sup>2455</sup>. Das bedeutet:

„Vergegenwärtigt wird das, was immer geschieht, das Ständige des Kosmos. Der Mensch tritt aus der Zufälligkeit heraus ins Immerwährende.“<sup>2456</sup>

Tod und Auferstehung Christi jedoch seien *facta historica* und einmalig. Der Text stellt hier die grundsätzliche Frage: „Kann ein einmaliges Ereignis überhaupt vergegenwärtigt werden?“<sup>2457</sup> Schließlich wird noch auf von Balthasar verwiesen, der in der hier geschilderten Vorstellung von Leib Christi im Opfer „das Gegenüber Kirche – Christus“<sup>2458</sup> zu sehr vermisste.

Bouyer:<sup>2459</sup>

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 Einheit“<sup>2460</sup> von „Abend-

2450 Ebd.

2451 Ebd. 67.

2452 Ebd.

2453 Ebd.

2454 Ebd.

2455 Ebd.

2456 Ebd.

2457 Ebd.

2458 Ebd.

2459 Ebd.

2460 Ebd.

mahl und Kreuz“<sup>2461</sup>. 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.“<sup>2462</sup>

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“<sup>2463</sup>.

## 2. Die Einheit des Paradoxen<sup>2464</sup>

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 unzugänglich.

NB: Diese Ausführungen können nur noch stichwortartig ausfallen, da Ratzinger in der heutigen Vorlesung zu einem gewissen Abschluß kommen wollte.

<sup>2461</sup> Ebd.

<sup>2462</sup> Ebd. 68.

<sup>2463</sup> Ebd.

<sup>2464</sup> Ebd.

Was ist der Parameter der anthropologischen Zeit?

Augustinus: ‚memoria-Zeit‘; sie allein wird dem Menschen gerechnet, denn er ist nur im Bezugsfeld der memoria erreichbar.

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.<sup>2465</sup>

*b) Würdigung des Textes*

Die Besprechung des 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<sup>2466</sup> 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.<sup>2467</sup> Manchmal sind unpräzise Wiedergaben recht offensichtlich.<sup>2468</sup>

<sup>2465</sup> Ebd. 68 f.

<sup>2466</sup> Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 403.

<sup>2467</sup> Immer wieder wurde darauf bei der Behandlung selbst hingewiesen. Nochmals angeführt sei zum Beleg die Darstellung der Symbolik des Brotes. Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 19–23 und im Vorgängerskript: Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 25–31.

<sup>2468</sup> Vgl. etwa die Stelle, wo gesagt wird, der Kanon der Messe ziele „auf Gott hin“. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 39. Das Vorgängerskript erwähnt, auch der Zelebrant „spreche mit dem Du des ewigen Gottes“, präzisiert dann aber, „dass er [sc. der Priester, S. C.] vor allem und zuerst die Richtung zum Vater hat“. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 49. Auf die Ungenauig-

Ausnahmen von der gerafften Darstellungsweise bilden die Charakterisierung der Liturgischen Bewegung zu Beginn des Textes<sup>2469</sup>, die Darstellung der Position Jungmanns zur Frage der Grundgestalt der Messe<sup>2470</sup>, die Beschreibung der Ablehnung des Messopfers durch Martin Luther<sup>2471</sup> 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 erwogen, ob hierbei eine tatsächliche Mitschrift von 1971/72 oder eine Übernahme aus dem Vorgängerskript vorliegt. Es scheinen gewichtigere Gründe dafür zu sprechen, dass es sich um eine neue Mitschrift der identisch vorge-tragenen 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 dennoch 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, Gestalt der Eucharistiefeier, Realpräsenz (biblische Grundlage, 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.<sup>2472</sup>

Was die Form betrifft, so sei auch noch festgehalten, dass das Skript im Gegensatz zur Eucharistielehre von 1963 nicht mehr sogenannte ‚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.

---

keit bezüglich des Messbuchs von Urbanus Bomm hatten wir schon hingewiesen. Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 2.

2469 Vgl. ebd. 1–3.

2470 Vgl. ebd. 28.

2471 Vgl. ebd. 61 f.

2472 Vgl. etwa die Darstellung der Eucharistielehre der Väterzeit: Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 68 f.; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 47.

Allerdings wird das vormalig 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.<sup>2473</sup>

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.<sup>2474</sup>

Auf Ratzinger selbst geht wohl zurück – wenn wir dem Skript mit den oben genannten Einschränkungen Authentizität zuerkennen –, dass z. B. die in allen Vorgängerfassungen zur Eucharistielehre nachweisbare Zitation und Interpretation der Antiphon „O sacrum convivium“<sup>2475</sup> oder die kurze Erklärung der wesentlichen Teile eines Sakramentes<sup>2476</sup> nicht mehr vorkommen. Dennoch werden nicht alle lateinischen Fachbegriffe aufgegeben.<sup>2477</sup>

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“<sup>2478</sup>, nun spricht der Text nur noch von „reale[r] Gegenwart Christi“<sup>2479</sup>.

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<sup>2480</sup> keine Erwähnung mehr.

Das Skript spricht im Zusammenhang von Eucharistie und Rechtfertigung von ersterer als „ein[em] Sakrament der Konstituierten, nicht der zu Konstituierenden“<sup>2481</sup>, statt die scholastische Formulierung zu gebrauchen „Sakrament der Lebenden – Sakrament der Toten“. Dabei bleibt der Kontext dessen bestehen, was die alte Begrifflichkeit aussa-

2473 Vgl. etwa ebd. 35 oder 53.

2474 Auch ist statt Zelebrant die Rede vom „Zölibranten“. Ebd. 44.

2475 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 176; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 23.

2476 Vgl. ebd. 49.

2477 Als Beispiel sei angeführt die „*communio sub una*“. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 58.

2478 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 49.

2479 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 46. Im Original alles in Großbuchstaben.

2480 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 193; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 78.

2481 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 54.



gen wollte, nämlich dass der Eucharistieempfang die Reinigung von Sünden voraussetzt: „[D]ie Buße muß vorausgehen.“<sup>2482</sup>

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.<sup>2483</sup>

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.<sup>2484</sup>

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.<sup>2485</sup> 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“<sup>2486</sup>, woraus sich eine Freude am Symbol als „einfache[m] Zeichen“<sup>2487</sup> ergab. Zwei verschiedene Grundoptionen rangen miteinander, eine restaurative und eine innovative, wobei es letzterer um den dynamischen Aspekt der Liturgie ging.<sup>2488</sup> Beide Linien trafen sich dann im Eucharistischen Weltkongress zu München im Jahr 1960.<sup>2489</sup>

2482 Ebd.

2483 Vgl. auch die Bemerkung, die „traditionell[e] Dogmatik“ sei „erschreckend aliturgisch“ gewesen. Ebd. 27.

2484 Vgl. ebd. 8 f.

2485 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 47, 2.

2486 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 2.

2487 Ebd.

2488 Ebd.

2489 Vgl. ebd. 3.



Das Skript enthält mehr noch als die Texte vorher sehr kritische Bemerkungen zur zeitgeschichtlichen und zur innerkirchlichen Situation, auch zur nachkonziliaren Entwicklung. Deswegen erstellt es eine eigene Themengruppe „Grundkategorien der Eucharistiefeier“<sup>2490</sup>. Dabei stellt es prinzipiell eine Reformmöglichkeit fest: „Kein Element ist schlechthin unvertauschbar.“<sup>2491</sup>

Zeitgeschichtlich sieht der Text eine Leistungsgesellschaft.<sup>2492</sup> 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.“<sup>2493</sup> 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.<sup>2494</sup> Dies gehört insofern auch in den Kontext der nachkonziliaren liturgischen Krise, da zum Teil andere Materie als Brot und Wein Verwendung fand. 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“.<sup>2495</sup>

Der Text nimmt vorsichtige Distanz zu „Experimente[n] pastoraler Art zur Gestaltung des Sonntags (z. B. Wortgottesdienst)“<sup>2496</sup>. Er spricht von der aktuellen „Gefahr bloßer Redeliturgie“<sup>2497</sup> und erwähnt, durch die Liturgiereform sei „das Unbehagen an der Liturgie nicht aufgehoben“ und „zum Teil sogar noch verstärkt“<sup>2498</sup> 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.“<sup>2499</sup>

2490 Ebd. 42.

2491 Ebd.

2492 Vgl. ebd. 45.

2493 Ebd. 3.

2494 Vgl. ebd. 25 f.

2495 Ebd. 44.

2496 Ebd. 35.

2497 Ebd. 39.

2498 Ebd. 42.

2499 Ebd. 45.

Vorsichtiges Hinterfragen der nachkonziliaren Praxis des Volksaltars durch den Professor ist in diesem Skript bezeugt. Die Feierrichtung wird „funktionsgemäß“<sup>2500</sup> bestimmt. Der klassische Altar sollte aber nicht weit von den Gläubigen abgerückt sein.<sup>2501</sup>

Das Skript wendet sich gegen die Hineinnahme nichtbiblischer Lesungen in den Gottesdienst und plädiert<sup>2502</sup> für eine ganzheitliche Sicht der Liturgie, auch mit Blick auf liturgisches Bild.<sup>2503</sup>

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<sup>2504</sup>, 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.“<sup>2505</sup>

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 veröhnlich 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.“<sup>2506</sup>

Die Intention einer ausgewogenen Sicht gilt aber auch für die grundsätzliche Beurteilung der mittelalterlichen Veränderungen. Noch im

2500 Ebd. 44.

2501 Vgl. ebd. 45.

2502 Vgl. ebd. 43.

2503 Vgl. ebd. 44.

2504 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, *Mitte der Kirche*, 1978, 335 f.

2505 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Regensburg, 1971/72, 43.

2506 Ebd. 4.

Skript von 1963 war diesbezüglich von „Revolution“<sup>2507</sup> die Rede. Nun ist zwar immer noch von „große[r] Verengung mit schlimmen Folgen“<sup>2508</sup> des Mittelalters die Rede, aber die angestoßene positive Entwicklung wird mit mehr Nachdruck beschrieben als zuvor.

In diesen Zusammenhang gehören noch die folgenden Beobachtungen:

(1) 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.<sup>2509</sup>

(2) 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, 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.“<sup>2510</sup>

Auch in der Folge wurde immer wieder der notwendige Zusammenhang zum „sumere“ des Sakraments betont.<sup>2511</sup> Diesen theologischen Rahmen behält der Text bei, 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.“<sup>2512</sup>

Damit spannt der Text den Bogen zugleich zu einer Liturgie des Lebens, und zwar aus beidem, aus Eucharistiefeyer und eucharistischer Anbetung heraus. Auch wird eine gewisse Frömmigkeit gegenüber dem Tabernakel wieder positiver gesehen, wenngleich weiter vor damit möglicherweise verbundenem monophysitischen Denken ge-

2507 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 81.

2508 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 35.

2509 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 131 f.

2510 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 203.

2511 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 110.

2512 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 60.

warnt wird.<sup>2513</sup> Hier bewegt man sich fast auf der vom Münsteraner Skript abgesteckten Linie<sup>2514</sup>, wobei im neueren stichwortartigen Skript Anbetung und Tabernakel, auch von Inkarnation und Geschichtlichkeit begründet, positiver vermittelt werden.

(3) Das Vorgängerskript kannte nicht mehr wie noch dessen Vorgänger von Freising einen eigenen Abschnitt zur Theologie des Kirchengebäudes.<sup>2515</sup> Es nannte lediglich einige Punkte dazu in anderem Zusammenhang.<sup>2516</sup> 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“.<sup>2517</sup> Auch der Regensburger Text entwirft schon wegen seiner allgemeinen Kürze keinen eigenen Unterpunkt zu dieser Frage. Es ist aber nun der Versuch greifbar, den Kirchenbesuch („die Besuchung“) wieder positiver zu fassen.<sup>2518</sup> Waren die Darstellungen bislang relativierend, insofern sie das althergebrachte Frömmigkeitsbewusstsein mit theologischen Prinzipien kritisch hinterfragten, so wird nun über den Begriff 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.<sup>2519</sup> 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

2513 Ebd.

2514 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 110.

2515 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 211 f.

2516 „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.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 7.

2517 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 71.

2518 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 60 f.

2519 Vgl. ebd. 60.

häufig, und vor allem ohne relativierende Bemerkungen auf inkarnationstheologische Begründungen.<sup>2520</sup>

Eine inkarnationstheologische Begründung wird auch gegen die Gnosis angeführt.<sup>2521</sup> Im fast zeitgleichen Christologieskript hatten wir gesehen, dass Ratzinger in einigen zeitgenössischen theologischen Ideen eine gnostische Gefahr erkennt.<sup>2522</sup> Neognostizismus wird auch im vorliegenden Skript als Gefahr erkannt und dabei auf die Inkarnation verwiesen.<sup>2523</sup> 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.<sup>2524</sup> Im vorliegenden letzten Eucharistieskript heißt es nun:

„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.“<sup>2525</sup>

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 hinein, sondern um Spiritualisierung auf Christus hin, der das fleischgewordene Wort ist“<sup>2526</sup>.

Christliche Lesart des Alten Testaments 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 handelt, und relativiert damit etwas die Position von 1963.<sup>2527</sup> Er stellt

2520 So z. B. die Begründung des sakramentalen Zeichens. Vgl. ebd. 19.

2521 Vgl. ebd. 24.

2522 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 5 f.

2523 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.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 25.

2524 Vgl. z. B. zum Verhältnis von Christologie und Pneumatologie: Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 72.

2525 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 26.

2526 Ebd. 66.

2527 „Es wäre hinzuzunehmen, dass es sich wohl auch um ein Paschamahl gehandelt hat.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 12.

aber weiterhin eine große Nähe zu ihm fest<sup>2528</sup> und skizziert nun auch erstmals die alttestamentliche Paschatheologie.<sup>2529</sup>

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.<sup>2530</sup> Damit ist ein Aspekt alttestamentlicher Paschatheologie impliziert, der neutestamentarisch transformiert wird: der Begriff des *transitus*.<sup>2531</sup>

Nun aber kommen im Regensburger Skript andere theologische Motive des alttestamentarischen Pascha erstmals hinzu, die freilich nur stichwortartig genannt werden. Diese Stichworte kreisen alle um die Begriffe Befreiung, Geschichtlichkeit und Volk.<sup>2532</sup> Damit ist der sich vom Alten Bund und seinem zentralen 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<sup>2533</sup>, die uns ja bereits oft begegnet sind, sowie der Begriff der *logike thysia*, der hier allerdings kürzer hergeleitet wird als 1963.<sup>2534</sup>

Die Vorlesung betont, dass Eucharistie offen sein müsse in Richtung Leben. Auch dies ist letztlich eine Konsequenz der Theologie des Gottesknechtes und des martyrologischen Charakters der Eucharistie selbst.<sup>2535</sup>

Dies bedeutet für den Charakter der Feier, sie dürfe „kein geschlossener Kult sein“<sup>2536</sup>, sondern müsse „die ganze Kirchen- und

2528 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 11.

2529 Vgl. ebd. 11 f.

2530 „Um den Zusammenhang des Ostergeheimnisses mit der Eucharistie in den Blick zu bekommen, fragen wir noch einmal präziser: Was ist eigentlich Ostern? Die Antwort lautet: Es ist die Zweieinheit von Kreuz und Auferstehung. [...] Beides zusammen ist das eine Geschehen des Hinübergehens aus dieser Welt zum Vater.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 2.

2531 „Der *Transitus*, 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.“ Ebd. 3.

2532 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 11 f.

2533 Vgl. ebd. 14, 63, 69.

2534 Vgl. ebd. 65 f.

2535 Vgl. etwa: „Jesus tritt in diese Martyriumstheologie, er ist das neue Bundesopfer, die totale Selbsthingabe [...] Das wahre Sinaioffer ist der Gottesknecht, der sich hingibt.“ Ebd. 14.

2536 Ebd. 19.

Lebensordnung bestimmen<sup>2537</sup>. Dies gilt ja auch beim Begriff der Anbetung, die, wie wir eben noch wiederholt hatten, das Leben selbst erfassen müsse.<sup>2538</sup>

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“<sup>2539</sup>. Eine neue Nuancierung bringt das Regensburger Skript hierbei durch die Hermeneutik des Kreuzes. Einerseits ist dieses Kreuz „die Ernstnahme der Schöpfung von Gott her“<sup>2540</sup>, wodurch deren Wert zum Ausdruck kommt. Andererseits gilt auch: „[D]as Ja zur Schöpfung ist nur durch die Krisis und die Kritik des Kreuzes möglich.“<sup>2541</sup> 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 wird, 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.<sup>2542</sup> Letztere dachte aufgrund positiver Ansätze bei Luther<sup>2543</sup> weiter in Richtung, die Eucharistie als „Teilhabe an der einen Opferwirklichkeit“<sup>2544</sup> zu sehen.

Der ältere Text sah in der Wiedergewinnung der *Eucharistia* einen Anknüpfungspunkt für das kontroverstheologische Gespräch.<sup>2545</sup> 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 zeitgenössischen Protestantismus positiv und bewertet auch von daher die oben genannten Experimente auf katholischer Seite kritisch.<sup>2546</sup>

2537 Ebd.

2538 Vgl. ebd. 60.

2539 Ebd. 23; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 30.

2540 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 24.

2541 Ebd. 23.

2542 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 121.

2543 Vgl. ebd. 121–123.

2544 Ebd. 137.

2545 Vgl. ebd. 39 f.

2546 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 35.



Theologiehistorisch wird in der Westkirche das mittelalterliche „Vollmachtsdenken (potestas)“<sup>2547</sup> als „Vereinseitigung“<sup>2548</sup> 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 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.“<sup>2549</sup>

Der Text würdigt mit Blick auf die Gegenwart auch, dass die Begriffe wie „Allgenügsamkeit und Einzigartigkeit des Opfers Christi“<sup>2550</sup> katholischerseits im rechten Verständnis durchaus akzeptabel wären und dass andererseits protestantische Theologen „den Gedanken der Gegenwart“<sup>2551</sup> rezipieren. Der Text hegt „eine große Hoffnung“ für die Einheit der beiden Konfessionen durch ein „neues gemeinsames Eucharistieverständnis“<sup>2552</sup>, weil mit dem Zerschneiden dieses Verständnisses einst die Einheit zerbrach.<sup>2553</sup>

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.“<sup>2554</sup>

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 Bruno Kleinheyer, Experte auf diesem Gebiet, wird ja in den Literaturangaben genannt.<sup>2555</sup> Diese Hochgebetsforschung war u. a. durch die Annahme gekennzeichnet, der

2547 Ebd. 36.

2548 Ebd. 37.

2549 Ebd.

2550 Ebd. 63.

2551 Vgl. ebd.

2552 Ebd. 37.

2553 Vgl. ebd.

2554 Ebd. 36.

2555 Vgl. ebd. 35.



römische Kanon zeige aktuell den Zerfall einer ursprünglichen Einheit.<sup>2556</sup>

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 ersten Mal den Ausdruck der Transfinalisation für die Wandlung gebraucht, J. de Bachiaci.<sup>2557</sup> Allerdings verwendet der Text auch diesmal diesen Terminus *technicus* nicht, sondern interpretiert von anthropologischen Zugängen her die Transsubstantiation.

Mehrfach verwendet wird der Ausdruck „umsubstanziieren“<sup>2558</sup>, aber auch in Bezug auf das, was am Gläubigen durch den Kommunionempfang geschieht.<sup>2559</sup> 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“<sup>2560</sup> verwiesen.

Der Text weicht, wie wir gesehen hatten, der Beantwortung der Frage nach dem Wandlungszeitpunkt aus.<sup>2561</sup>

Weiterhin wichtig ist der ent-dinglichte und personal gefasste Opferbegriff.<sup>2562</sup> Die neueren Positionen zum Opferbegriff werden leider nur sehr fragmentarisch präsentiert, so dass 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“<sup>2563</sup> 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 Zu-

2556 Vgl. ebd. 35 f.

2557 Vgl. ebd. 55. Vgl. Edward Schillebeeckx, *Transsubstantiation*, 180. Das Werk heißt: J. de Bachiaci, *Présence réelle et transsubstantiation*, in: *Irenikon* 32 (1959) 139–161. Angaben aus: Edward Schillebeeckx, *Transsubstantiation*, 180<sup>8</sup>.

2558 Oder ähnlich. Vgl. Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Regensburg, 1971/72, 56 und 58.

2559 Vgl. etwa ebd. 58.

2560 Ebd.

2561 Vgl. ebd. 42.

2562 Vgl. etwa ebd. 58.

2563 Ebd. 69.

kunft in Ihm ihre Gegenwart hat. Als Logos ist er *relatio subsistens*. Er ist als Mensch der immerwährende Akt des Sichüberschreitens zum Vater [...]

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 Auferstandenen 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.<sup>2564</sup>

Weiter können wir zum Opferbegriff dieser Vorlesungsmitschrift sagen, dass er stark von der Notwendigkeit der „Mitsubjekthaftigkeit der Kirche“<sup>2565</sup> geprägt ist. Dabei wird allerdings auch der Einwand von Balthasars nicht verschwiegen, dass hierbei „das Gegenüber Kirche – Christus“<sup>2566</sup> zu wenig berücksichtigt würde. Geklärt werden müsste, wie die Vorlesungsmitschrift an anderer Stelle schreibt, weiters die Frage, inwieweit Empfangen nur passiv sei.<sup>2567</sup> 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.<sup>2568</sup>

Die Formulierung in diesem Zusammenhang: „[D]ie Kirche [...] muß zu Christus werden“<sup>2569</sup> erinnert dabei an eine auch von Casel zentral zitierte Schriftstelle von Augustinus.<sup>2570</sup>

2564 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138 f.

2565 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 66 und 69.

2566 Ebd. 67.

2567 Vgl. ebd. 68.

2568 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 105.

2569 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 66.

2570 „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, Kultmysterium, 29.

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 nur ein gewisser Grundduktus herauslesen, wo genau Ratzinger wohl die Antwort auf diese Frage vermutet. Zu diesem Grundduktus gehört, dass es sich um „Gegenwart des Einmaligen“<sup>2571</sup> handelt, also des einmal auf Golgotha vollzogenen Opfers Christi. Es geht um die Frage, wie der „Kern“<sup>2572</sup> des Kreuzesopfers, das *hyper*<sup>2573</sup> 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“<sup>2574</sup> 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“<sup>2575</sup>. Schließlich wird die Frage nach dem „Parameter der anthropologischen Zeit“<sup>2576</sup> 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“<sup>2577</sup> wird, „denn er ist nur im Bezugsfeld der memoria erreichbar“<sup>2578</sup>.

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 Fachbegriff in einem Skript zu Eucharistietheologie zumindest unausgesprochen mitgedacht wird, ist es notwendig, kurz auch auf denselben zu verweisen. Die Münsteraner

2571 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 68.

2572 Ebd. 69.

2573 Ebd.

2574 Ebd. 68.

2575 Ebd.

2576 Ebd.

2577 Ebd.

2578 Ebd.

Vorlesung sah in ihm einen „gedenkendem Nachvollzug“, durch den „[d]as Gewesene“ nun „wieder in die Gegenwart hineingeführt“<sup>2579</sup> 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“<sup>2580</sup>. 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.<sup>2581</sup> Auch ist der ausdrückliche Akzent neu, dass durch die Memoria die „Geschichtsbezogenheit“<sup>2582</sup> des alttestamentlichen Kultes hervorgehoben wird. Dies wird dann in der Christologievorlesung ausdrücklich in Bezug zum augustinischen Memoria-Begriff gesetzt, der das Biblische mit dem Seinsbegriff der Antike verbinde.<sup>2583</sup> 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“<sup>2584</sup>. 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 Präsenz 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.

Als abschließende Details seien noch die folgenden genannt:

2579 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 43.

2580 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 93.

2581 Vgl. ebd.

2582 Ebd.

2583 Vgl. ebd.

2584 Ebd.

- Die Vorlesungsmitschrift von 1971/72 unterscheidet in recht traditioneller Weise die wirklichen Wandlungsworte vom Einsetzungsbericht.<sup>2585</sup>
- Für die Bedeutung der Überlieferung im Denken des Professors spricht der Verweis auf das Alter bei der Begründung der Anbetungsfrömmigkeit.<sup>2586</sup>
- 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.<sup>2587</sup> 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 sich aber, die Vorlesungsthematik möglichst lückenlos und wortgetreu wiederzugeben.“<sup>2588</sup>

Am Ende des Skriptes ist vermerkt: „An dieser Stelle möchte ich mich verabschieden und Ihnen viel Erfolg beim Studium aber auch erholsame Semesterferien wünschen. F. M.“<sup>2589</sup>

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 [...]“<sup>2590</sup>

2585 „Der unmittelbare Kontext der Wandlungsworte ist der Einsetzungsbericht.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 26.

2586 Vgl. ebd. 59.

2587 AIPB, Skripten von Franz Meiler, Nr. 92: J. Ratzinger, Christologie, WS 1973/74, 203 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74]. Als „Christologie“ erscheint der Titel auch bei Pfnür. Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 406.

2588 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, Deckblatt.

2589 Ebd. 203.

2590 Ebd. 110.

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.“<sup>2591</sup>

Am Ende verabschiedet sich der Skribent persönlich von seinen Lesern.<sup>2592</sup>

Im Freisinger Skript über die Eucharistielehre war mit Verweis auf die Kulttheologie als wichtig erachtet worden, § 17 der Christologievorlesung zu berücksichtigen.<sup>2593</sup> Diese zugehörige Christologievorlesung wurde erst, wie wir bereits an den relevanten Stellen jeweils bemerkt hatten, im WS 1958/59 gelesen, so dass 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“.<sup>2594</sup>

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<sup>2595</sup>, so dass uns nur der exegetische Befund zur Untersuchung übrigblieb.

2591 Ebd. 70.

2592 „An dieser Stelle möchte ich mich verabschieden und Ihnen viel Erfolg beim Studium aber auch erholsame Semesterferien wünschen. F. M.“ Ebd. 203.

2593 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

2594 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, Inhaltsverzeichnis und die Darstellung des betreffenden Abschnitts.

2595 Es handelt sich um § 16 Soteriologische Theorien, § 17 Christus der Mittler und § 18 Die Ämter Christi. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, IV.

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 EVANGELIENÜBERLIEFERUNG

### § 2 Das Kreuz als hermeneutischer Schlüssel zur Jesusüberlieferung<sup>2596</sup>

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 Palästina gab und der Geschichte gemacht hat und von dem der Glaube überzeugt ist, daß es ihn auch heute gibt.“<sup>2597</sup>

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“.<sup>2598</sup>

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“<sup>2599</sup>. Dies konnte interpretiert werden „als Angriff auf das Heiligste“<sup>2600</sup>.

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.“<sup>2601</sup>

<sup>2596</sup> Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 39.

<sup>2597</sup> Ebd.

<sup>2598</sup> Ebd. 41.

<sup>2599</sup> Ebd. 43.

<sup>2600</sup> Ebd.

<sup>2601</sup> Ebd. 46.



Die Vorlesungsmitschrift beschäftigt sich demgegenüber mit

„de[m] herkömmlichen Entwicklungsschem[a], wie man es in der klassischen Jesusforschung von Harnack bis Bultmann finden kann“<sup>2602</sup>.

Deren Prinzip der Entwicklung, nämlich „Analogie plus Evolution“<sup>2603</sup>, stellt der Text einige – nun unseren Kontext übersteigende – Argumente dafür gegenüber, „[d]aß die explosiven Dinge [...] nicht das Produkt der Entwicklung sind, sondern am Anfang stehen“<sup>2604</sup>, 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.“<sup>2605</sup>

Anmerkung:

Das Problem des politischen Jesus<sup>2606</sup>

Als kommentierende Literaturangaben finden wir hier:<sup>2607</sup>

O. Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, Tübingen 1970.

M. Hengel, War Jesus Revolutionär?, Stuttgart 1970.

(Hengel ist von seinem Meister Otto Michel her in Judaistik spezialisiert und ist der Mann, der das Hintergrundmaterial kennt)

M. Hengel, Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ in neutestamentlicher Zeit, Stuttgart 1971.

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.<sup>2608</sup> In dieser Hermeneutik werden u. a. sowohl der Einzug in Jerusalem als auch die Tempelreinigung politisch interpretiert.<sup>2609</sup> Wir haben diese Versuche zuvor als eine eigene Hermeneutik bezeichnet, was auch der Text der Mitschrift dann selbst tut, wenn

2602 Ebd.

2603 Ebd.

2604 Ebd. 47.

2605 Ebd.

2606 Ebd. 48.

2607 Vgl. ebd.

2608 Die Vorlesungsmitschrift bezieht sich für diesen Versuch hauptsächlich auf Brandon, Jesus and the Celots, 1967. Ebd. 49.

2609 Vgl. ebd.



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 Denkkontext, 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.“<sup>2610</sup>

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.“<sup>2611</sup>

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).<sup>2612</sup> Es folgt nun eine sehr ausführliche Interpretation des diesem Wort zugrunde liegenden Psalms 69, der bereits in der Tübinger Christologievorlesung und der ersten Regensburger Christologievorlesung herangezogen worden war.<sup>2613</sup> Dabei ist der neuere Text von Regensburg ausführlicher in seiner Deutung dieses Psalms. 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 Deuteriojesa-

<sup>2610</sup> Ebd. 50 f.

<sup>2611</sup> Ebd. 51.

<sup>2612</sup> Vgl. ebd. 52 f.

<sup>2613</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42 f.

ja 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.“<sup>2614</sup>

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.“<sup>2615</sup>

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 Deuterocesaja 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.“<sup>2616</sup>

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 zugrunde liegende Nennung der Schriftstelle Zach 14,21 als Teil des Deutewortes.<sup>2617</sup> Hier wird dies vielmehr stillschweigend vorausgesetzt.

2614 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 53.

2615 Ebd.

2616 Ebd. 54.

2617 Vgl. ebd.; vgl. auch Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mario-

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.“<sup>2618</sup>

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. 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 nicht hernach [...] sich erneut zur Resistance sammeln.“<sup>2619</sup>

Im Gegenteil hätten auch die Jünger diesen Weg als Märtyrer gewählt und bezeugten so, „wer er in Wirklichkeit gewesen ist“<sup>2620</sup>.

logie, Regensburg, 1970/71, 45 f.; Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42.

2618 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 55.

2619 Ebd.

2620 Ebd. 56.

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“<sup>2621</sup>. Dabei betont der Text opfertheologisch:

„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.“<sup>2622</sup>

Zur Frage „politischer Jesus“<sup>2623</sup>

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“<sup>2624</sup>. Jesus richte sich bei der Tempelreinigung „gegen die sakral motivierte Gewalt“<sup>2625</sup>.

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“<sup>2626</sup>.

Das Skript fragt, was denn überhaupt als Geschehen feststellbar sei, wenn dieses nicht „politisch und ökonomisch“<sup>2627</sup> 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

2621 Ebd. 57.

2622 Ebd.

2623 Ebd. 58.

2624 Ebd. 60.

2625 Ebd.

2626 Ebd. 63.

2627 Ebd.

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, projiziert sich jetzt ins Umfassende als Grundfrage des Christlichen, geschieht etwas, wenn ökonomisch nichts geschieht?<sup>2628</sup>

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.“<sup>2629</sup>

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“<sup>2630</sup>.

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

2628 Ebd.

2629 Ebd.

2630 Ebd.

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.<sup>2631</sup>

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.

§ 3 „War Jesus liberal?“ (ein Stichwort, das Ernst Käsemann geliefert hat)

Die Frage nach der geistigen Grundhaltung Jesu<sup>2632</sup>

Folgende Literaturangaben finden sich zu diesem Paragraphen:<sup>2633</sup>

E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen <sup>3</sup>1968 (19–53: War Jesus liberal?).

J. Ratzinger, Tradition und Fortschritt, in: Freiheit des Menschen. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hg. von A. Paus, Graz 1974, 9–30.

(1) War Jesus liberal?<sup>2634</sup>

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

2631 Ebd. 65.

2632 Ebd. 67.

2633 Vgl. ebd.

2634 Ebd. 68.

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 Allegorie).<sup>2635</sup>

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“<sup>2636</sup>. 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.“<sup>2637</sup>

Und an anderer Stelle heißt es noch deutlicher:

„[E]r [sc. Jesus, 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 da.“<sup>2638</sup>

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“<sup>2639</sup>.

Dieses Konzept lehnt der Text ab mit interessantem Verweis auf jene Gruppe, die es zur Zeit Jesu verwirklicht hatte, die Sadduzäer.<sup>2640</sup> 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:

<sup>2635</sup> Ebd.

<sup>2636</sup> Ebd. 69.

<sup>2637</sup> Ebd.

<sup>2638</sup> Ebd. 70.

<sup>2639</sup> Ebd.

<sup>2640</sup> Vgl. ebd. 71.

„[M]an 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 den 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.“<sup>2641</sup>

Die Vorlesungsmitschrift weist darauf hin, dass heute Nachfolge Jesu, die übrigens wie die Frage seiner Stellung zum Gesetz<sup>2642</sup> auch im Kontext von „liberal“ oder „fromm“ behandelt wird<sup>2643</sup>, eher auf dem Weg der „Rebellion“<sup>2644</sup> erfolgt. Dies habe die Nachfolge selbst aber „in ein tiefes Zwielficht“<sup>2645</sup> 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.“<sup>2646</sup>

2641 Ebd. 71 f.

2642 Vgl. ebd. 73.

2643 Vgl. ebd. 76.

2644 Ebd.

2645 Ebd.

2646 Ebd.



Das Skript möchte nun klären, woher es zur Präsenz beider Aspekte im Leben Jesu kommt und verweist zur Begründung auf sein Sohnesbewusstsein.<sup>2647</sup> Dabei sei das Zentrum seines Tuns „das Gebet Jesu“<sup>2648</sup>. 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, völlige 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.“<sup>2649</sup>

Von hier leitet das Skript die Vollmacht Jesu über die Schrift ab: „Deswegen steht er als Auctor revelationis [...] über der schriftlichen Vermittlung.“<sup>2650</sup> 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.“<sup>2651</sup>

Die wird nun noch vertieft. Dabei stellt die Mitschrift heraus,

„was Sohnschaft heißt, eben, daß er mit dem Grund seines Bewußtseins präsent bleibt, bei [dem,] den er liebt und von dem er sich geliebt weiß, daß er mit dem Grund seiner Seele immer eingetaucht ist in das Gebet und dessen expliziter Vollzug dann expliziert, was vom Grunde her immer da ist, diese innerste Kommunikation, dieses Herkommen 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

2647 Ebd. 77.

2648 Ebd.

2649 Ebd.

2650 Ebd. 78.

2651 Ebd.

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.“<sup>2652</sup>

Dieses nun würden die Evangelisten mit Formulierungen der Erfüllung der Schrift beschreiben.<sup>2653</sup> Dies sei auch insofern richtig, als Jesus „immer eingesenkt in sein [sc. Gottes, S. C.] Wort und dieses von innen her erfüllend“<sup>2654</sup> lebe. In dieser Existenzform kann Jesus die Schrift „von ihrer einheitsgebenden Mitte her“ lesen.<sup>2655</sup> So erscheint letztlich „das Wort Gehorsam“ als „das neutestamentliche Interpretationsmittel für Sohn“.<sup>2656</sup>

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 des dem Vater gehorsamen Gottesknechts<sup>2657</sup> 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 irgendein äußerer Gehorsam gegenüber einer äußeren und äußerlichen Autorität, sondern er besteht in diesem unbedingten Einvernehmen mit der Wahrheit.“<sup>2658</sup>

Dies bedeute „Konflikt mit den Mächten, die unwahr sind und [...] darum Gehorsam Tod“<sup>2659</sup>. So gebe es eine zweifache Begründung für den Tod Jesu:

„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 verlässlich ist und der zu Ende gegangen werden muß.“<sup>2660</sup>

Das Skript begründet mit der Person Christi, so wie sie bislang beschrieben worden war, auch die Möglichkeit, dass er überhaupt

2652 Ebd. 78 f.

2653 Vgl. ebd. 79.

2654 Ebd.

2655 Ebd.

2656 Ebd.

2657 Vgl. ebd. 81.

2658 Ebd.

2659 Ebd.

2660 Ebd.

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.“<sup>2661</sup>

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“<sup>2662</sup>. 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.“<sup>2663</sup>

Vergeistigung ist in diesem Sinne ein Prozess, der im Gekreuzigten gründet und bei Paulus zur Mission wird.<sup>2664</sup> Somit steht sie im Kontext des Universalismus, denn durch sie „[wird] ein buchstäblich nationales Verständnis gesprengt und ein geistiges geschaffen“<sup>2665</sup>, und es ergibt sich die Öffnung für die Völker, der Universalismus des Heils.

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“<sup>2666</sup>, vielmehr ist

„die Vergeistigung des AT, wie Jesus sie vornimmt, [...] Freigabe in sein Gottesverhältnis und in seinen Gehorsam hinein. Anders gesagt:

<sup>2661</sup> Ebd. 82.

<sup>2662</sup> Ebd. 83.

<sup>2663</sup> Ebd.

<sup>2664</sup> 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.“ Ebd. 85.

<sup>2665</sup> Ebd. 85.

<sup>2666</sup> Ebd. 83.

Die christliche Spiritualisierung ist eine Inkarnation. [...] [I]hr Bezugspunkt ist nicht eine Philosophie, sondern eine Person, der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus.<sup>2667</sup>

Die Vorlesungsmitschrift dokumentiert auch einige Ausführungen über das christliche Verständnis der Schriftauslegung im Anschluss an Origenes. Da die Heilige Schrift im akademischen Werk Ratzingers insgesamt eine Schlüsselrolle einnimmt, sei auch hier kurz auf diese Ausführungen eingegangen. Es handelt sich bei dem durch Origenes begründeten System im Gegensatz zur profanen Allegorese um eine „christlich-geistig[e] Lektüre des Buchstabens“<sup>2668</sup>. Dieses setzt die „Übereinstimmung mit „dem Sinn Christi“<sup>2669</sup> voraus. Von daher bejaht der Text zwar, auf die Hauptthematik zurückleitend, einerseits etwas Revolutionäres an Jesus.<sup>2670</sup> 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.“<sup>2671</sup>

Das Skript stellt hier die Frage nach der Nachfolge des Herrn, der Möglichkeit der „Identifikation mit Jesus“<sup>2672</sup>. Er „ermöglicht“ uns „die Beteiligung an seinem Gottesverhältnis“<sup>2673</sup> und lädt dazu ein durch das Vaterunser.<sup>2674</sup>

2667 Ebd. 83 f.

2668 Ebd. 85.

2669 Ebd.

2670 Vgl. ebd. 86.

2671 Ebd.

2672 Ebd.

2673 Ebd.

2674 Vgl. ebd. 87.

§ 5 Der Sohn<sup>2675</sup>

Als Literaturangaben finden sich für diesen Paragraphen:<sup>2676</sup>

F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1974.

E. Schweizer, Art. υἱός, in: ThWNTVIII.

J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 168–184.

J. Jeremias, Abba, Göttingen 1966, 15–80.

Zum Thema Gebet Jesu:

H. Crouzel, Das Gebet Jesu, in: IKaZ 2 (1973) 1–15.

Y. Congar, Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr, Stuttgart 1967, 90–112.

I. Sohn Gottes<sup>2677</sup>

Dieses Kapitel ist für das Thema unserer Untersuchung weniger von Bedeutung. Festgehalten seien kleinere Bemerkungen einiger Unterpunkte.

1. Exegetische Positionen<sup>2678</sup>

a) Herleitung aus dem hellenistischen Bereich<sup>2679</sup>

b) Alttestamentliche Herleitung

Diese Abschnitte können wir übergehen.

2. Die Wurzel in der alttestamentlichen Erwählungs- und Königs-  
theologie<sup>2680</sup>

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 begrifflich machen.“<sup>2681</sup>

In diesem Abschnitt beschreibt das Skript den Titel Sohn Gottes als „eine Frucht der christologischen Lektüre des AT“<sup>2682</sup>. 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

2675 Ebd. 103.

2676 Vgl. ebd.

2677 Ebd.

2678 Ebd.

2679 Ebd. 104.

2680 Ebd. 108.

2681 Ebd. 110.

2682 Ebd.

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 Deuterocesaja 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.“<sup>2683</sup>

Alles weitere in diesen Ausführungen müssen wir wieder übergehen.

## II. Der Sohn<sup>2684</sup>

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“.<sup>2685</sup> 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.<sup>2686</sup> Allerdings ist die Darstellung hier etwas ausführlicher und differenziert die unterschiedliche Sohnschaft Jesu und der Jünger.<sup>2687</sup> 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“<sup>2688</sup> 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“<sup>2689</sup>. 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, S. C.] [...] gleichsam vorentworfen in der Weisheitstradition Israels, als deren Realisierung Jesus in seinem Beten sich versteht“<sup>2690</sup>.

<sup>2683</sup> Ebd. 112.

<sup>2684</sup> Ebd. 115.

<sup>2685</sup> Ebd. 116.

<sup>2686</sup> Vgl. ebd.

<sup>2687</sup> Vgl. ebd. 117.

<sup>2688</sup> Ebd. 119.

<sup>2689</sup> Ebd.

<sup>2690</sup> Ebd.

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.“<sup>2691</sup>

Es mache ihn aus, „im Empfangen und Übereignen zu stehen“<sup>2692</sup>. 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“<sup>2693</sup> Ein anderes ist „die johanneische Sendungstheologie“<sup>2694</sup> und in deren Kontext das johanneische „ego eimi“<sup>2695</sup>, was als „Theophanie-Formel“<sup>2696</sup> bezeichnet wird.

Für diese Formel gibt der Text zusätzliche Literaturangaben:<sup>2697</sup>

H. Zimmermann, Das absolute „Ich bin“ in der Redeweise Jesu, in: TThZ 69 (1960) 1–20.

E. Schweizer, Ego eimi, Göttingen 1939.

Aufgrund des dargestellten Zusammenhangs zieht die Vorlesungsmitschrift die verschiedensten Momente in eins, wenn es formuliert,

„daß sich Niedrigkeits- und Herrlichkeitschristologie, 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.“<sup>2698</sup>

2691 Ebd. 120.

2692 Ebd.

2693 Ebd.

2694 Ebd.

2695 Ebd. 121.

2696 Ebd. 120.

2697 Vgl. ebd. 121.

2698 Ebd.

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.“<sup>2699</sup>

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.“<sup>2700</sup>

Hier sieht der Text eine „Ontologisierung“<sup>2701</sup>, 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 und darum ist er Sohn.“<sup>2702</sup>

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, des Auferstehens in der Gesamtvision dessen, der vom Vater her ist, der Sohn ist.“<sup>2703</sup>

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 Heiligen 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.“<sup>2704</sup>

<sup>2699</sup> Ebd. 122.

<sup>2700</sup> Ebd.

<sup>2701</sup> Ebd.

<sup>2702</sup> Ebd.

<sup>2703</sup> Ebd. 123.

<sup>2704</sup> Ebd.



## 2. Kapitel: Das zentrale Geschick Jesu – Tod und Auferstehung<sup>2705</sup>

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“<sup>2706</sup>. 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.<sup>2707</sup> D. h. man sah einerseits zwar Jesus in sein persönliches Geheimnis hinein verborgen, das wir 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.“<sup>2708</sup>

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 wurde. Das hat dann ja beiden geschadet. Die Aszetik ist leer erbaulich geworden und die Theologie leer und theoretisch.“<sup>2709</sup>

### § 6 Das Mysterium crucis<sup>2710</sup>

Die Vorlesungsmitschrift verweist auf die folgende Literatur:<sup>2711</sup>

H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage, Einsiedeln* 1969 (Sonderdruck aus *Mysterium Salutis III/2*, 133–326, G. Delling).

#### 1. Die Darstellung des Todes Jesu in den Evangelien

##### a) Das Kreuz, ein Scheitern Jesu?<sup>2712</sup>

Gegenüber Bultmanns Theorie eines möglichen Scheiterns Jesu erhebt die Vorlesungsmitschrift die Forderung, in Nachahmung der Emmausjünger mit der Hermeneutik des Kreuzes, die Schrift zu

2705 Ebd. 124.

2706 Ebd.

2707 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.

2708 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 124.

2709 Ebd. 124 f.

2710 Ebd. 125.

2711 Vgl. ebd.

2712 Ebd.

lesen.<sup>2713</sup> 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 Mk 12,10 und dahinterstehend von Ps 118,22 ff. 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 Leidenschicksals 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 ist darin als Vater-Sagen Annahme des Leidenschicksals. 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 Lebens-  
theologie offenlegt.“<sup>2714</sup>

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 ist“<sup>2715</sup>. 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“<sup>2716</sup>.

## 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.<sup>2717</sup> Die Schilderung der Kreuzigung sei

<sup>2713</sup> Vgl. ebd. 125 f.

<sup>2714</sup> Ebd. 129.

<sup>2715</sup> Ebd.

<sup>2716</sup> Ebd. 132.

<sup>2717</sup> Vgl. ebd. 132 f.

„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“<sup>2718</sup>.

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“<sup>2719</sup>.

Deswegen müsse es um „die Struktur der überlieferten Texte und allenfalls auch Entwicklungslinien der Überlieferungsstruktur“ und deren „leitend[e] Motiv[e]“<sup>2720</sup> 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.<sup>2721</sup> Mit Blick auf die Passionsberichte von Markus und Matthäus verweist die Vorlesungsmitschrift auf Psalm 22,2, also „de[n] Beginn des großen Passionspsalms“<sup>2722</sup>. Dieser wird im Mund des sterbenden Herrn wie folgt interpretiert: Der 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“.<sup>2723</sup>

Der Text untersucht näherhin die Verse 25–28 der Vulgataversion des Psalmes.<sup>2724</sup> Hierhin sieht das Skript eine Andeutung der Eucharistie. Zum besseren Verständnis zitieren wir im Zusammenhang:

„[D]as 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.“<sup>2725</sup>

2718 Ebd. 133.

2719 Ebd.

2720 Ebd. 134.

2721 Vgl. ebd.

2722 Ebd.

2723 Ebd.

2724 Vgl. ebd.

2725 Ebd. 135. Der Text gibt hier folgenden kommentierten Literaturhinweis: „J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung (In diesem neu erschienenen Buch versucht Prof.

Das Skript führt nun weitere Texte aus der Schrift an, wobei alle das „Verbleiben Jesu in der Frömmigkeit Israels“<sup>2726</sup> bezeugen und dadurch auch den Aspekt seines Vollzugs der „Anbetung“<sup>2727</sup> in genau diesem Moment „der irdischen Verzweiflung“<sup>2728</sup>.

Wiederum kommt die Vorlesungsmitschrift auf Psalm 22 zu sprechen, wenn sie als zweites Motiv jenes der Verspottung und der Armut festhält.<sup>2729</sup> 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.“<sup>2730</sup>

Bei der Besprechung des Durstmotivs stellt die Vorlesungsmitschrift eine Verbindung her zwischen dem Durst und Ps 51,9 sowie Lev 14 und Hebr 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 aufgeheilt wird, so sieht man auf diesem Wege[, wie] Jesus gleichsam als der Aussätzige erscheint, der in seiner Ausgesetztheit das Elend Israels durchträgt und so zur Versöhnung, zum Bund wird.“<sup>2731</sup>

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“<sup>2732</sup>.

Hier werde gemäß den Evangelisten deutlich, „daß erst der Glaube im Mitbeten wirklich versteht, was hier gesagt wurde“<sup>2733</sup>.

Schließlich ergibt sich nun folgende ausführliche Frage:

---

Ratzinger zu zeigen, wie sehr von diesem Psalm her die Struktur der altchristlichen Verkündigung zu verstehen ist und geprägt worden ist.)“ Ebd.

2726 Ebd.

2727 Ebd.

2728 Ebd.

2729 Vgl. ebd. 136.

2730 Ebd.

2731 Ebd. 138.

2732 Ebd.

2733 Ebd.

„[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 wie 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.“<sup>2734</sup>

Dies sei freilich nur aus dem lebendigen Kontext des AT zu verstehen. Insofern sehe dies der Text als „konsequent“ an, „daß Lk und Jo auf diese Artikulierung des Betens des sterbenden Erlösers verzichten“.<sup>2735</sup>

Das fünfte Motiv der Passionsberichte besteht nun im Gottessohn-Bekenntnis des Hauptmanns. Nebenbei wird hier von der Vorlesungsmitschrift das Zerreißen des Tempels im traditionellen Verständnis als Ende des Alten Bundes gedeutet.<sup>2736</sup> Betont wird aber, dass jenseits aller Naturereignisse „dieser unphilosophische Tod als Sterben des Sohnes erkennbar wurde“<sup>2737</sup>.

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“.<sup>2738</sup>

## 2. Die Deutung des Todes Jesu durch seine Antizipation im Abendmahl<sup>2739</sup>

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

2734 Ebd. 138 f.

2735 Ebd. 139.

2736 Vgl. ebd. 140.

2737 Ebd.

2738 Ebd. 141.

2739 Ebd.

alttestamentlicher Passionsfrömmigkeit<sup>2740</sup>, wobei diese „Annahme des Todes Jesu“<sup>2741</sup> gemäß den Synoptikern in der Schilderung des Letzten Abendmahls kulminiere.<sup>2742</sup> Das Skript sieht in den „Abendmahlsberichte[n]“ deshalb „die eigentliche Auslegung des Todes Jesu“.<sup>2743</sup>

a) Abendmahlstheologie als Kreuzestheologie<sup>2744</sup>

Als Literaturhinweis erscheint:<sup>2745</sup>

A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973.

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“<sup>2746</sup> 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] Abendmahls Gaben in der Opferterminologie“<sup>2747</sup> 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“<sup>2748</sup>, beziehen es also 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 martyriumstheologische Umdeutung des Pentateuch und seiner Kultidee“<sup>2749</sup>. 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.“<sup>2750</sup>

2740 Ebd.

2741 Ebd.

2742 Vgl. ebd.

2743 Ebd.

2744 Ebd.

2745 Vgl. ebd.

2746 Ebd. 142.

2747 Ebd.

2748 Ebd.

2749 Ebd.

2750 Ebd.

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.<sup>2751</sup> Wie bereits viele Male zuvor wird als alttestamentliche Bezugstexte auf die prophetische Linie von Jeremias verwiesen (hier Jer 31,31; 32,40).<sup>2752</sup> 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 Anamnesis [...] den Anschluß an die Kultradtition Israels zwar herstellen, aber ihn doch von einer anderen Seite her, mehr von der Wortseite, Wortgeschichte als von der Ritusseite akzentuieren.“<sup>2753</sup>

Aufgrund all dieser „groben Stichworte“<sup>2754</sup> 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.“<sup>2755</sup>

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“.<sup>2756</sup>

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 Gemeindepredigten 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.“<sup>2757</sup>

Unter der Voraussetzung der Zuschreibung des Grundkerns an Jesus selbst, d. h. das Abendmahl und durch es der martyriumstheologi-

2751 Vgl. ebd.

2752 Vgl. ebd. 143.

2753 Ebd.

2754 Ebd.

2755 Ebd.

2756 Ebd.

2757 Ebd. 144.

sche „Vorvollzug des Todes“<sup>2758</sup>, 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.“<sup>2759</sup>

b) Die Fußwaschungsszene bei Johannes als Kreuzestheologie<sup>2760</sup>  
Als Literaturhinweise für diesen Abschnitt erscheinen kommentiert:<sup>2761</sup>

R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen <sup>10</sup>1964 (ein noch immer unübertroffener Kommentar von ihm).

H. Schürmann, Der Geist macht lebendig, Freiburg 1972, 116–125.

Die Vorlesungsmitschrift bemerkt zunächst, dass Johannes „die innere Annahme dieses Todes [Jesu] im Gefüge des alttestamentlichen Glaubens voraus[setzt]“<sup>2762</sup> und weiterführt. Mehrere Begriffe erscheinen hier nun als „Auslegung des Kreuzes und eben damit zugleich Auslegungen des Lebens Jesu“<sup>2763</sup>. Es sind dies: „Pascha, Stunde Hinübergehen und das Wort Liebe eis telos“.<sup>2764</sup>

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.“<sup>2765</sup>

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.“<sup>2766</sup>

2758 Ebd.

2759 Ebd.

2760 Ebd. 145.

2761 Vgl. ebd.

2762 Ebd.

2763 Ebd.

2764 Ebd.

2765 Ebd. 146.

2766 Ebd.



Zudem findet das Motiv „der Sohn als Knecht“<sup>2767</sup> Erwähnung. Die Fußwaschung selbst deutet der Text als „Darstellung der Todeshin-gabe Jesu in der Übernahme der Sklavenrolle zu Beginn des Mah-les“, und diese

„bietet für Jo die Möglichkeit, nun auf seine Art zugleich mit dem Tod Jesu als ein Ereignis, das damals geschah, die sakramentale Zuneigung, also die Vergegenwärtigung des Todes für den Menschen deutlich zu machen“.<sup>2768</sup>

Damit werden auch Aussagen über die Wirkung seines Todes gemacht. Als „Vollzug einer versöhnenden Liebe“ hat dieser Tod „versöhnende und reinigende Kraft“.<sup>2769</sup> Die Vorlesungsmitschrift verweist weiter auf die gängige Interpretation der dahinterstehenden Taufsymblik, die wir hier nur nennen.<sup>2770</sup>

Das Skript führt noch mit Verweis auf Eisler und der Bemerkung, dass Bultmann diese Theorie ablehnt, die orientalische Symbolik der Fußwaschung als Hochzeitsbrauch an.<sup>2771</sup> Dabei sieht der Text eine innere Verbindung von Joh 2,1–12, Joh 13 und Joh 19, und ihm scheint

„auch der Gedanke, daß die Hochzeit Jesu als Fußwaschung geschieht, in Aufnahme dieses Hochzeitsritus, eine Rolle zu spielen“<sup>2772</sup>.

Aus alledem ergibt sich für die Mitschrift der Vorlesung die Interpretation des Todes Jesu, er sei „Agape eis telos, unbedingte Liebe“<sup>2773</sup>. Deswegen sei dieser Tod nicht „philosophisch[e] Apathie“<sup>2774</sup> und er habe einen Sinn.<sup>2775</sup> Der Text folgert daraus die für das Litur-gieverständnis 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

2767 Ebd.

2768 Ebd. 147.

2769 Ebd. 148.

2770 Ebd.

2771 Vgl. ebd.

2772 Ebd. 149.

2773 Ebd.

2774 Ebd.

2775 Vgl. ebd. 150.

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.“<sup>2776</sup>

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 Literatur an:<sup>2777</sup>

G. Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972.

L. Scheffczyk, *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973 (als Produkt der vorjährigen Dogmatikertagung erschienen).

## § 7

Die Auferstehung Jesu<sup>2778</sup>

Als Literaturangaben vermerkt der Text:<sup>2779</sup>

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]*, Gembloux 1973.

R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, in: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 201–228, mit besonderem Hinweis auf Stellungnahmen der beiden evangelischen Exegeten Stuhlmacher und Hengel zu Peschs Beitrag im selben Heft.

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.<sup>2780</sup> 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“<sup>2781</sup> als Erfüllung „der Gottesknechtsprophetie“<sup>2782</sup> und als „Tod im Sinnzusammenhang der Versöhnung“<sup>2783</sup>.

<sup>2776</sup> Ebd.

<sup>2777</sup> Vgl. ebd.

<sup>2778</sup> Ebd. 151.

<sup>2779</sup> Vgl. ebd.

<sup>2780</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie mit Soteriologie und Mariologie*, Regensburg, 1970/71, 107–110, bes. 107 f.

<sup>2781</sup> Ebd. 109.

<sup>2782</sup> Ebd.

<sup>2783</sup> Ebd.

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 Vorgängerauslegung. 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 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.“<sup>2784</sup>

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.“<sup>2785</sup>

Der Vorgängertext hatte in der Formulierung „für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3) eine Verwirklichung des Gottesknechtsschicksals gesehen.<sup>2786</sup> Der neue Text geht zunächst ausführlich auf die Bedeutung solcher Schriftverweise ein, die die junge Kirche als „ein Testimonium“<sup>2787</sup> 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 mit Verweis auf den Gottesknechtsgedanken, aber ausführlicher und im Unterschied zum Charakter des Todes als Strafe (Gen 3). 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 Ge-

2784 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 155.

2785 Ebd.

2786 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 109.

2787 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 156.

nealogie, 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 [steht], der Versöhnung schaffen will und damit Tod, der Tod beendet.“<sup>2788</sup>

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“.<sup>2789</sup> Die näheren Details, wobei unser Text Lehmanns Interpretation 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 [als] Tag der Entdeckung des leeren Grabes“<sup>2790</sup>. 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 Seinen zur Versammlung lädt und an dem dann daher Ekklesia ist, an dem Kirche ist, wie ja unsere Landsleute noch immer sagen, um den Gottesdienst zu bezeichnen, ist ohne einen Ereigniseinschnitt meiner Meinung nach nicht zu erklären.“<sup>2791</sup>

### 3. Kapitel: Die Auslegung des biblischen Christuszeugnisses im christologischen Dogma

#### § 8 Von der Bibel zum Dogma<sup>2792</sup>

Folgende Literaturangaben gibt das Skript:<sup>2793</sup>

J. Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970.

H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo, in: B. Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg 1970, 13–58.

A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, London 1965 (bisher nur in Englisch, soll noch in diesem Jahr deutsch veröffentlicht werden).

<sup>2788</sup> Ebd. 157.

<sup>2789</sup> Vgl. ebd. 164 f.

<sup>2790</sup> Ebd. 165.

<sup>2791</sup> Ebd. Zum dritten Tag als Theophanietag im AT auch Ex 19 und 20. Vgl. ebd. 171.

<sup>2792</sup> Ebd. 173.

<sup>2793</sup> Vgl. ebd. 173 f.

B. Welte, Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: Die Frage nach Jesus. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hg. von A. Paus, Graz 1973, 151–179.

### 1. Problemstellung<sup>2794</sup>

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit dem Prozess der Entwicklung verschiedener Antworten auf die Person Jesu, angefangen bei der Frage an die Jünger (Mk 8,27 ff.) bis zur Frage an Jesus selbst über „die werdende Kirche“<sup>2795</sup>, die „ihre Antwort gleichsam an den Situationen von damals entwickelt hat“<sup>2796</sup>, womit „die Geschichte der Antwort in diese Situationen hineinprojiziert“<sup>2797</sup> ist.

Dieses Antworten auf Jesus ist bereits vorösterlich und wird nach der Auferstehung verstärkt.<sup>2798</sup> In ihr sehen die Glaubenden „Antwort Gottes“<sup>2799</sup>, und „weil sie das AT als Wort Gottes glauben“<sup>2800</sup>, sehen sie die Berechtigung, dieses auf Jesus anzuwenden.<sup>2801</sup> Dies ist dann der Ursprung des christlichen Bekenntnisses.<sup>2802</sup> Wie bereits im früheren Regensburger Christologieskript, dort aber bei der Behandlung der Herausbildung der Bekenntnistradition<sup>2803</sup>, 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.“<sup>2804</sup>

Dabei verweist der Text nicht auf die Liturgie, aber die innere Verwandtschaft zu ihr ist offensichtlich.

Der Text widmet sich dann aktuellen 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 Fragestellungen sei

2794 Ebd. 174.

2795 Ebd.

2796 Ebd.

2797 Ebd.

2798 Vgl. ebd.

2799 Ebd.

2800 Ebd.

2801 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.“ Ebd.

2802 Vgl. ebd. 175.

2803 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 107 f.

2804 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 175.

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.“<sup>2805</sup>

## 2. Hauptlinien der frühen Entwicklung<sup>2806</sup>

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“.<sup>2807</sup>

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 epiphany die ganze Kirche um sich scharen und voll anwesend sein wird.“<sup>2808</sup>

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“<sup>2809</sup>. 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:

<sup>2805</sup> Ebd. 176.

<sup>2806</sup> Ebd. 182.

<sup>2807</sup> Ebd. 185.

<sup>2808</sup> Ebd.

<sup>2809</sup> Ebd. 186.

„[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 Jesu 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.“<sup>2810</sup>

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.“<sup>2811</sup>

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“<sup>2812</sup> ist „nichts christlich, ganz anderes zu dem alttestamentlichen“<sup>2813</sup>, vielmehr ist es „von innen her vom AT gefordert“<sup>2814</sup>.

Gegenüber dem damaligen Versuch der Kurzformeln des Glaubens betont die Vorlesungsmitschrift die Notwendigkeit, dass „die trinitarische Struktur im Blick bleibt“<sup>2815</sup>, wodurch nicht die vielen dogmatischen Wahrheiten einfach nebeneinander stehen als „series

2810 Ebd. 186 f.

2811 Ebd. 187.

2812 Ebd. 188.

2813 Ebd.

2814 Ebd.

2815 Ebd.

*credendorum*“<sup>2816</sup>, sondern die ausführlichen Bekenntnisse als „Ausweitung der Taufformel“<sup>2817</sup> 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“<sup>2818</sup>.

### 3. Vorläufiges Ergebnis<sup>2819</sup>

Nach der Darstellung der Bekenntnisentwicklung kommt die Vorlesungsmitschrift über die im Begriff „Sohn“ erfolgte „Verschmelzung von Christologie und Theologie“<sup>2820</sup> 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.“<sup>2821</sup>

Auch hier wird also alles wieder vom Gebet des Sohnes her aufgeschlüsselt, in das die Armen, d. h. die Erlösten nun eingegangen sind, so dass 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.“<sup>2822</sup>

2816 Ebd. 187.

2817 Ebd.

2818 Ebd. 188.

2819 Ebd. 189.

2820 Ebd.

2821 Ebd.

2822 Ebd. 190.



Am Ende dieses Paragraphen kommt das Skript auf den gelebten Glauben zu sprechen, und zwar unter dem Aspekt der „Martyriumsbereitschaft“<sup>2823</sup>. 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 als 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.“<sup>2824</sup>

## § 9 Der Kampf um die Unterscheidung des Christlichen Gnosis und Glaube<sup>2825</sup>

### 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 zeitgenössischen 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 nach-

<sup>2823</sup> Ebd. 191.

<sup>2824</sup> Ebd. Der Text verweist hier auf einen Beitrag, dessen vollständige Angaben lauten: 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; jetzt in: JRGS 9/1, 159–210.

<sup>2825</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 192.

drücklich vor einer unentschiedenen, überakademisierten Theologie gewarnt hatte.<sup>2826</sup> 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“<sup>2827</sup>.

Der erste Typ „Gnosis als Christentum der Anpassung“<sup>2828</sup> 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 Person, an das reale Kreuz muß man sich halten, das tut nur das naive Volk.“<sup>2829</sup>

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.“<sup>2830</sup>

Unschwer ist aus alledem zu erkennen, dass die Vorlesungsmitschrift weite Teil der zeitgenössischen 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.“<sup>2831</sup>

Dieser Gnosis und Neognosis stellt der Text die Deutung von 1 Joh 5,6 gegenüber 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:

<sup>2826</sup> Vgl. ebd. 191.

<sup>2827</sup> Ebd. 192.

<sup>2828</sup> Ebd.

<sup>2829</sup> Ebd.

<sup>2830</sup> Ebd. 192 f.

<sup>2831</sup> Ebd. 194.

„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.“<sup>2832</sup>

Und etwas später heißt es kurz: „Gerade das Stehen zur Passion Jesu ist Bejahung des Fleisches, ist Bejahung der Schöpfung.“<sup>2833</sup>

## 2. Gnosis als Theologie der Revolution<sup>2834</sup>

Auf diesen Abschnitt müssen wir hier nicht weiter eingehen.

### § 10 Das christologische Dogma<sup>2835</sup>

Als kommentierte Literaturangaben finden wir hier:<sup>2836</sup>

Denzinger – Schönmetzer (DS), einschlägig Nr. 250–266, 300–303, 421–438, 550–559.

H. Karpp, Textbuch zur altkirchlichen Christologie, Neunkirchen 1972.  
W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 291–378; wertvoll bes. um die Seiten 350. Das Gesamte ein bed. Vorstoß bzgl. Chalcedon.

J. Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973, 205–223.

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 dann dadurch darzustellen versucht, daß man die Idiomenkommunikation als eine Sprachregelung, als eine Grammatik der Christologie konstruiert hat, mit zwei Grundregeln. Die erste Grundregel lautet [...]“<sup>2837</sup>

Auf dieser fast schon scholastischen Darstellung 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 deut-

2832 Ebd. 193.

2833 Ebd. 194.

2834 Ebd.

2835 Ebd. 200.

2836 Vgl. ebd.

2837 Ebd. 202.

lich 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 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 Begründetheit 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.

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.<sup>2838</sup>

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<sup>2839</sup>

2838 Ebd. 203.

2839 Vgl. z. B. ebd. 39, 143, 148, 165. Besonders auch Formulierungen wie „Mir scheint, vielleicht ist das jetzt übertrieben kombiniert“ oder „wenn ich einmal so sagen darf“. Ebd. 167.

und der direkten Anrede an die Studenten mit „Sie“<sup>2840</sup>. 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.<sup>2841</sup>

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<sup>2842</sup> eine zentrale Rolle im Passionsgeschehen ebenso beimitst wie andere bereits bekannte biblische Motive im Zusammenhang mit der Kulttheologie.

Ebenso spricht dafür die große Rolle, die die Heilige 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<sup>2843</sup>, so dass wir in diesem Text von einer ganz und gar biblisch fundierten 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 zeitgenössischen 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“<sup>2844</sup>. Theologischer Hintergrund, auf den die Christologievorlesung antwortet, ist auch

2840 Vgl. z. B. ebd. 182.

2841 Eigens wird z. B. darauf verwiesen, dass die griechischen Wörter in lateinischen Buchstaben wiedergegeben werden. Ebd. 145 FN.

2842 Vgl. z. B. ebd. 45.

2843 Vgl. ebd. 190.

2844 Ebd. 192.

die damals in Mode gekommene politische Interpretation der Theologie<sup>2845</sup> zum einen und zum anderen ein akademischer, theologischer Relativismus<sup>2846</sup>, den der Text, wie wir herausgestellt haben, sehr nahe heranrückt an das angepasste Christentum der Gnosis<sup>2847</sup>, 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<sup>2848</sup> fast als scholastisch charakterisieren konnten. Übrigens erinnert eine Formulierung hier an eine andere in einem fast zeitgleich veröffentlichten Beitrag Ratzingers, so dass auch dies als ein Argument für die Authentizität der Mitschrift gelten kann. Die dogmatischen Aussagen Chalcedons werden hierhin als eine „Hermeneutik“ gesehen.<sup>2849</sup>

Was die politische Instrumentalisierung des Glaubens betrifft werden zwar die Gegenpositionen vorgestellt, wenn etwa das Buch Eislers<sup>2850</sup> oder jenes von Brandon<sup>2851</sup> in ihrer Wirkungsgeschichte gewürdigt werden.<sup>2852</sup> Es geht aber hauptsächlich um die Auseinan-

2845 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: dies. (Hg.), 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. ders., „Mit dem Gesicht zur Welt“. Eine theologisch-biographische Auskunft, in: Jürgen Manemann / Bernd Wacker (Hg.), *Politische Theologie – gegengelesen*, Berlin 2008, 11.

2846 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 191.

2847 Vgl. ebd. 192.

2848 Vgl. ebd. 200–203.

2849 „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.“ Ebd. 203. Vgl.: „Es wird mir immer deutlicher, dass die Hermeneutik von Chalcedon 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: Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 137–140, 138, hier zitiert nach: Rudolf Voderholzer, *Offenbarung und Kirche*, 71.

2850 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.

2851 Vgl. Samuel George Frederick Brandon, *Jesus and the Zealots*, New York 1967.

2852 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 48–50.

dersetzung mit jedweder Form der Instrumentalisierung von Theologie und Glaube für Politik, und besonders für Revolution. Für letzteres genannt wird der Marxismus<sup>2853</sup>, der sich in der damaligen Studentenbewegung rasant ausbreitete. Dafür spricht der lange Abschnitt der ausdrücklichen Behandlung des politischen Jesus<sup>2854</sup> einerseits und andererseits die Betonung der zweiten gnostischen Richtung unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“<sup>2855</sup>. Als „ungeheure Versuchung in der gegenwärtigen Theologie“<sup>2856</sup> wird letztlich ausgemacht „das Anbeten der Politik, der Ökonomie, oder philosophisch gesagt, der Materie, [...] als die Wirklichkeit selbst“<sup>2857</sup>. Es geht letztlich um eine „umfassend[e] Krise des Christlichen“<sup>2858</sup>.

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 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 liegt, in Wirklichkeit stehen dahinter Gesamtentscheidungen zur Debatte“<sup>2859</sup>.

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 Denkkzusammenhang [...] ausgetragen werden kann“<sup>2860</sup>.

Ein solcher hermeneutischer Zusammenhang wird jeweils hergestellt, und deswegen steht die durchaus präzise Einzelexegese nicht

2853 Vgl. etwa ebd. 48 und 66 f.

2854 Vgl. ebd. 48–67.

2855 Ebd. 192.

2856 Ebd. 65.

2857 Ebd.

2858 Ebd. 76.

2859 Ebd. 50; vgl. 51.

2860 Ebd. 50 f.



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“<sup>2861</sup>. Diese Allegorese ist nicht wie literarische Allegorese relativ ungebunden und damit „Freigabe ins Irgendwo eines Zeitgeistes hinein“<sup>2862</sup>, sondern normiert durch die Person Jesu selbst und insofern nichts anderes als „Freigabe in sein Gottesverhältnis und in seinen Gehorsam hinein“<sup>2863</sup>, ja letztlich also eine „Inkarnation“<sup>2864</sup>. Ratzinger beruft sich dabei auf Origenes und spricht von der „Methode christlich-geistiger Lektüre des Buchstabens“<sup>2865</sup>.

Als Beispiel zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch noch die Ausführungen Ratzingers – gemäß dem Skript – über Psalm 22. Jesus „betet in der Passionsfrömmigkeit Israels“<sup>2866</sup> sein „Sterbegebet“<sup>2867</sup> und vollzieht so subjektiv mit, ja, macht sich das zu eigen, was ihm objektiv äußerlich widerfährt<sup>2868</sup>, so dass er „als das wirkliche Subjekt dieses Ps“<sup>2869</sup> 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.<sup>2870</sup> 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

2861 Ebd. 84.

2862 Ebd.

2863 Ebd.

2864 Ebd.

2865 Ebd. 85.

2866 Ebd. 134.

2867 Ebd.

2868 Vgl. ebd. 136.

2869 Ebd. 137. Vgl. zum Thema „Christus als Subjekt der Psalmen“ auch 112.

2870 Vgl. z. B.: „Jesus negierte den atl. Kult überhaupt, der dem atl. Gläubigen stets als göttl. eingesetzt erschien.“ Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 47. Oder eine andere Stelle zu Diskontinuität: Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 43.



höheren Einheit in seiner Person finden.<sup>2871</sup> Der Text spricht aber dabei noch von „Korrektur der alttestamentlichen Kultvorstellung“<sup>2872</sup>. 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“<sup>2873</sup>. Die Regensburger Eucharistievorlesung wendet sich gegen eine konstruierte Einheit von AT und NT, weist aber auch deren innere Einheit auf.<sup>2874</sup> Im Regensburger Christologieskript von 1970/71 war bereits die Rede von „d[er] Einheit der beiden Testamente“<sup>2875</sup>. Nun taucht diese Formulierung wieder auf.<sup>2876</sup>

Mit der Christologievorlesung von 1973/74 ist wohl der Zielpunkt dieser Entwicklung erreicht. Unter Verweis auf die Studien von Be-loir und de Lubac<sup>2877</sup> 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.<sup>2878</sup> Und über das Bekenntnis des Kreuzes und damit das Herz des neutestamentlichen Kultbegriffes heißt es, es sei „nichts christlich, ganz anderes zu dem alttestamentlichen“<sup>2879</sup>, vielmehr ist es „von innen her vom AT gefordert“<sup>2880</sup>. Einerseits bleiben gewissermaßen „die Christen Juden“<sup>2881</sup>, andererseits eröffnet Paulus „geschichtlich gesehen eine andere Religion [...], eben das Christentum, das behauptet, das wirkliche Judentum zu sein“<sup>2882</sup>.

Von daher versteht sich auch der Begriff der „pneumatische[n] Exegese“<sup>2883</sup> für den Blick der Evangelisten auf das AT: „Der Geist erinnert die Menschen und läßt sie erinnernd diesen Zusammenhang begreifen.“<sup>2884</sup> Dies sieht die Vorlesung eingebettet in einen

2871 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 126 f.

2872 Vgl. etwa ebd. 126.

2873 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 49.

2874 Vgl. die Anwendung von Maleachi auf die Eucharistie. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 64 f.

2875 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 106.

2876 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 187.

2877 Der Verweis ist ohne konkrete Literaturangabe.

2878 Vgl. ebd.

2879 Ebd. 188.

2880 Ebd. Vgl. auch die kurze Bemerkung zu Anamnese bei Paulus und Lk, wo von „Anschluß an die Kultradition Israels“ und dabei neuer Akzentuierung die Rede ist. Ebd. 143.

2881 Ebd. 187.

2882 Ebd. 82.

2883 Ebd. 55.

2884 Ebd.

größeren Prozess des Antwortens auf das Heilshandeln Gottes. Die Auferstehung wird dabei gedeutet als „Antwort Gottes“<sup>2885</sup> auf Jesus und seine Heilstat. Deswegen kann auf ihn angewandt werden, was man „als Wort Gottes“<sup>2886</sup> glaubt, die Schrift des Alten Bundes. Hier ist in nuce die Dogmenentwicklung grundgelegt.<sup>2887</sup>

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<sup>2888</sup> 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‘<sup>2889</sup>, 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<sup>2890</sup>, 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.“<sup>2891</sup>

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.“<sup>2892</sup>

2885 Ebd. 174.

2886 Ebd.

2887 Vgl. ebd. 174 f.

2888 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 44–47.

2889 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 54.

2890 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42 f.

2891 Ebd. 42.

2892 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 53.

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 Deuterocesaja und Jeremia verwiesen. Durch diese und den Psalm habe man „den Zusammenhang zwischen Jesus und dem AT [...] verstehen“ können, „um so das Ereignis des Kreuzes [...] in eine theologia crucis umwandeln zu können“.<sup>2893</sup> Damit ist der im früheren Skript schon präsente Gedanke der sich aus diesem Psalm ergebenden *Theologia crucis*<sup>2894</sup> 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“<sup>2895</sup>.

In der Christologievorlesung von Tübingen 1966/67 verwendet Ratzinger 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.<sup>2896</sup> Die letzte Christologievorlesung, die wir gerade untersucht haben, verwendet diese spezifische Formulierung nicht, ihre Stoßrichtung ist aufgrund des eben herausgearbeiteten Kontextes eine andere.

In der Christologievorlesung von Tübingen 1966/67 wird erstmals Psalm 69 ausführlich auf diese Szene angewandt.<sup>2897</sup> 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.

2893 Ebd.

2894 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 45 f.

2895 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 48.

2896 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 49.

2897 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42 f.

Wird die Tempelreinigung im Freisinger Skript als Ende des alttestamentarischen Kultes<sup>2898</sup> und als Beweis dafür gesehen, dass Jesus eine göttliche Stellung beansprucht<sup>2899</sup> und sich als „der neue Tempel“<sup>2900</sup> ausweist, so werden in der Tübinger Christologievorlesung von 1966/67 der damit verbundene „Universalismus“ und die „Kultreform“<sup>2901</sup> sowie der Anspruch Jesu, „der wahre Tempel der Menschheit“<sup>2902</sup> 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.<sup>2903</sup>

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“<sup>2904</sup>. 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<sup>2905</sup> – 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

2898 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 47.

2899 Vgl. ebd. 48.

2900 Ebd.

2901 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 42; vgl. 44.

2902 Ebd.

2903 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 49–51.

2904 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 69.

2905 Vgl. ebd. 51.

Gewalt im Töten anderer, sondern das eigene Lebensopfer Jesu. Insofern ist die Confessio eines Zeloten aufgenommen und zugleich verwandelt.“<sup>2906</sup>

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 alldem nämlich offenbart sich nichts anderes als die „Bereitschaft der Passion mit der Passion des ohnmächtigen Gottes in dieser Welt“<sup>2907</sup>.

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.“<sup>2908</sup>

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 Auferstehungsprophezie“ behandelt, in der letzten Christologievorlesung ist es der Sache nach präsent, dass es um Tod und Auferstehung geht, ohne den Akzent auf diese Prophezie 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 zeitgenössische Theologie, indem er sich mit revolutionärer Theologie und der Frage des Verhältnisses beider Testamente zueinander beschäftigt.

<sup>2906</sup> Ebd. 55.

<sup>2907</sup> Ebd. 54.

<sup>2908</sup> Ebd. 83.

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.<sup>2909</sup>

Diesen Blick auf das Ganze erkennt man formaliter auch schlicht an Formulierungen wie „[w]enn man die Texte zusammenliest“<sup>2910</sup> oder eben in der Ablehnung, „nur einen bestimmten alten Überlieferungsteil gelten [zu] lassen“<sup>2911</sup>.

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“<sup>2912</sup>. Dies kann nur bedeuten, 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.“<sup>2913</sup>

Verwiesen wird auch auf C. G. Jung und das durch die Tiefenpsychologie vertiefte 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“<sup>2914</sup>.

Dann ist die Rede nochmals von „[dem]jenige[n], der wirklich in den Grund hineinreicht“<sup>2915</sup>. Mit existentiellen Worten und Querverweis auf die Tiefenpsychologie wird letztlich doch damit die Inkarnation beschrieben, weil es den gibt, der tatsächlich in diesen tiefsten

2909 Vgl. ebd. 124.

2910 Ebd. 71.

2911 Ebd.

2912 Ebd. 81 f.

2913 Ebd. 82.

2914 Ebd.

2915 Ebd.

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<sup>2916</sup> bzw. dem biblischen Begriff der Korporativpersönlichkeit<sup>2917</sup>. 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<sup>2918</sup>, 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 neognostischen 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 Hebr 10, wo „Mensch-

2916 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 33; Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 71; Vorlesungsmitschrift *Die Lehre von der Kirche*, Bonn, 1960, 60. Vgl. ähnlich, aber ohne das Wort zu verwenden: Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 140.

2917 Wörtlich in: Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 139. Vgl. dazu auch: Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 82.

2918 „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.“ Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre I*, Freising, 1956/57, 1.



werdung [...] mit der Kreuzestheologie zusammengeschlossen wird“ und „Inkarnation [...] wortnahe Annahme des Kreuzesleides [ist]“.<sup>2919</sup>

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 auseinandergesetzt und ihren von Auswüchsen gereinigten Kern positiv in seine Soteriologie integriert hatte.<sup>2920</sup> 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“.<sup>2921</sup> 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“<sup>2922</sup>.

Auch hier zeigt sich das Bemühen, die innere Einheit der beiden Testamente in der Kulttheologie auszuweisen.

2919 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 187.

2920 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 104–107, bes. 106 f.

2921 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 141.

2922 Ebd. 143.



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“<sup>2923</sup>. Bereits das Freisinger Skript zur Christologie hatte mit dieser Formulierung einen in Christus personal erneuerten Opferbegriff beschrieben.<sup>2924</sup> Wichtig ist der Gedanke auch in der Eucharistievorlesung von 1963<sup>2925</sup> und an vielen anderen Stellen<sup>2926</sup>. In der letzten Christologievorlesung liegt der Akzent dabei auf der Betonung eines bewusst vollzogenen und nicht nur erlittenen Todes.<sup>2927</sup>

Dieser Tod nun ist, bevor er objektiv geschieht, bereits „geistig vollzogen“<sup>2928</sup>, und „deswegen kann sein geistiger Gehalt fortbestehen und weitergegeben vergegenwärtigt werden“<sup>2929</sup>. 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.“<sup>2930</sup>

Dabei muss man wohl ergänzen, wie diese Gegenwärtigsetzung an die Messe gebunden ist. Indem gemäß dem Auftrag Jesu 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“<sup>2931</sup>, wobei seine „ganze Lebensbewegung [...] Agape“<sup>2932</sup> sei. Um dies zu erläutern, müssen wir wiederum auf zwei Punkte eingehen. Zum Ersten findet sich hierin eine Nähe zu einigen traditionellen Opfertheorien.

2923 Ebd. 149.

2924 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 92 f.

2925 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 3; vgl. 126.

2926 Vgl. z. B. Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 2; Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 145.

2927 Vgl. ebd. 149.

2928 Ebd. 150.

2929 Ebd.

2930 Ebd.

2931 Ebd.

2932 Ebd.

Der zweite Punkt ist noch wichtiger. Inhaltlich trifft sich nämlich diese Aussage mit einer Formulierung des Münsteraner Eucharistieskripts von 1963, dort aber unter Verwendung einer klassischen Terminologie.<sup>2933</sup> 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 Vergewärtigung des Kreuzesopfers ab: „Sein Opfer wird gegenwärtig, weil er als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist.“<sup>2934</sup>

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“<sup>2935</sup>) erschlossen, und zwar in extenso, einerseits bei der Frage nach der rechten Zusammenschau von Liberalität und Frömmig-

2933 „Die Person, die hier vergewärtigt wird, ist nicht eine starre Substanz. In Ihm ist seine Vergangenheit Präsenz, 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 immerwährenden 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 Auferstandenen 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 Gegenwärtigsein können, 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.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138 f.

2934 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 139.

2935 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 120.

keit Jesu<sup>2936</sup>, andererseits bei der Behandlung des biblischen Begriffs „Sohn“.<sup>2937</sup>

Wie wir vermerkt hatten, bezieht sich die Vorlesung auf die Studie „Abba“ von Joachim Jeremias<sup>2938</sup>, und dies nicht nur in den allgemeinen Literaturangaben<sup>2939</sup>, sondern auch ausdrücklich im Text<sup>2940</sup>. 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 herkommend 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 und in seiner Sendung ist: „Gebet Jesu heißt Realisierung dessen, was er ist [...] Korrelativität mit Gott.“<sup>2941</sup> Dabei wird also die Existenz Jesu gleichsam identifiziert mit seinem Beten: „Sohnschaft heißt betende Existenz, Eingetaucht-Sein des eigentlichen Tiefengrundes der Existenz“<sup>2942</sup> und dort sich gewissermaßen empfangend. So nimmt dieses Beten die äußere Form des „Gehorsam[s]“<sup>2943</sup> 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“.<sup>2944</sup> Von daher ersteht notwendigerweise das „unbedingt[e] Einvernehmen mit der Wahrheit“<sup>2945</sup>, 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.“<sup>2946</sup>

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“<sup>2947</sup>.

2936 Vgl. ebd. 76–79.

2937 Vgl. ebd. 116–120.

2938 Joachim Jeremias, *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.

2939 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 103.

2940 Vgl. ebd. 116.

2941 Ebd. 77.

2942 Ebd. 78 f.

2943 Ebd. 79.

2944 Ebd. 80.

2945 Ebd. 81.

2946 Ebd. 141.

2947 Ebd. 120.

Dieses Gebet ist ein Beten „mit dem Alten Bunde“<sup>2948</sup>, und von hier erschließt sich der Blick wieder auf das Opfer, denn in diesem Gebet „spiegelt sich die innere Annahme seines Leidensschicksals als Vollzug des Ja-Sagens zum Vater“<sup>2949</sup>, ja es ist letztlich selbst „Annahme des Leidensschicksals“<sup>2950</sup>, und dieses ist damit „innerlich vorweggenommen“<sup>2951</sup>.

Erlösung ist in dieser Perspektive Teilhabe am Beten Jesu, ist „Gebet des Sohnes und Gebet mit dem Sohn“<sup>2952</sup> und damit „Teilhabe an seinem Gottesverhältnis“<sup>2953</sup>, wie es das Vaterunser ausdrückt.<sup>2954</sup>

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“<sup>2955</sup> Der Tod und damit die Hingabe werden aus dieser „Relationschristologie“<sup>2956</sup> gedeutet. „[D]ie Entmächtigung des Kreuzes zeigt nur endgültig, was er ist“<sup>2957</sup> Dabei verweist die Vorlesung auf die johanneische Sichtweise, bei der der Kreuzesthron im Mittelpunkt steht und das Kreuzigen die „Einsetzung in die Weltherrschaft“<sup>2958</sup> und in „sprachliche[r] Verschmelzung“<sup>2959</sup> das „Erhöhen“<sup>2960</sup> sowohl „de[n] Akt des Aufgehängtwerdens“<sup>2961</sup> als auch „der Auferweckung aus dem Tod“<sup>2962</sup> bedeutet. Das neuere Christologieskript stellt dabei eine bibeltheologische Entwicklung des Gedankens dar, der sich systematisch bei Ratzinger schon in der Eucharistielehre von 1963 findet.

Was den Opferbegriff betrifft, so muss in diesem Resümee noch festgehalten werden, dass der Begriff des Sich-Opferns aus „Gehorsam zum Vater“<sup>2963</sup> rückgebunden wird an jenen der Wahrheit, so dass der Tod Jesu aus der Wahrheit, die ex natura sua in Konflikt

---

2948 Ebd. 129.

2949 Ebd.

2950 Ebd.

2951 Ebd.

2952 Ebd. 189.

2953 Ebd. 87.

2954 Vgl. ebd.

2955 Ebd. 122.

2956 Ebd. 121.

2957 Ebd. 122.

2958 Ebd. 121.

2959 Ebd.

2960 Ebd.

2961 Ebd.

2962 Ebd.

2963 Ebd. 81.

gerät mit „d[er] Lüge, in die hinein sich die Welt verwickelt hat“<sup>2964</sup>, genauso resultiert wie aus „d[er] Sünde der Menschheit“<sup>2965</sup>. 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“<sup>2966</sup>.

Weiters betont die Vorlesung „die Worthaftigkeit, die Logik dieses Todes“<sup>2967</sup>. Dies bedeutet, dass dieser Tod nur aus dem Wort Gottes des Alten Bundes heraus zu verstehen ist, wobei dieses durchgetragen werde „für den Menschen“<sup>2968</sup>. Der Sache nach ist diese Logik durch das Gottesknechtsschicksal bezeichnet.<sup>2969</sup> Der Tod Jesu ist „nicht Vollzug des Gerichts [...], sondern Vollzug einer Liebe, die die anderen nicht ohne Wort, ohne Sinn, ohne Ewigkeit lassen will“<sup>2970</sup>. Dabei wird der Sühnecharakter festgehalten: „Er ist ein Tod im Zusammenhang des Sühnedienstes.“<sup>2971</sup>

Bei der Behandlung von Chalcedon verbindet die Vorlesung bibeltheologische und systematische Terminologie, und zwar – wie schon 1963 – unter dem opfertheologischen Vorzeichen der Hingabe:

„Jesus lebt der Grundbewegung seines Daseins nach im Akt der Hingabe an den Vater, die ontologische Begründetheit 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.

Daß Jesus seinsmäßig im Logos gründet, heißt daseinsmäßig, daß er Austausch mit dem Vater, Gespräch mit dem Vater, ist.“<sup>2972</sup>

Hatte die Eucharistievorlesung von 1963 bereits das Motiv des Lammes genannt, so war dies allerdings auf das apokalyptische Lamm als Zentrum „der kosmischen Liturgie“<sup>2973</sup> (vgl. Offb 5) beschränkt. Eingang wurde zwar auf Ex 12, nicht aber auf das Lamm verwiesen.<sup>2974</sup>

2964 Ebd.

2965 Ebd.

2966 Ebd.

2967 Ebd. 155.

2968 Ebd.

2969 Vgl. ebd.

2970 Ebd. 156.

2971 Ebd.

2972 Ebd. 203.

2973 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 129.

2974 Vgl. ebd. 15.

In den beiden Ekklesiologievorlesungen von Münster 1965<sup>2975</sup> und Tübingen 1968/69 erscheint Jesus als das Paschalamm.<sup>2976</sup>

Die Vorlesung von 1973/74 verfolgt ebenfalls diese Linie<sup>2977</sup>, baut sie aber noch ein wenig aus, indem sie auf das Johannesevangelium verweist, wo das Lamm als Rahmenmotiv von der Taufe ab bis zur Kreuzigung erscheine.<sup>2978</sup> 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“.<sup>2979</sup>

Dies wird dann noch weiter vertieft über die dialektischen Zuordnungen in den Begriffen des „gestorbenen Erstgeborenen“<sup>2980</sup> und „de[s] Sohn[es] als Knecht“<sup>2981</sup>. 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.<sup>2982</sup>

Ein kleiner Passus des Textes scheint einen Einblick in die persönliche Predigtvorbereitung des Professors zu geben.<sup>2983</sup> Dabei spielen der Bezug zu den Perikopen des Kirchenjahres, die Verantwortung gegenüber dem Text und jene gegenüber der Gemeinde sowie das Auslegen „in der Kirche“<sup>2984</sup>, 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“<sup>2985</sup> überschrieben war, wie auch „Jesus und der Tempel“<sup>2986</sup> nun in der Behandlung der Zelotenfrage enthalten ist. Man könnte auch auf die Nachfolgefrage<sup>2987</sup> 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

2975 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 48.

2976 In beiden Texten wörtlich, aber mit unterschiedlicher Schreibweise.

2977 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 142.

2978 Vgl. ebd. 146.

2979 Ebd.

2980 Ebd.

2981 Ebd.

2982 Vgl. ebd. 57.

2983 Vgl. ebd. 68.

2984 Ebd.

2985 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 39.

2986 Ebd. 43.

2987 Vgl. ebd. 41–43; Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 76–88.

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.<sup>2988</sup> Das Credo erfährt eine liturgische Verortung und sei nur von da zu verstehen.<sup>2989</sup> Das „hyper pollon“ der *verba testamenti* wird universal interpretiert.<sup>2990</sup> Der Text zeichnet sich durch eine sehr einheitliche Sicht von Inkarnations-, Passions- und Schöpfungstheologie aus, und dies auch wieder mit stark anti-gnostischem Akzent.<sup>2991</sup>

Im Text finden sich Andeutungen einer Theologie des Sonntags, wobei dieser kultisch und ekklesiologisch begründet wird als „Theophanietag, an dem Christus die Seinigen zur Versammlung lädt und daher Ekklesia ist“<sup>2992</sup>. Weiters wird auch eine kultische Herleitung des Titels „Kyrios“ gegeben. Der, um den sich die Ekklesia im Kult sammelt, ist der Kyrios.<sup>2993</sup> Die Akklamationen werden etwas ausführlicher behandelt als zuvor und ihr Rechtscharakter herausgestellt. Ratzinger verweist dabei im Wesentlichen auf das RAC.<sup>2994</sup>

## 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.<sup>2995</sup> 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 autorisierte Vorlesungsmitschrift, die daher unverbindlichen Charakter hat und mit den entsprechenden Mängeln behaftet ist. Hans Bauer“.<sup>2996</sup>

<sup>2988</sup> Ebd. 149.

<sup>2989</sup> Vgl. ebd. 188.

<sup>2990</sup> Vgl. ebd. 144.

<sup>2991</sup> Vgl. ebd. 194.

<sup>2992</sup> Ebd. 165.

<sup>2993</sup> Vgl. ebd. 185.

<sup>2994</sup> Vgl. ebd. 175.

<sup>2995</sup> Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 406.

<sup>2996</sup> Skript von Hans Bauer: Joseph Ratzinger, Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe und Firmung, WS 1974/75, 111 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sa-



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 diesmal den Hinweis auf den fragmentarischen Charakter der Vorlesung wegfällen lassen, da er ohnehin schon zum Allgemeingut geworden sei.“<sup>2997</sup>

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.<sup>2998</sup>

Von unmittelbarem Interesse für unsere Untersuchung ist nur der erste Teil der Vorlesungsmitschrift, der sich der allgemeinen Sakramentenlehre widmet. Der zweite, fast gleich umfangreiche Teil behandelt die christliche Initiation und wird bei unserer Darstellung nicht berücksichtigt.

## 1. Teil: Begriff und Bedeutung der Sakramente im Allgemeinen<sup>2999</sup>

Die Vorlesungsmitschrift gibt folgende Literaturhinweise:<sup>3000</sup>

J. Auer, Kleine katholische Dogmatik VI, Regensburg <sup>2</sup>1974.

J. Feiner / M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis IV/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 1–155.

F. Schupp, Glaube, Kultur, Symbol, Düsseldorf 1974.

## § 1 Vorläufiges über Problematik und Sinn von Sakramenten<sup>3001</sup>

Zu diesem Paragraphen gibt es den folgenden gesonderten Literaturhinweis:<sup>3002</sup>

---

kramentenlehre, Regensburg, 1974/75]. Ich verdanke dem Skribenten, Herrn Pfarrer Johann Bauer (Mindelstetten), eine Kopie des Manuskriptes und persönliche Hinweise zu dessen Entstehung (Gespräch am 14. Januar 2014).

2997 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 111.

2998 Gespräch mit Pfarrer Johann Bauer am 14. Januar 2014.

2999 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 2.

3000 Vgl. ebd.

3001 Ebd.

3002 Vgl. ebd.



J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1966.

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“<sup>3003</sup>.

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. Beispielfhaft werden dabei die Theologie Karl Barths von Rudolf Bultmanns genannt. Barth bleibe „als Calviner dem Sakrament fremd. Mitte der 60er Jahre, kurz vor seinem Tod, lehnt er die Sakramente überhaupt ab.“<sup>3004</sup> 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“<sup>3005</sup> der Liturgischen Bewegung konstatiert, andererseits aber gilt auch: „Merkwürdig ist, daß dadurch eine Krise der Liturgie und des Sakramentes eingeleitet wird.“<sup>3006</sup> 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.“<sup>3007</sup>

Was die konkrete Umsetzung betrifft, fänden sich wiederum zwei Bewegungen, einerseits ein Denken, das der Text im Romantischen verordnet und als „historisierend, archaisierend, ästhetisierend“<sup>3008</sup> bezeichnet, andererseits ein reiner Pragmatismus im Sinne einer rein funktionalen Liturgie, der sich in der Nachkonzilszeit durchgesetzt habe.<sup>3009</sup> An dieses Denken richtet das Skript einige Anfragen:

3003 Ebd.

3004 Ebd.

3005 Ebd.

3006 Ebd.

3007 Ebd.

3008 Ebd. 3.

3009 Vgl. ebd.

„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?“<sup>3010</sup>

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?“<sup>3011</sup>

Die Gründe für die festgestellte Krise werden nicht in der Liturgieform 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.“<sup>3012</sup>

Ursächlich dafür seien „zwei Sackgassen der modernen Anthropologie“<sup>3013</sup>, nämlich der Idealismus und der 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.“<sup>3014</sup> Der Materialismus wurzele im Idealismus. Der Mensch werde hier reduziert zum „*homo faber*“.<sup>3015</sup>

3010 Ebd.

3011 Ebd. 4.

3012 Ebd.

3013 Ebd.

3014 Ebd. 5.

3015 Ebd.

## § 2 Die anthropologischen Voraussetzungen des Sakramentes<sup>3016</sup>

Der Text hält als Literaturangaben fest:<sup>3017</sup>

J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955.  
Ph. Rech, *Inbild des Kosmos*, Salzburg 1966.

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“<sup>3018</sup>, und andererseits einen ganz anthropologisierten Glauben vermeiden zu können. Daraus ergibt sich nun der folgende Unterabschnitt:

### 1. Der Typus Sakrament in der Geschichte der Völker<sup>3019</sup>

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.“<sup>3020</sup>

Folgende Punkte der eben charakterisierten Überschneidung macht der Text im Leben des Menschen aus: Geburt, Tod und das Mahlhalten.<sup>3021</sup> 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 Gemein-

3016 Ebd.

3017 Vgl. ebd.

3018 Ebd.

3019 Ebd.

3020 Ebd. 6.

3021 Vgl. ebd.

schaft, 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.“<sup>3022</sup>

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.“<sup>3023</sup> 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.“<sup>3024</sup>

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.“<sup>3025</sup>

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.“<sup>3026</sup>

Ein anderes Sakrament in diesem anthropologischen Sinne leitet sich von der Gemeinschaft her:

3022 Ebd.

3023 Ebd.

3024 Ebd.

3025 Ebd. 6 f.

3026 Ebd. 7.

„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; daneben das priesterliche Amt als spezifische Beauftragung der sakramentalen Vollzüge.“<sup>3027</sup>

Alle diese sakramentalen Vollzüge im Kontext der Religionsgeschichte seien nah am christlichen Verständnis.<sup>3028</sup> 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.“<sup>3029</sup>

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.<sup>3030</sup> 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 Kosmos verstehen und so ihr Handeln als Eintauchen in die göttliche Macht des Kosmos auslegen dürfen“<sup>3031</sup>. Dazu fehle aber eine letztlich schlüssige Begründung.

3027 Ebd.

3028 Vgl. ebd.

3029 Ebd. 8.

3030 Vgl. ebd.

3031 Fälschlicherweise C. A. Eliade genannt. Vgl. ebd. 8.

Demgegenüber stellt der Text das spezifisch Christliche heraus, das auf „geschichtliche[r] Institution“<sup>3032</sup> 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 nennbarer Menschen, in denen Vollmacht wirksam wurde, weil Gott selbst verwandelnd in die Geschichte eingriff.“<sup>3033</sup>

## 2. Die Sakramente als Kategorie: das Symbol<sup>3034</sup>

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. Problem“<sup>3035</sup> 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“<sup>3036</sup> 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.“<sup>3037</sup>

Mehrere Punkte dieser Theorie hebt der Text als richtig hervor: Technischer Fortschritt und humaner Fortschritt driften auseinander. Symbole seien dem Bereich des Humanum zuzuordnen:

„Symbole überliefern Weisheit und betreffen so das Humanum als Humanum. Außerdem verlangt Weisheit Einweihung.“<sup>3038</sup>

3032 Ebd.

3033 Ebd.

3034 Ebd.

3035 Ebd. 9.

3036 Ebd.

3037 Ebd.

3038 Ebd.

Der Text resümiert wiederum einen Befund der Religionsgeschichte: „Es gibt also eine Identität, eine Einheit der Grundsymbole durch alle Zeiten und Religionen hindurch.“<sup>3039</sup>

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.“<sup>3040</sup>

Als Unterschied wird dann festgehalten, dass das Christentum gegenüber den Naturreligionen „reinigend und heiligend auf[tritt]“<sup>3041</sup>. Zudem betont der Text nochmals pointiert die Rolle des Geschichtlichen. Das Christentum berufe sich „auf ein Ereignis. [...] Es ist memoria der Geschichte.“<sup>3042</sup> Das Skript beschreibt, auch anhand eines konkreten Beispiels, was hier geschieht. Da es 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. 10,1 f (Rotes Meer), Mk. 10,38 und Lk. 12,50 (Taufe). Man muß 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.“<sup>3043</sup>

3039 Ebd. Der Text verweist hier auf: M. Eliade, Die Religion und das Heilige, Salzburg 1954.

3040 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 10.

3041 Ebd.

3042 Ebd.

3043 Ebd.

Festgehalten werden soll auch noch Methodologie, nach der im eben beschriebenen Fall vorgegangen wurde:

- „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.“<sup>3044</sup>

Das Skript geht dabei von der „*analogia scripturae*“ aus, bei der alles, was sich ereignet hat, „Antizipation des Zentralen (vgl. Jesu Tod)“<sup>3045</sup> 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.“<sup>3046</sup>

Fehle diese Lesart der Heiligen Schrift, falle auch der Begriff des Sakraments, weswegen „die Krise der Sakramente [...] denn auch mit dem Historismus an[hebt]“<sup>3047</sup>.

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“<sup>3048</sup>, 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.“<sup>3049</sup>

Das Skript betont als Resümee den qualitativen Unterschied des Christentums zur Religionsgeschichte, der sich in dem Satz *Extra Ecclesiam nulla salus* ausdrücke.<sup>3050</sup> Trotzdem gelte, dass

3044 Ebd. 11.

3045 Ebd.

3046 Ebd.

3047 Ebd.

3048 Ebd.

3049 Ebd.

3050 Vgl. ebd.



„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.“<sup>3051</sup>

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.“<sup>3052</sup>

### 3. Das Fest als Aktualisierungsstätte des Symbols<sup>3053</sup>

Als Literaturangaben zu diesem Abschnitt finden wir:<sup>3054</sup>

J.-Th. Maertens / S. Loersch, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965.

J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, München 1963.

#### a) Eine Philosophie des Festes:<sup>3055</sup>

In diesem Abschnitt nähert sich die Mitschrift der Vorlesung in einem weiteren Schritt dem christlichen Liturgiebegriff:

„Das Symbol erhält seine Wirklichkeit erst, wenn es vollzogen wird. Der vollzogene Akt heißt Liturgie; sie ist eine Feier, ein Fest.“<sup>3056</sup>

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 handle:

„Das Besondere des Festes ist, daß es nicht auf eigener Entschließung [Machbarkeit] beruht, sondern eine Ermächtigung ist, froh zu sein.“<sup>3057</sup>

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“.<sup>3058</sup> Ansonsten würde es sich nur um eine Flucht handeln. Letztlich geht es um die Frage nach der Gutheit des Seins:

„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*.“<sup>3059</sup>

3051 Ebd. 12.

3052 Ebd.

3053 Ebd.

3054 Vgl. ebd.

3055 Ebd.

3056 Ebd.

3057 Ebd.

3058 Ebd.

3059 Ebd. 13.

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.“<sup>3060</sup>

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.“<sup>3061</sup>

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“<sup>3062</sup>. Des Weiteren ist es prinzipiell öffentlich und auf die Gemeinschaft bezogen, „die die *institutio* trägt und verbürgt“<sup>3063</sup>. 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 pflügt sich bald zu erschöpfen.“<sup>3064</sup>

3060 Ebd.

3061 Ebd.

3062 Ebd.

3063 Ebd.

3064 Ebd. 13 f.

Das Skript kommt nun auf den Sonntag als das typische christliche 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.

Die Grundgestalt des christlichen Festes ist die Eucharistie, die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten. Alle anderen Feste sind von da ausgegliedert.“<sup>3065</sup>

b) Die drei geschichtlichen Stufen des Festes und der Sinn christlicher Liturgie<sup>3066</sup>

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 Heilige 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.“<sup>3067</sup>

Ein bäuerlicher Hintergrund zeige sich im ungesäuerten Brot, ein nomadischer im Ritual der Bestreichung der Pfosten mit dem Blut des Lammes:<sup>3068</sup>

„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.“<sup>3069</sup>

Hier also werden „Symbole zu Zeichen eines Gedächtnisses“<sup>3070</sup>, weswegen sie der katechetischen Erklärung bedürften, die selbst in das Fest konstitutiv eintrete.<sup>3071</sup> Der Text sieht hier in der „Verbindung von Kosmos und Geschichte die Grundform des christlichen

3065 Ebd. 14.

3066 Ebd.

3067 Ebd.

3068 Vgl. ebd.

3069 Ebd. 14 f.

3070 Ebd. 15.

3071 Vgl. ebd.

Sakramentes“ begründet, „die die Einheit von Element und Wort, von Schöpfung und Erlösung darstellt“.<sup>3072</sup>

Ein letzter Schritt hin zum christlichen Fest besteht nun in „d[er] Wendung in das Christusgeschehen hinein“<sup>3073</sup>. Dabei gilt:

„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.“<sup>3074</sup>

Das Skript betont, wie die letzte Stufe alles in sich aufnehme, was zuvor war. Aus diesem Grund korrigiert Ratzinger 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 Inkarnation. 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 Inkarnation hinein.“<sup>3075</sup>

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.“

3072 Ebd.

3073 Ebd.

3074 Ebd.

3075 Ebd.

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.<sup>3076</sup>

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.<sup>3077</sup> Dabei insistiert der Text auf der Kirchlichkeit des Sakramentenbegriffs und der Feier selbst:

„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.“<sup>3078</sup>

Die Vollmacht wurzelt nicht in der Gemeinschaft der Feiernden, „sonst ist das Sakrament eine Vereinsveranstaltung“<sup>3079</sup>. 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.“<sup>3080</sup>

3076 Ebd. 16.

3077 Vgl. ebd.

3078 Ebd.

3079 Ebd.

3080 Ebd. 16 f.

Ausdrücklich wird betont, dass das Wort „Teil einer liturgischen Feier ist [...], daß es eine inkarnatorische Tendenz hat, also nicht pures Wort bleibt“<sup>3081</sup>.

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 Schöpfung 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.“<sup>3082</sup>

### § 3 Biblische Voraussetzung des Sakramentenbegriffes<sup>3083</sup>

Zu diesem Paragraphen finden wir folgende Literaturangaben:<sup>3084</sup>

G. Bornkamm, Art. μυστήριον, in: ThWNT IV, 809–834.

J. Feiner / M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 72–93.

O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1923.

E. Jüngel / K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, Freiburg 1971.

Dieser Paragraph widmet sich zunächst den Thesen von Eberhard Jüngel, der anhand des Sakramentenbegriffs die Frage nach „dem Bruch zwischen NT und frühem Katholizismus“<sup>3085</sup> 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 Wort Sakrament auftritt, ist nicht von Liturgie die Rede.“<sup>3086</sup>

3081 Ebd. 17.

3082 Ebd.

3083 Ebd.

3084 Vgl. ebd.

3085 Ebd. 18.

3086 Ebd. 17 f.

Das Skript verweist auf eine diesen Erkenntnissen konträre These der Religionsgeschichtlichen Schule, wo der von Jünger 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.“<sup>3087</sup>

Das Skript konzidiert, dass Paulus zwar das Wort nicht als sakramententheologischen Fachbegriff gebrauchte, sehr wohl aber sei „seine Darstellung von Eucharistie und Taufe sakramententheologisch gestaltet“<sup>3088</sup>. Der Text folgert, dass man nicht allein das Wort *mysterion* untersuchen dürfe, sondern einen größeren Kontext zur Frage des Sachverhaltes berücksichtigen müsse.

## I. Das Wort Mysterium:

### 1. Die vorbiblische Bedeutung

#### a) Die Mysterienkulte<sup>3089</sup>

Das Skript charakterisiert die Mysterienkulte als eine Konkretisierung „dessen, was wir Urtypus des heidnischen Sakramentes genannt haben“<sup>3090</sup>. Dabei gibt es folgende Definition:

„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.“<sup>3091</sup>

Der Grund der Möglichkeit einer solchen Vergegenwärtigung liegt darin, dass „die Geschichte der Gottheit immer Wirklichkeit ist“<sup>3092</sup>. Inhaltlich gehe es dabei um Anteilnahme am Sterben und Auferstehen der Gottheit.<sup>3093</sup> Dies wiederum gründe auf dem Bewusstsein, dass das eigentliche Leben „nur durch einen Tod hindurch“<sup>3094</sup> vermittelt werden könne.

#### b) Mysterium in der Philosophie<sup>3095</sup>

Nachdem gegenüber der Position Platons eine noch stärkere Rationalisierung des Mysteriums skizziert wurde, fasst das Skript den

3087 Ebd. 18.

3088 Ebd.

3089 Ebd. 19.

3090 Ebd.

3091 Ebd.

3092 Ebd.

3093 Vgl. ebd.

3094 Ebd.

3095 Ebd.

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 erkenntnistmäßigen Prozeß ergreifen will“<sup>3096</sup>.

## 2. Mysterium in der Bibel

### a) AT und Judentum<sup>3097</sup>

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 künftigen Geheimnis mit den Menschen“<sup>3098</sup>. 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:

„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.“<sup>3099</sup>

### b) im NT<sup>3100</sup>

Ein Blick auf die Statistik zeige, dass das Wort 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 wiedergegeben 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 ent-

3096 Ebd.

3097 Ebd. 20.

3098 Ebd.

3099 Ebd.

3100 Ebd.



weder 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.<sup>3101</sup>

Das Skript betont aber auch, dass Mk 4,11 „eine isolierte Stelle“ sei, „die man nicht überfordern sollte“<sup>3102</sup>, und das Wort noch in einem Entwicklungsprozess stehe.

a) Christus das Mysterium Gottes:<sup>3103</sup>

Hier knüpft das Skript nochmals daran, was zuvor über die diesbezügliche Entwicklung in der rabbinischen Lehre gesagt worden war. Paulus sei von ihr geprägt und habe ihren Sprachgebrauch übernommen; Mysterium werde dadurch „ein hermeneutischer Begriff“<sup>3104</sup> 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. Er 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).“<sup>3105</sup>

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“<sup>3106</sup>. Gegenüber der Gnosis zu Korinth kann er herausstellen: „Der Gekreuzigte ist das Mysterium, der Schlüssel des menschlichen Lebens und der Geschichte.“<sup>3107</sup>

Dabei verwendet Paulus durchaus Kategorien, die er der Mysterienreligion entlehnt, dreht sie aber gewissermaßen um:

3101 Ebd. 21.

3102 Ebd.

3103 Ebd.

3104 Ebd.

3105 Ebd.

3106 Ebd. 22.

3107 Ebd.

„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.“<sup>3108</sup>

Interessant ist dabei noch eine ekklesiale Deutung des Eingeweihtseins: „Wer in der Einfachheit und Einheit der Kirche steht, der ist der Eingeweihte.“<sup>3109</sup>

#### b) Mysterium, das Heil der Völker<sup>3110</sup>

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.“<sup>3111</sup>

Den Rekapitulationsgedanken des Epheserbriefes sieht das Skript nun als eine genauere Definition dieser Beziehungswirklichkeit an. Hierin sieht es „ein Stück weiterer Durchdringung“<sup>3112</sup> des Sachverhaltes, die „die innere Dynamik, die in diesem Jesus steckt“<sup>3113</sup>, 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

<sup>3108</sup> Ebd. 22 f.

<sup>3109</sup> Ebd. 23.

<sup>3110</sup> Ebd.

<sup>3111</sup> Ebd.

<sup>3112</sup> Ebd.

<sup>3113</sup> Ebd.

ihre Vereinigung mit Gott; daß also einerseits Gott in dieser Fülle widerstrahlt und umgekehrt alles einzelne Gott zugehörig wird.“<sup>3114</sup>

Jesus wird zum Synonym für die soeben herausarbeitete Einheit: „Der Grundgedanke heißt also Einheit, heißt Jesus von Nazareth.“<sup>3115</sup> 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.“<sup>3116</sup>

c) Die Einheit von Schöpfung und Christus als Mysterium:<sup>3117</sup>

In diesem Abschnitt deutet das Skript Eph 5,30 ff. 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.“<sup>3118</sup>

Die Bedeutung dieser christologischen Interpretation von Gen 2,24 durch Eph 5,30 ff. sieht das Skript darin, dass „eine zentrale Schöpfungswirklichkeit“ christologisch so interpretiert wird, dass die Ehe als das erscheint, „worauf die ganze Schöpfung zuläuft“.<sup>3119</sup> Und „durch das Schriftwort hindurch gewinnt diese Realität Präsenz des Herrn und seines Willens mit der Menschheit“<sup>3120</sup>.

Abschließend setzt sich die Vorlesungsmitschrift mit der Kritik der liberalen Schule an der Interpretation dieses Textes in der scholas-

3114 Ebd. Das Skript sagt dabei kurz, dass diese Gedanken eine wesentliche Inspirationsquelle von Pierre Teilhard de Chardin waren.

3115 Ebd.

3116 Ebd.

3117 Ebd. 24.

3118 Ebd.

3119 Ebd.

3120 Ebd.

tischen 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 Trienter 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 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.“<sup>3121</sup>

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 Testament; es ist die Behauptung: Um diesen Jesus geht es im ganzen Alten Testament.“<sup>3122</sup>

## II. Die sachlichen Voraussetzungen der Kategorie Sakrament im NT<sup>3123</sup>

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 Testaments, in der Worte und Wirklichkeiten der Schrift und der Schöpfung zu Mysterien werden.“<sup>3124</sup>

3121 Ebd. 24 f.

3122 Ebd. 25.

3123 Ebd.

3124 Ebd.

Die eben ausgelegte Stelle von Eph 5 ist ein Beispiel für „den Übergang in die Kategorie Sakrament“<sup>3125</sup>. Ein weiteres ist die Brotrede von Joh 6, einer christologischen Lesart des alttestamentlichen Manna. Dabei gilt:

„Weil er [sc. Jesus, 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 Realität.“<sup>3126</sup>

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.“<sup>3127</sup>

Die dritte sachliche Begründung leitet das Skript von der Taufe Jesu her, die er selbst als Vorwegnahme seines Todes auslegte:

„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 Johannaufstehung 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.“<sup>3128</sup>

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:

3125 Ebd.

3126 Ebd.

3127 Ebd. 25 f.

3128 Ebd. 26.

„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 Johannaufgabe 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 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 verschmelzen 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 gedanklich 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.“<sup>3129</sup>

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 Eucharistieologie). 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.“<sup>3130</sup>

<sup>3129</sup> Ebd. 26 f.

<sup>3130</sup> Ebd. 27.

§ 4 Der katholische Sakramentsbegriff und der Widerspruch Luthers<sup>3131</sup>

Als Literaturangaben zu diesem Paragraphen finden wir:<sup>3132</sup>

Jünger / Rahner (vgl. § 3).

K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1961.

O. Semmelroth, *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt 1960.

M. Köhnlein, *Was bringt das Sakrament?*, Göttingen 1971.

A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, München 1970.

A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1*, Regensburg 1954.

1. Die Gestaltwerdung des Sakramentsbegriffes<sup>3133</sup>

Der Text der Vorlesungsmitschrift zeichnet nun ausführlich die Linien der Entwicklung des Sakramentenbegriffes nach. Sachlich knüpft der Text am zuvor herausarbeiteten Befund an, wenn er bemerkt, dass es beim Vergleich von Neuem Testament und der Lehre der Kirchenväter „kaum einen Unterschied im Sakramentsbegriff“<sup>3134</sup> 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“.<sup>3135</sup> Das Skript verweist als zentralen Punkt auf die Identifikation von Mysterium und Sakrament<sup>3136</sup>, um dann auf die lateinische Wortbedeutung einzugehen. Dieser habe, auch in der spezifischen Bedeutung von Fahneid, immer mit „Übereignung an die Gottheit“<sup>3137</sup> zu tun.

Bedeutender aber sei die Historie von *sacramentum* als christlicher Begriff. Grundlegende Wortbedeutung sei hier Christus als „Sinn der Schrift, als ihr Sakrament“<sup>3138</sup>. Von dort abgeleitet würden auch sowohl die Worte der Schrift als auch die Ereignisse als *sacramenta* bezeichnet.<sup>3139</sup> Das Skript verweist auf den Brief an die Hebräer und auf Paulus. Der Hebräerbrief verstehe „de[n] Versöhnungsritus des Alten Testaments [...] als Darstellung des Kreuzestodes“, und für Paulus habe „[d]as ganze Gesetz [...] ja nur Christus bedeutet“.<sup>3140</sup> Allgemein kann das Skript deswegen formulieren:

3131 Ebd.

3132 Vgl. ebd.

3133 Ebd.

3134 Ebd.

3135 Ebd.

3136 Vgl. ebd.

3137 Ebd. 28.

3138 Ebd.

3139 Vgl. ebd.

3140 Ebd.

„Jetzt, wo er [sc. Christus, 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.“<sup>3141</sup>

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<sup>3142</sup>, und bemerkt dazu:

„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.“<sup>3143</sup>

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 Henri de Lubac auf wesentliche Unterschiede zu ihr hin. Es gehe etwa bei Origenes 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“<sup>3144</sup> ist. Damit ist „die geistliche Exegese“ der Väter nichts anderes als „deren retrospektivische Rechtferti-

3141 Ebd.

3142 Vgl. ebd. 29.

3143 Ebd.

3144 Ebd.



gung“.<sup>3145</sup> Kurz und bündig formuliert der Text: „Christus, der Sinn der Schrift, ist der Akt der Befreiung.“<sup>3146</sup> 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.“<sup>3147</sup>

Zu den nun herausgearbeiteten Eigentümlichkeiten der christlichen Sakramente tritt noch das Kriterium der „Wirksamkeit“ hinzu, das auch bezeichnet wird als jenes des „Realitätsgehaltes“.<sup>3148</sup>

Von der Patristik springt das Skript in die Epoche der Scholastik. Hier werde der Gedanke des Realitätsgehaltes

„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.“<sup>3149</sup>

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.“<sup>3150</sup>

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.“<sup>3151</sup>

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.“<sup>3152</sup>

3145 Ebd.

3146 Ebd.

3147 Ebd.

3148 Ebd. 30.

3149 Ebd.

3150 Ebd.

3151 Ebd.

3152 Ebd.

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 zeitgenössische 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

Eucharistie

Ordo

Ehe<sup>3153</sup>

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.“<sup>3154</sup>

3153 Ebd. 31 f.

3154 Ebd. 32.

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.“<sup>3155</sup>

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“.<sup>3156</sup>

## 2. Der Einspruch Luthers<sup>3157</sup>

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.<sup>3158</sup> Gewöhnlich 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 Grund für diese Beschränkung ein grundlegenderer sei und verortet diesen im Kirchenbegriff Luthers.<sup>3159</sup>

Bei Martin Luther drifteten „Kirche als theologische Größe und Kirche als Institution“<sup>3160</sup> 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.“<sup>3161</sup>

3155 Ebd.

3156 Ebd.

3157 Ebd.

3158 Vgl. ebd.

3159 Vgl. ebd. 33.

3160 Ebd.

3161 Ebd.

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.“<sup>3162</sup>

Dies habe auch Konsequenzen für das Verständnis des persönlichen Heils, das nicht mehr gesehen werde als „Mitglauben Mitbeten und Mitleben mit der Kirche“<sup>3163</sup>, sondern als individuell im Schriftwort verbürgt.

Darüber hinaus verweist der Text auf „wissenschaftsgeschichtliche Elemente, soziologische Vorgänge und religiöse Erfahrungen“<sup>3164</sup>, 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 verkirchliche. 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.“<sup>3165</sup>

3162 Ebd.

3163 Ebd.

3164 Ebd. 33 f.

3165 Ebd. 34.

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 Testaments.<sup>3166</sup> Auf dieser Grundlage könne man das Alte Testament eigentlich nur radikal ablehnen oder rein wörtlich annehmen:<sup>3167</sup>

„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.“<sup>3168</sup>

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.“<sup>3169</sup>

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.“<sup>3170</sup>

Das Skript beschreibt nun sich daraus für das Sakramentenverständnis ergebenden Folgen:

„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.“<sup>3171</sup>

Der Text kommt nochmals auf die von Luther gewissermaßen in Gott hineingelegte Dialektik zurück. Luther gehe davon aus,

3166 Vgl. ebd.

3167 Vgl. ebd. 35.

3168 Ebd.

3169 Ebd. Die Lehre von den zwei Reichen sei eine geschichtstheologische Konsequenz dieses Ansatzes, und diese sei „Zentrum seiner Hermeneutik, seiner Interpretation des Christlichen“. Vgl. ebd.

3170 Ebd.

3171 Ebd. 35 f.

„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.“<sup>3172</sup>

Hier zeige sich das doppelsinnige Ende des Gesetzes: Einerseits führe es zum Tode, andererseits sei es mit dem Evangelium beendet.<sup>3173</sup>

Das demgegenüber 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 entgegensetzt.“<sup>3174</sup>

Als Ergebnis davon ist also die Heilige Schrift „wörtlich“ und „in der Dialektik von Gesetz und Evangelium zu lesen“.<sup>3175</sup> 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“.<sup>3176</sup> Die Sakramente der Kirche erscheinen hier als „eine Methode der Gesetzlichkeit“<sup>3177</sup>.

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 Rechtfertigungs-

3172 Ebd. 36.

3173 Vgl. ebd.

3174 Ebd.

3175 Ebd.

3176 Ebd. 37.

3177 Ebd.

lehre geht (= wie spricht die Schrift), nicht eingedrungen. Es geht um das hermeneutische Zentrum.“<sup>3178</sup>

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.“<sup>3179</sup>

Der Text der Vorlesungsmitschrift analysiert beispielhaft noch zwei Zitate Martin Luthers. Die Einzeluntersuchung können wir hier übergangen. 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“<sup>3180</sup>.

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.“<sup>3181</sup>

Aus diesem theologischen Kontext nun ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis der Sakramente. Dazu bringt das Skript diesen Kontext nochmals auf den Punkt und leitet eine Sakramentendefinition 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.“<sup>3182</sup>

3178 Ebd.

3179 Ebd.

3180 Ebd. 37 f.

3181 Ebd. 38 f.

3182 Ebd. 39.

Die sich stellende Frage nach dem Unterschied dieses Sakramentes vom reinen Wort beantwortet Luther in „De captivitate Babylonica“:<sup>3183</sup> „Das Spezifische des Sakramentes bestehe darin, daß das Wort der promissio durch ein Zeichen unterstützt und bekräftigt wird.“<sup>3184</sup> 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.“<sup>3185</sup>

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“<sup>3186</sup>. 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.“<sup>3187</sup>

Das Skript kommt im Anschluss daran direkt zu dem Ereignis: „Damit ist der Sakramentsbegriff aufgelöst.“<sup>3188</sup>

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:<sup>3189</sup>

„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.“<sup>3190</sup>

Dies erkläre das Schwanken der lutherischen Theologie:

3183 Es wird keine Referenzstelle angegeben.

3184 Ebd.

3185 Ebd.

3186 Ebd.

3187 Ebd. 40.

3188 Ebd.

3189 Vgl. ebd. 40 f.

3190 Ebd. 41.



„Faktisch setzt sich trotz gegenteiliger Anläufe kirchlicher Theologen immer wieder schnell eine ganz grundsätzliche Kritik des Sakramentsbegriffs durch.“<sup>3191</sup>

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 [auf] die Logik der Ereignisse heute blickt. 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.“<sup>3192</sup>

Hier folgen nochmals Literaturangaben:<sup>3193</sup>

O. Bayer, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66 (1969) 115–150.

O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971.

3. Der hermeneutische Grundentscheid Luthers u. der kath. Überlfg.<sup>3194</sup>  
Zu Beginn dieses Abschnitts erinnert das Skript an den neuen Freiheitsbegriff, der sich mit der Reformation ergeben habe. Dieser lässt die kirchliche Schriftauslegung der Typologie, „den methodischen Ausdruck der urchristlichen Befreiung als Versklavung hinter sich“<sup>3195</sup>. Der neue Freiheitsbegriff korrespondiere mit neuzeitlichem Denken, und so entstehe „die Faszination des Protestantischen für den Geist der Neuzeit“<sup>3196</sup>. Luther konnte aber nicht beim rein Historischen stehen bleiben und fand in der eben beschriebenen Dialektik eine neue Hermeneutik.<sup>3197</sup>

3191 Ebd.

3192 Ebd. 42.

3193 Vgl. ebd.

3194 Ebd.

3195 Ebd. 43.

3196 Ebd.

3197 Vgl. ebd.

Fazit aus den bisherigen Überlegungen:<sup>3198</sup>

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.“<sup>3199</sup>

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.“<sup>3200</sup>

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.“<sup>3201</sup>

Es gehe um „zweierlei Verständnis der christlichen Freiheit“<sup>3202</sup>.

Nachdem also hier der Unterschied der Hermeneutik hervorgehoben wurde, kommt der Text nochmals auf eine grundlegende Kri-

3198 Ebd.

3199 Ebd.

3200 Ebd. 43 f.

3201 Ebd. 44.

3202 Ebd.

tik 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 aufrechterhalten und schon gar nicht begründen kann, sondern er führt notwendig[erweise] 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 Kanons nicht ganz rezipiert werden können, sondern selbst wieder in wertvolle und negative Traditionen geteilt werden mußten.“<sup>3203</sup>

Von daher rühre der Unterschied zwischen kirchlichem und nicht-kirchlichem Protestantismus.<sup>3204</sup> 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.“<sup>3205</sup>

#### 4. Das Zentralproblem: Die Institutio Christi<sup>3206</sup>

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“<sup>3207</sup>, 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“<sup>3208</sup>. Ähnlich habe Luther nicht an eine

3203 Ebd.

3204 Vgl. ebd. 44 f.

3205 Ebd. 45.

3206 Ebd.

3207 Ebd. 46.

3208 Ebd.

eigene Ermächtigung geglaubt, sondern nach dem gehandelt, „was er als den wirklichen Willen Christi zu erkennen glaubt“<sup>3209</sup>. Das Skript resümiert an dieser Stelle die Freiheitstheologie des Paulus, was wir übergangen können. Letztlich leitet diese Einleitung über zur Frage nach der Bevollmächtigung durch Christus: „Insofern wird Institutio zum zentralen Stichwort im Streit um die Sakramente.“<sup>3210</sup>

Die traditionelle Problemstellung vereint auch jene der Zuordnung von Dogmatik und Exegese und von Geschichtlichkeit und Glaube.<sup>3211</sup> 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 um Scheitern, die Sakramente und die Liturgie auf eine von der Kirche, ihrem Glauben und ihrer Überlieferung unabhängigen Evidenz zu gründen.“<sup>3212</sup>

Demgegenüber habe Karl Rahner einen Entwurf in den 1950er Jahren vorgelegt<sup>3213</sup>, 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)“.<sup>3214</sup> Rahner geht dabei von der Kirche als dem von Christus gestifteten Ursakrament aus:

3209 Ebd.

3210 Ebd. 47.

3211 Vgl. ebd.

3212 Ebd. 47 f.

3213 Das Skript bezieht sich hier auf Karl Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg 1960 und folgende Auflagen.

3214 Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 48.

„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.“<sup>3215</sup>

Die Vorlesungsmitschrift sieht hierin einen zweifachen „Befreiungsakt, der für das Konzil charakteristisch ist“<sup>3216</sup>. 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“.<sup>3217</sup>

Den zweiten Akt charakterisiert das Skript als „ein[en] ekklesiologische[n] Befreiungseffekt von zwiespältiger Bedeutung“<sup>3218</sup>. Aufgrund dieser Theorie stehe die Institutio als Akt nicht mehr der Kirche gegenüber, und damit werde „ihr Verhältnis zu den Sakramenten insgesamt ein freieres“<sup>3219</sup>. Sie sei dann aber auch „[a]ufgrund ihrer Selbstidentität [...] heute nicht weniger bevollmächtigt als damals“<sup>3220</sup>.

Rahner lehnte diese Konsequenz später als ekklesiologischen Voluntarismus ab.<sup>3221</sup> 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* die 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. Was

3215 Ebd.

3216 Ebd.

3217 Ebd.

3218 Ebd.

3219 Ebd. 49.

3220 Ebd.

3221 Vgl. ebd.

soll eine dermaßen vom NT emanzipierte Kirche, die mit ihm nur [durch] 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.“<sup>3222</sup>

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“<sup>3223</sup> aufgefasst werden dürfe. Der Text schlägt vor:

„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 Ecclesiae, wenn sie Entfaltung des Logos ist.“<sup>3224</sup>

Bei der weiteren Entwicklung des Lösungsansatzes wendet sich der Text gegen die Aufspaltung 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 begrabene Wort Glauben findet und neu zum Verstehen kommt.“<sup>3225</sup>

Hierin liege der Unterschied etwa zum Tod des Sokrates.<sup>3226</sup> Nochmals wird betont:

3222 Ebd. 49 f.

3223 Ebd. 50.

3224 Ebd.

3225 Ebd.

3226 Vgl. ebd.

„Bei Jesus ist anders, daß sein durch das Leben gedecktes Wort in der Auferstehung eine neu 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.“<sup>3227</sup>

Das Skript konzidiert an dieser Stelle, Bultmann sei recht zu geben, „daß man nicht einen historischen Jesus vor Tod und Auferstehung konstruieren kann“<sup>3228</sup>. Bultmann irre aber, wenn er „Jesus vermöge des Grabens von Tod und Auferstehung dann überhaupt in die Geschichte des Judentums zurückstellt“<sup>3229</sup>. 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.“<sup>3230</sup>

Nun wendet der Text diesen prinzipiellen Zugang näher auf die eigentliche Problematik an. Dabei stellt er das NT als „Ausdruck des verbum receptum“<sup>3231</sup> 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 kirchlicher antwortet und in seiner Antwort das Wort verwahrt. Insofern ist das NT das angenommene und angekommene Wort, das Wort in der Kirche.“<sup>3232</sup>

Das Skript möchte nun verschiedene Schichtungen dieses Ansatzes aufzeigen. Dazu verweist es zunächst auf Paulus, der „*ex persona ecclesiae*“<sup>3233</sup> 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

3227 Ebd.

3228 Ebd.

3229 Ebd.

3230 Ebd. 51.

3231 Ebd.

3232 Ebd.

3233 Ebd.

wurden“.<sup>3234</sup> 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:<sup>3235</sup>

„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.“<sup>3236</sup>

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. Infolgedessen gibt es in der Kirche nicht eine starre institutio, die absolut unbeweglich ist, sondern es gibt in ihr das lebendige Sakrament.“<sup>3237</sup>

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“<sup>3238</sup>. Es habe betont, dass es „*mutationes progressu temporum*“ gebe, aber – und dies sieht das Skript als eine Begrenzung des Rahner’schen Ansatzes –: „*salva sacramentorum substantia*“.<sup>3239</sup>

In dieser Aussage sieht das Skript auch gemäß dem Tridentinum bestätigt, dass „[d]ie institutio in die receptio hineingenommen [ist]“<sup>3240</sup>. 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

3234 Ebd. 52.

3235 Vgl. ebd.

3236 Ebd.

3237 Ebd. 53.

3238 Ebd.

3239 Ebd. Das Skript verweist auf DS 1728 und zitiert den Text aus der Erinnerung, d. h. nicht ganz wörtlich, aber inhaltlich korrekt.

3240 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 53.



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.“<sup>3241</sup>

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.“<sup>3242</sup>

Zu untersuchen wäre ein sich hieraus ergebender und von Trient gelehrter, wenn auch nicht weiter präzisierter „unterschiedliche[r] Rang der Sakramente“<sup>3243</sup>. 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.

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.“<sup>3244</sup>

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:

3241 Ebd.

3242 Ebd. 54.

3243 Ebd.

3244 Ebd.

„Punkt 13 dieser Apologie besagt: Im eigentlichen Sinn sind Sakramente: Taufe, Herrenmahl und Absolution (Buße); damit sind schon 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.“<sup>3245</sup>

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“.<sup>3246</sup> 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.“<sup>3247</sup>

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.“<sup>3248</sup>

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.<sup>3249</sup> Dazu führt es den Leser nochmals an den Ursprung des Sakramentenbegriffes:

3245 Ebd. 55.

3246 Ebd.

3247 Ebd.

3248 Ebd.

3249 Vgl. ebd.

„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.“<sup>3250</sup>

Durch die scholastische Begrenzung auf die Siebenzahl werde das, was nun aus dem Begriff des Sakraments herausgefallen sei, als Sakramentale bezeichnet. Letzteres 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 das Zentrum der Heilsgeschichte (Tod und Auferstehung). Dies wird nun nicht mehr benannt.“<sup>3251</sup>

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“<sup>3252</sup>.

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 konzidiert 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<sup>3253</sup> 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, auf-

3250 Ebd.

3251 Ebd. 56.

3252 Ebd.

3253 Das Skript bezieht sich hier, allerdings ohne die Referenzstelle anzugeben, auf STh III q. 61, a. 1.

nimmt 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 ehemals heidnisch war, weglasse, sondern ich kann das Heidentum nur überwinden, indem ich es exorziert aufnehme.

Und das ist zweifellos erst recht bei den Sakramentalien der Fall, da die Sinnlichkeit des Religiösen, die der Mensch braucht, nur dann davor geschützt werden kann, heidnisch zu werden, wenn sie bewußt exorziert und ins 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.“<sup>3254</sup>

Nochmals konzidiert 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

3254 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 56 f.

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 würden. Welche Öde entstünde da!<sup>3255</sup>

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.<sup>3256</sup> 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.

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 entflieht 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.<sup>3257</sup>

Selbstverständlich müsse dies alles vor einer reinen Veräußerlichung bewahrt und „wie alles Lebendige [...] wieder zurückgeschnitten, gebunden, begossen und gerodet werden“<sup>3258</sup>.

In diesem Kontext wendet sich das Skript gegen ein falsches Geschichtsbild „seit der Aufklärung“, wobei „Geschichte sozusagen

3255 Ebd. 57 f.

3256 Vgl. ebd. 58.

3257 Ebd.

3258 Ebd. 58 f.

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.“<sup>3259</sup> Dies 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 auch die Äußerung stets nach innen weisen.“<sup>3260</sup>

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“<sup>3261</sup>.

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.“<sup>3262</sup>

Mit Blick auf die Unvollständigkeit der Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre finden sich an dieser Stelle noch Literaturangaben<sup>3263</sup> mit einer Erläuterung: „Zu einer Theologie des Sakramentes gehören eigentlich noch folgende Gebiete, für die aber nur die geeignete Literatur angegeben werden soll.“

Theologie des Wortes:

L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966.

O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1962.

J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973.

Theologie des Gebetes:

J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*.

3259 Ebd. 59.

3260 Ebd.

3261 Ebd.

3262 Ebd. 59 f.

3263 Vgl. ebd. 60.

O. H. Pesch, *Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes*, Mainz 1970.

F. Ullrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Einsiedeln 1973.

M. Delbrêl, *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)*

J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*.

P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, Paris 1970.

Die Vorlesung hat einen zweiten Teil, in dem das Tauf- und das Firmament 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; 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 die Vorlesung selbst während des Vortrags entwickelte. So erklärten sich mit Blick auf die Formulierung auch die vielen Schachtelsätze.<sup>3264</sup>

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.<sup>3265</sup> Unschwer zu erkennen, dass sich die Regensburger Vorlesung von 1974/75 nicht mehr mit der Freisinger vergleichen lässt,

<sup>3264</sup> Vgl. Gespräch mit Pfarrer Johann Bauer in Mindelstetten am 14. Januar 2014.

<sup>3265</sup> 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 / Vinzenz Pfnür, *Werk*, 406.



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.<sup>3266</sup>

Die Sakramente selbst werden ganz von der Lehre des *Corpus Christi mysticum* her verstanden als dessen Lebensvollzüge.<sup>3267</sup>

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.<sup>3268</sup>

Gleich ist beiden Skripten allerdings der Einstieg in die Thematik über die theologische, von Gegensätzen bestimmte Situation des frühen 20. Jahrhunderts.<sup>3269</sup>

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 mit Joseph Ratzingers Schrift „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“<sup>3270</sup> 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.<sup>3271</sup> 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:

3266 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 21–29.

3267 Vgl. etwa schon die Einleitung: ebd. 1.

3268 Vgl. ebd. 39 f.

3269 Ebd. 1; Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 2–5.

3270 In diesem Abschnitt wird auf diese Schrift Bezug genommen, wenn ohne nähere Bestimmung von vorausgehendem Beitrag die Rede ist.

3271 Vgl. ebd. und Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 197 f.



### Die sakramentale Begründung (1966)

„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

### Skript H. Bauer (Vorlesung 1974/75)

„Mysterien versteht man bestenfalls oder feiert sie. In ihnen begegnet der Mensch der Überschneidung von Welt und Überwelt und tritt in sie ein. Solche Gelegenheiten 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 [...]“<sup>3272</sup>

3272 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 6.

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.<sup>3273</sup>

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.<sup>3274</sup> Später wird dann bei der Herleitung des Begriffs Mysterium auf Casel verwiesen<sup>3275</sup>, 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“.<sup>3276</sup> Demgegenüber müssten aber gemäß der Vorlesung auch die Sakramente des Christentums „zutiefst menschlich angelegt sein, da Christus durch sie den Menschen finden will“<sup>3277</sup>.

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.<sup>3278</sup> 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.<sup>3279</sup>

3273 Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 200 f.

3274 Vgl. ebd. 197.

3275 Vgl. *Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 17.

3276 Ebd. 5.

3277 Ebd.

3278 Vgl. ebd. 7 und Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 203 f.

3279 Vgl. *Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 8.

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 Neue des Christlichen benennt das Skript mit der Feststellung, die Geschichte sei „der Ort, von dem her Heil wird“<sup>3280</sup>. 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“<sup>3281</sup>. 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.“<sup>3282</sup>

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.“<sup>3283</sup> Und somit ist „[d]ie typologische Lektüre der Bibel [...] der innere Ursprung des kirchlichen Sakramentsbegriffs“<sup>3284</sup>.

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

3280 Ebd. – Vgl. zur Geschichtlichkeit die ausführliche Darstellung in: Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 208 f.

3281 Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 9.

3282 Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 207.

3283 Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 10.

3284 Ebd. 11.

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“.<sup>3285</sup>

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.“<sup>3286</sup> Wir finden hier jene Verbindung von kosmischem und geschichtlichem Weltbild, das in Ratzingers Habilitationsprojekt mit Blick auf Bonaventura gründlich erarbeitet worden war.<sup>3287</sup>

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.<sup>3288</sup> Die typologische Lesart des Alten Testaments wird verstanden als „die Methode der christlichen Befreiung“<sup>3289</sup> 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 Wortklärung des opus operatum Christi:

<sup>3285</sup> Ebd. 10.

<sup>3286</sup> Ebd. 12.

<sup>3287</sup> Siehe die diesbezüglichen Ausführungen. Vgl. etwa die Thematik Christus als Mitte der Zeiten: Joseph Ratzinger, *Geschichtstheologie*, 1955, 580.

<sup>3288</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 11.

<sup>3289</sup> Ebd. 34.

„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.“<sup>3290</sup>

Auf die Typologie werden wir nochmals zurückkommen.

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“<sup>3291</sup> 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 allgemeinen Sakramentenlehre waren sie nur rein auf die Schöpfung gedeutet worden.<sup>3292</sup> 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“.<sup>3293</sup> Dabei erscheint der Tod als „Deckung des Wortes“<sup>3294</sup> 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.<sup>3295</sup> In einer Predigt wenige Jahre später wird Ratzinger dies konkret auf

3290 Ebd. 30.

3291 Ebd. 15.

3292 „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, 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.“  
Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 9.

3293 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 50.

3294 Ebd.

3295 Vgl. ebd.

den Zusammenhang von Abendmahlswort und Tod Jesu anwenden.<sup>3296</sup>

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 „sakramentsfremde[n] Einstellung der heutigen Durchschnittsmentalität“<sup>3297</sup>, während in der Vorlesung der direkte Kontext der Nachkonzilszeit in den Fokus gerät:

„Im II. Vat. trägt die liturgische Bewegung einen Sieg davon. Merkwürdig ist, daß dadurch eine Krise der Liturgie und des Sakramentes eingeleitet wird.“<sup>3298</sup>

Diese Krise nun wird dann auch zurückgeführt in den größeren Kontext der Probleme anthropologischer Art, die sowohl der veröffentlichte Text<sup>3299</sup> als auch das Skript<sup>3300</sup> 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.“<sup>3301</sup>

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 aufbaut und ganz das Produkt seiner eigenen Entschlüsse ist – nichts als Wille und Freiheit, die nichts Ungeistiges duldet“<sup>3302</sup>.

Konkret wendet Ratzinger dies nun wie folgt auf die Sakramente an:

3296 Vgl. Joseph Ratzinger, *Mitte der Kirche*, 1978, 308.

3297 Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 210.

3298 Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 3.

3299 Vgl. Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 211 f.

3300 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 4 f.

3301 Ebd. 4.

3302 Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 211.

„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.“<sup>3303</sup>

Er spricht in diesem Text auch ausdrücklicher von Idealismus und Materialismus als einer „Häresie“.<sup>3304</sup> Beide Texte nennen eine Verkürzung des Menschenbildes auf den „homo faber“.<sup>3305</sup>

In der Vorlesung sieht Ratzinger als Lösungsweg prinzipieller Art, dass „[d]ie Entdeckung der Leib-Geistigkeit des Menschen [...] durchdacht und anthropologisch voll angewandt“<sup>3306</sup> 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“<sup>3307</sup>.

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.“<sup>3308</sup>

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

3303 Ebd.

3304 Ebd. 212.

3305 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 5 und Joseph Ratzinger, Sakramentale Begründung, 1966, 212.

3306 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 5.

3307 Joseph Ratzinger, Sakramentale Begründung, 1966, 211.

3308 Ebd. 213.



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 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“<sup>3309</sup>.

Liturgie ist hier gleichermaßen „vollzogener Akt“ des Symbols wie auch „eine Feier, ein Fest“.<sup>3310</sup> Letzteres ist „eine Ermächtigung zur Freude“<sup>3311</sup>, die sich der Mensch nicht selbst geben könne, die also folglich auf der „institutio divina“<sup>3312</sup> beruhe. Ratzinger modifiziert hier ausdrücklich die Festtheorie von Josef Pieper.<sup>3313</sup> Nach Pieper beruht das Fest auf einer letzten „Zustimmung zur Welt“<sup>3314</sup>. 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.“<sup>3315</sup> Dahinter steckt die Vorstellung, „daß die Welt und das menschliche Leben trotz ihrer Furchtbarkeit verwandlungsfähig

3309 So der Name des entsprechenden Abschnitts. Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 12 (im Original unterstrichen).

3310 Ebd.

3311 Ebd.

3312 Ebd. 13.

3313 Pieper hat diese u. a. vorgetragen in: Josef Pieper, *Muße und Kult*. Das Buch erschien erstmals 1948 in München. Vgl. auch: ders., *Zustimmung zur Welt*. Das Skript gibt bei der Literatur (S. 12) das letztgenannte Werk an.

3314 Josef Pieper, *Muße und Kult*, 36 f.

3315 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 13.



sind“<sup>3316</sup>. 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 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.<sup>3317</sup> 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“<sup>3318</sup>, und somit der Beliebigkeit des Einzelnen entzogen.<sup>3319</sup> 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.<sup>3320</sup>

In diesem Zusammenhang muss auch festgehalten werden, dass die Vorlesung es gerade als ein Spezifikum Luthers ansieht, „den Kirchenbegriff in den Gemeindebegriff“<sup>3321</sup> 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.“<sup>3322</sup>

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 Litur-

3316 Ebd.

3317 Vgl. ebd.

3318 Ebd.

3319 Vgl. ebd. 13 f.

3320 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.“ Ebd. 16.

3321 Ebd. 33.

3322 Ebd.

giekrise 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“<sup>3323</sup> bezeichnet. 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.<sup>3324</sup> 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?“<sup>3325</sup>

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“<sup>3326</sup>, der die Ebene der *dicta probantia* und damit eine „Sonderexegese“ verlässt, „die von den Fachexegeten bestritten wird“.<sup>3327</sup> Den zweiten Befreiungsakt hinter dem „Geist des Konzils“ sieht Ratzinger kritisch. Er ist ein „ekklesiologischer [...] von zwiespältiger Bedeutung“<sup>3328</sup>. An den konkreten Thesen Rahners macht Ratzinger exemplarisch „de[n] Optimismus des Konzils wie auch die verworrene Nachgeschichte“<sup>3329</sup> 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, so dass eine prin-

3323 Ebd. 4.

3324 Vgl. ebd.

3325 Ebd.

3326 Ebd. 48.

3327 Ebd.

3328 Ebd.

3329 Ebd. 49.

zipielle Anwendung seiner Aussage schwierig zu fassen bleibt. Man könnte sie nur derart versuchen, dass sich der theologische Ansatz in seiner Dynamik gänzlich selbst auflösen scheint und darin die Gefahr besteht. So heißt es etwa: „In diesem Augenblick kann einem schwindelig werden. Was soll eine dermaßen vom NT emanzipierte Kirche ...? Diese Freiheit fängt an, sich selbst aufzuheben.“<sup>3330</sup>

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 richtiges Bild vom Menschen zu Ehren brachten, als jenem Wesen, in welchem Leib und Geist, Äußeres und Inneres eine Einheit bilden.“<sup>3331</sup> 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.<sup>3332</sup> 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.<sup>3333</sup>

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

3330 Ebd.

3331 Romano Guardini, *Kultakt*, 16.

3332 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 2.

3333 Vgl. ebd. 4 f. und deutlicher in: Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1966, 211.

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.“<sup>3334</sup>

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“<sup>3335</sup> 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.<sup>3336</sup> 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“<sup>3337</sup> anzugehen. Daraus folgt, dass diese so evident sind, 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“.<sup>3338</sup>

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.

3334 Romano Guardini, *Kultakt*, 15 f.

3335 Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 4.

3336 Vgl. ebd. 9.

3337 Ebd.

3338 Ebd. 12.

Die Schwere dieser Aussage wird erst voll erfasst, wenn man berücksichtigt, welche 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 Wendung in das Christusgeschehen hinein“<sup>3339</sup> 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 Inkarnation. Sie vergeistigt in den Auferstandenen hinein.“<sup>3340</sup> Dies wird als „christlich[e] Aufklärung“<sup>3341</sup> bezeichnet. Die Liturgie wird gegenüber den vielen Zeremonialgesetzen des Alten Bundes „durchschaubar [...], vernünftig, logoshaft“<sup>3342</sup>.

Interessant ist, dass die Vorlesung im Kontext der Logisierung und Inkarnation auch die Kontroverse um den Bilderstreit in seinen verschiedenen historischen Stufen nennt: Antike, Reformation und auch jenen „der Gegenwart“<sup>3343</sup>. Auch damit wird unterstrichen, dass es sich bei den aktuellen liturgischen Problemen in Wahrheit um christologische handelt.<sup>3344</sup>

Mit der typologischen Lesart der Heiligen 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.“<sup>3345</sup> Erst der Begriff Mysterium, „der in der Bibel verankert ist und nicht im Kult“<sup>3346</sup>, 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

3339 Ebd. 15.

3340 Ebd.

3341 Ebd.

3342 Ebd. 29.

3343 Ebd. 15.

3344 Die „inkarnatorische Tendenz“ des Wortes findet sich nochmals beschrieben in: ebd. 17.

3345 Ebd. 21.

3346 Ebd. 20.

nimmt in der Apokalyptik die Bedeutung „de[s] verborgene[n] Gehalts der Thora“<sup>3347</sup> 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 Wirklichkeit gegeben werden“, denn „[e]r ist der eigentliche Inhalt dieser Worte“.<sup>3348</sup> 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“.<sup>3349</sup> Dies ist „die innere Dynamik, die in diesem Jesus steckt“<sup>3350</sup>.

Wiederum finden wir in diesem Kontext die Aussage, der Geist sei nicht in einer fernen Allegorie zu suchen, sondern „Jesus selbst ist der Geist“<sup>3351</sup>. Im Zusammenhang mit der Darstellung der Bedeutung von Mysterium wird nochmals 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.“<sup>3352</sup>

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: Hier geht es nicht um die Übereignung an den Vater, sondern an Christus. Dies steht im Kontext der typologischen

3347 Ebd.

3348 Ebd. 21.

3349 Ebd. 23.

3350 Ebd.

3351 Ebd.

3352 Ebd. 25.

Lesart des Alten Testamentes und ist von diesem und dem sowieso festgestellten christologischen Schwerpunkt 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.“<sup>3353</sup>

Aber im Kontext der eben geschilderten Thematik von Mysterium und Einheit ist auch die Rede von dem Ziel, dass „alles einzelne Gott zugehörig wird“<sup>3354</sup>. Dies ist dann der klassische Gedanke, den wir bereits beim Opferbegriff Paschers fanden. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch der Gedanke der *Recapitulatio* der Schöpfung in Christus.<sup>3355</sup>

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“<sup>3356</sup> an Paschers Dramatik.<sup>3357</sup>

Auffallend ist, wie die Vorlesung trotz des oben erwähnten gänzlich anderen Stils sowohl die scholastische Tradition als auch das Konzil von Trient verteidigt.<sup>3358</sup> Bei der Frage der Unverfügbarkeit der Liturgie werden das Tridentinum und das II. Vatikanum gewissermaßen in einem Atemzug genannt.<sup>3359</sup> Auch das Mittelalter selbst wird in Kontinuität zur vorausgehenden Tradition gesehen. Für den Sakramentsbegriff etwa wird festgehalten:

3353 Ebd. 16.

3354 Ebd. 23.

3355 Vgl. ebd.

3356 Ebd. 10 und 26.

3357 Vgl. Joseph Pascher, *Sakramente*, 15.

3358 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 24 und 53.

3359 Vgl. ebd. 14.



„Man darf sagen, das Mittelalter hat die vorausliegenden Elemente der Überlieferung vereinigt und das faktisch Gegebene in seinem Zusammenhang erfaßt.“<sup>3360</sup>

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“<sup>3361</sup>.

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 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.“<sup>3362</sup>

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. Hinzu kommt, 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.<sup>3363</sup> 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“<sup>3364</sup> fordert. Gegen Luther angeführt und damit affirmiert werden also offenbarungstheologische Aussagen im Sinne der kirchlichen Kontinuität, die lebendig den Ursprung bewahrt und eröffnet,

3360 Ebd. 32. Hier wird auch scholastische Begrifflichkeit verwendet und festgestellt: „Das entspricht dem patristischen Erbe.“ Ebd.

3361 Ebd. 31 f.

3362 Ebd. 29.

3363 Vgl. z. B. ebd. 34 und 35.

3364 Ebd. 34.



wobei *institutio* auf die *receptio* gerichtet ist.<sup>3365</sup> Bereits das Neue Testament sei ja „schon Ausdruck des *verbum receptum*“<sup>3366</sup> 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“<sup>3367</sup>, woraus sich ein Christentum ergibt, das eben nicht mehr wesentlich sakramental strukturiert ist. Die Vorlesung spricht diesbezüglich deutlich von der Auflösung des Sakramentsbegriffes.<sup>3368</sup>

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.<sup>3369</sup> 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“<sup>3370</sup>.

Zwei Bemerkungen in Bezug auf die schon sehr präzise 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.<sup>3371</sup> Das bedeutet nicht, wie bei Luther, sie zum Konstruktionspunkt des Christlichen zu machen – nach wie vor fordert die Vorlesung ja nachdrücklich die christologische Typologie<sup>3372</sup> –, aber es bedeutet, dabei auch dem Anspruch der Historie und der Vernunft gerecht zu wer-

3365 Vgl. etwa ebd. 51.

3366 Ebd.

3367 Ebd. 36.

3368 Vgl. ebd. 40.

3369 Vgl. ebd. 37.

3370 Ebd. 55.

3371 Vgl. ebd. 43.

3372 Vgl. ebd. 12.

den.<sup>3373</sup> 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.<sup>3374</sup>

Schließlich taucht auch ein theologisches Motiv auf, das uns im 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 „christologische Lesung des Alten Testaments“<sup>3375</sup> 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.<sup>3376</sup>

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“.<sup>3377</sup> 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.“<sup>3378</sup>

Schließlich wird in das Verständnis der Passion des Herrn „auch die Geste der heidnischen Kulte“ einbezogen.<sup>3379</sup>

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<sup>3380</sup> 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“<sup>3381</sup>. 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

3373 Vgl. ebd. 43.

3374 Vgl. ebd. 47.

3375 Ebd. 25.

3376 Vgl. ebd.

3377 Ebd. 26.

3378 Joseph Ratzinger, *Geist der Liturgie*, 2000, 60.

3379 Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 27.

3380 Vgl. die Aussage, die Sakramentalien seien „heute [...] sehr in den Winkel geraten“.  
Ebd. 55.

3381 Ebd. 56.

„Brücke“ zur „Theologie der Religionen“<sup>3382</sup> sieht. Dies knüpft inhaltlich an all das an, was über die Schöpfungs- bzw. Ursakramente in der Religionsgeschichte gesagt worden war. Sakramentalien helfen in diesem Sinne, „die Welt vom Schöpfer her“<sup>3383</sup> 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“<sup>3384</sup>.

Die Sakramentalien werden von Thomas her begründet. Dass sich die Begründung der Sakramentalien in der ganzen Darstellung nahe an jener der Sakramente bewegt<sup>3385</sup>, 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 leib-geistigen Menschen, wenn er sich körperlicher Akte ganz enthalten würde. Er würde dann nach dem Kult der Dämonen greifen.<sup>3386</sup> Ratzinger nimmt dies nun als Grundlage und ergänzt, dass in diesem Sinne das Sakramentale den Menschen „vor dem Heidentum schützt, da er es exorziert“<sup>3387</sup>. Dieses „Exorzieren“ besteht eben in enger Anlehnung an die Sakramente im Rückbezug der kreatürlichen Wirklichkeit auf den Schöpfergott und in 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.<sup>3388</sup>

3382 Ebd. 60.

3383 Ebd. 57.

3384 Ebd.

3385 Es ist dabei eigentlich erstaunlich, dass Ratzinger nicht auf die diesbezüglich sehr schöne Formulierung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums verweist, die Sakramentalien seien „sacra [...] signa [...] in aliquam Sacramentorum imitationem“ (SC 60).

3386 Vgl. STh III q. 61, a. 1.

3387 Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 56.

3388 Vgl. ebd. 54.

### 2.5.5 Regensburg, WS 1976/77: Erlösungslehre<sup>3389</sup>

#### a) Darstellung des Textes

Im Verzeichnis von Pfnür wird diese Vorlesung als „Die Lehre von der Erlösung“ geführt.<sup>3390</sup>

Das Deckblatt vermerkt zur Entstehung der Mitschrift:

„Die (handschriftliche) Mitschrift der Vorlesung wurde im Herbst 2015 von Josef Zöhler 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.“<sup>3391</sup>

Ein Teil der Vorlesungsmitschrift ist eine Abschrift einer Tonbandaufzeichnung.<sup>3392</sup> Die vermerkten Daten der einzelnen Stunden beginnen mit dem 22. November 1976 und enden mit dem 31. Januar 1977, 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<sup>3393</sup>

Der Text geht von der Unterscheidung Norbert Lohfinks von „institutionsverhafteter Soteriologie“ und „schriftstellerischer Soteriologie“ aus, um allerdings letztere insofern zu hinterfragen, als auch die hiermit gemeinten Texte „Konzentration der Überlieferung [sind]“.<sup>3394</sup> Damit wendet er sich letztlich gegen eine offenbarungstheologische Unterteilung des AT selbst. Als Lösung rekuriert er

3389 Den Text verdanke ich Herrn Dr. Josef Zöhler, der mir freundlicherweise ein Exemplar hat zukommen lassen.

3390 Vgl. Schülerkreis Joseph Ratzinger / Vinzenz Pfnür, Werk, 406.

3391 Josef Zöhler, Vorlesungsmitschrift „Prof. Dr. Joseph Ratzinger. Vorlesung: Erlösungslehre“, WS 1976/77, 35 Seiten [künftig: Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77], Deckblatt.

3392 Entsprechende Zitate werden als solche kenntlich gemacht.

3393 Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 5.

3394 Ebd.

unter Bezugnahme auf Origenes auf die christologische Relecture des Alten Testaments:

„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.“<sup>3395</sup>

Anschließend widmet sich die Vorlesung der Klärung des alttestamentarischen Prophetenbegriffes. Im Folgenden fehlt eine Stunde. Der Text fährt fort mit:

## 2. Gebet und Erlösung<sup>3396</sup>

Ähnlich wie in der Christologievorlesung wenige Jahre zuvor<sup>3397</sup> 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.“<sup>3398</sup>

Im AT bleibe der Beter des Psalms unbestimmt. Er könne nur mitgebetet 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.“<sup>3399</sup>

## 3. Entfaltung des Stellvertretungsgedankens<sup>3400</sup>

Als Literaturangaben finden sich:<sup>3401</sup>

3395 Ebd.

3396 Ebd. 6.

3397 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 135.

3398 Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 6.

3399 Ebd.

3400 Ebd.

3401 Vgl. ebd.

J. Ratzinger, Art. Stellvertretung, in: HThG 2, 566–575.

J. Scharbert, Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern, in: BZ (1958) 190–213.

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.“<sup>3402</sup>

Die Vorlesung verweist auf das religionsgeschichtliche Motiv der Ersatzhandlungen, an denen sich das Unheil manifestiert, sowie auf Ähnlichkeiten zwischen der babylonischen Tammuz-Liturgie und Deuterjesaja. Psalm 22 stelle bereits eine „Entmythisierung dieser Kultschematik“<sup>3403</sup> dar. Auf diesem Hintergrund kommentiert das Skript 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 durchleben (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.“<sup>3404</sup>

Dieser Stellvertretungsgedanke sei bereits in Mose vorentworfen (Ex 22,23; Dtn 3,22 f.), ebenso in Gen 28 f. 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.“<sup>3405</sup>

Die kultlose Unheilszeit konnte Israel also überleben, indem es „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

3402 Ebd. 7.

3403 Ebd.

3404 Ebd.

3405 Ebd. Als natürlichen Vergleich verweist der Text hier auf den Gesang eines Chores: „Es gibt keinen bloßen Individualismus und keinen bloßen Kollektivismus.“

geworden sind.“<sup>3406</sup> So versteht die Vorlesung die Prophetie „als Antizipation, die über sich hinausgreift und von Jesus aufgefüllt ist“<sup>3407</sup>. Die Mitschrift kommentiert abschließend:

„Der Gedanke eines leidenden Messias hat sich im Judentum nie verwirklicht. Der Gedanke erschien als Ersatzgedanke, bis der Tempel wieder steht.

Geblieden 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.“<sup>3408</sup>

§ 3 Gestalten des Erlösungsgedankens im Neuen Testament<sup>3409</sup>  
Als Literaturangaben finden wir:<sup>3410</sup>

G. Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972.

H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970 (bes. 227–329).

K. Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD 74), Freiburg 1976.

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]“<sup>3411</sup> 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.“<sup>3412</sup>

Als dritten einleitenden Punkt nennt der Text die zeitgenössische Sicht von Erlösung:

<sup>3406</sup> Ebd.

<sup>3407</sup> Ebd. 8.

<sup>3408</sup> Ebd.

<sup>3409</sup> Ebd.

<sup>3410</sup> Vgl. ebd.

<sup>3411</sup> Ebd.

<sup>3412</sup> Ebd.

„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 und die Herrschaftsstrukturen der Machthabenden in Frage stellt. 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.“<sup>3413</sup>

Ratzinger möchte die Frage mit Blick „auf die lebendige Quelle“ und das rechte „Verhältnis von Realität und Wort“<sup>3414</sup> klären.

## 2. Paulus als Tradent vorpaulinischer Überlieferungen (Nach Keßler)<sup>3415</sup>

### 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. Man 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.“

<sup>3413</sup> Ebd.

<sup>3414</sup> Ebd. Für seine Hermeneutik sind folgende Aussagen interessant, mit denen er das Vorgehen gewisser Vertreter der Exegese als naiv bezeichnet: „Dabei müssen [...] zwei methodische Naivitäten vermieden werden:

a) Nur das rekonstruierbare 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.“ Ebd. 8 f.

<sup>3415</sup> Ebd. 9.



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 3,6 f.<sup>3416</sup>

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.“<sup>3417</sup>

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 Kulturen 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 Deuterocesaja erscheint das Leiden 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.“<sup>3418</sup>

Zugleich „erscheint Jesus als Vertreter der Menschheit“ und „ist in seinem Handeln Tun Gottes“.<sup>3419</sup>

In einem weiteren Punkt verweist die Vorlesung auf den Bezug zum aktuellen gottesdienstlichen Geschehen als eigentlicher Realität des zitierten Wortes:

3416 Ebd.

3417 Ebd.

3418 Ebd.

3419 Ebd. Der Text verweist hier auf 4 Esr 8,31.

„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.“<sup>3420</sup>

b) Eine judenchristliche Bekenntnisformel: Röm 4,25<sup>3421</sup>  
Gott erscheint hier als handelndes Subjekt.

c) 1 Kor 15,3–5: Glaubensbekenntnis<sup>3422</sup>

In diesem Text sieht die Vorlesung die christliche Proexistenz beschrieben. Die Formulierung κατὰ τὰς 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.“<sup>3423</sup>

3. Der Tod Jesu Christi als Sakrament: Taufe und Eucharistie<sup>3424</sup>

Dieser Punkt ergibt sich logisch aus der bisherigen Gedankenfolge. Es geht um die Frage, wie man Jesus zugehört.

a) Taufe<sup>3425</sup>

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 kommunikel. 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.“<sup>3426</sup>

3420 Ebd. 10.

3421 Ebd.

3422 Ebd.

3423 Ebd.

3424 Ebd.

3425 Ebd.

3426 Ebd.

In Röm 6,1–14 verweise Paulus auf „die Mysterienschematik“<sup>3427</sup>. 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)<sup>3428</sup>

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, 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, aber nicht nur zu ihrem Guten, sondern an ihrer Stelle. Das Unlogische wird zu einem Akt der Sinnstiftung.“<sup>3429</sup>

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.“<sup>3430</sup>

Als letzten Punkt folgert die Vorlesungsmitschrift, dass im gerade genannten Akt der Aufnahme und Überschreitung des AT „die Eucharistie von Anfang 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

3427 Ebd.

3428 Ebd.

3429 Ebd.

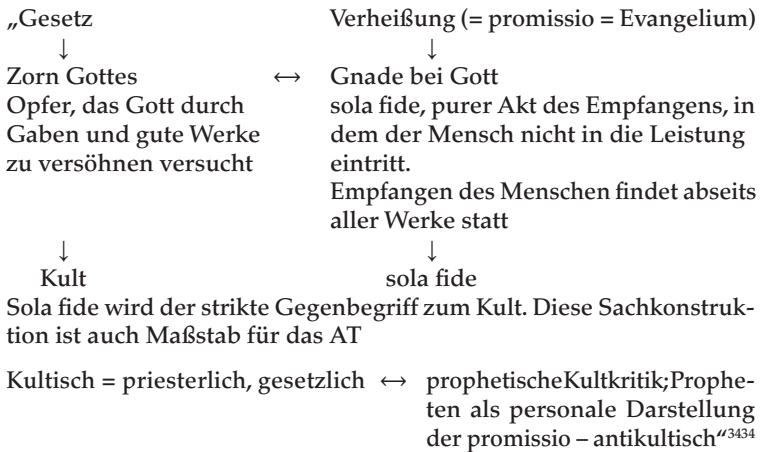
3430 Ebd. 11.

und der Einung“. Dadurch sei die Eucharistie „Ankerpunkt“<sup>3431</sup> der christlichen Soteriologie.

#### 4. Der Hebräerbrief<sup>3432</sup>

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“.<sup>3433</sup>

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:



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.“<sup>3435</sup>

Diesem Schema setzt die Vorlesung einen anderen Verstehensschlüssel entgegen: „Das ganze AT gehört Jesus zu.“<sup>3436</sup> 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

3431 Ebd.

3432 Ebd.

3433 Ebd.

3434 Ebd.

3435 Ebd. 11 f.

3436 Ebd. 12.

teilweise überspringen. Jedenfalls sieht sie im Hebräerbrief einen „christliche[n] Midrasch zu Psalm 110 und zur jüdischen Versöhnungsliturgie“<sup>3437</sup> und kommt zu einigen grundlegenden Einsichten bezüglich der Kulttheologie:

Der durch den Hohepriester 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.“<sup>3438</sup>

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.“<sup>3439</sup>

Als Folgerung expliziert der Text die Neuheit des christlichen Kultverständnisses:

„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.“<sup>3440</sup>

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.“<sup>3441</sup>

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“. Aufge-

3437 Ebd.

3438 Ebd.

3439 Ebd.

3440 Ebd.

3441 Ebd. 13.

geben werde der „Kult [...] als Ersatz“, der sich durch „die Wirklichkeit“ erfülle. In dieser habe „auch der Kult der Kirche seinen Ort“.<sup>3442</sup>

## 5. Aspekte der johanneischen Theologie

### a) Der Todesdienst Jesu nach Joh 13,1–20<sup>3443</sup>

### b) Der Tod Jesu als Erhöhung und Verherrlichung

(Nach Schnackenburg, *Johannesevangelium*, Bd. 2, Exkurs 13)<sup>3444</sup>

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 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.“<sup>3445</sup>

### c) Der Tod Jesu als Kommen und Gehen<sup>3446</sup>

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

3442 Ebd.

3443 Ebd. Dieser Abschnitt übersteigt im Wesentlichen den Rahmen unserer Arbeit.

3444 Ebd. 14.

3445 Ebd. 15.

3446 Ebd.

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.<sup>3447</sup>

Dies überträgt das Skript nun auf die Christologie. Das geschichtliche Kommen des Herrn bedeute ein Kommen „in die Vereinzelung“<sup>3448</sup>. 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 – Χριστός 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 χαρά. 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 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.“<sup>3449</sup>

3447 Vgl. Joseph Ratzinger, *Kirche als Tempel*, 1967, 337 f.

3448 Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 15.

3449 Ebd. 16.

## II. Kapitel: Aufnahme und Entfaltung des biblischen Erbes in der Geschichte der Theologie

### § 4 Patristische Variationen zur Erlösungslehre<sup>3450</sup>

Als Literaturangaben finden wir:<sup>3451</sup>

J. Plagnieux, Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien, Paris 1969.

G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 69–101.

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.<sup>3452</sup>

1. Das Paideia-Motiv im Dienste des Erlösungsgedankens<sup>3453</sup>

2. Der erste große Entwurf christlicher Erlösungslehre bei Irenäus von Lyon<sup>3454</sup>

3450 Ebd.

3451 Vgl. ebd.

3452 Ebd. 17.

3453 Ebd.

3454 Ebd. 19.



## § 5 Der neue Weg der abendländischen Theologie: Anselm von Canterbury<sup>3455</sup>

Als Literaturangaben finden wir:<sup>3456</sup>

H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (siehe oben), 318–365.

J. Plagnieux, Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien, Paris 1969, 71–80.

H. U. von Balthasar, Herrlichkeit II, Einsiedeln 1962, 219–263.

J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 186–189.  
Quelle: Anselm von Canterbury, CUR DEUS HOMO, hg. von Franz Sales Schmitt, München 1956.

### 1. Die wesentlichen Inhalte der Anselmschen Erlösungslehre<sup>3457</sup>

Ratzinger ist gemäß Skript bemüht, die Anselm'sche Lehre auf dem eben gezeichneten ontologischen Hintergrund der Vätertheologie zu verstehen. Sünde hat hier ebenso eine ontologische Bedeutung.<sup>3458</sup> 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“<sup>3459</sup> 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 ὑπέκ. Dieses sei „die Grundkategorie des NT überhaupt. (Die Proexistenz ist der Inhalt der Christologie, die Christologie ist der zentrale Inhalt des NT).“<sup>3460</sup>

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

3455 Ebd. 21.

3456 Vgl. ebd.

3457 Ebd. 22.

3458 „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).“ Ebd.

3459 Ebd. 23.

3460 Ebd.

Erlösung aufzudecken, die innere Logik der Liebe 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!<sup>3461</sup>).“<sup>3462</sup>

Kritisch sieht er hingegen die 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.“<sup>3463</sup>

### 3. Kapitel: Erlösungsglauben heute

#### § 6 Probleme und Antworten der christlichen Erlösungslehre in der Gegenwart

##### 1. Das problematische Erbe der Neuzeit<sup>3464</sup>

Als kommentierte Literaturangaben finden wir:<sup>3465</sup>

B. Welte, Heilsverständnis, Freiburg 1966. (Welte versucht in einer philosophischen Analyse des Menschseins die innere Aufgebrochenheit des Menschseins auf die Gottesfrage und von daher eine philosophische Anthropologie zu entwickeln.)

A. Th. Peperzak, Der heutige Mensch und die Heilerfahrung, Freiburg 1956.

H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972.

D. Wiederkehr, Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg 1976.

Klaus Hemmerle in der IKaZ 1972.

Affemann und Ratzinger in: L. Scheffczyk, Erlösung und Emanzipation.

W. Breuning, Gemeinschaft mit Gott in Jesu Tod und Auferweckung (Pattloch-Enzyklopädie), Aschaffenburg 1971 (guter Leitfaden!).

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?“<sup>3466</sup> Hinter dieser Vorstellung sieht Ratzinger eine Fehlinterpretation des ἐφάπαξ und kommt auf Luther und den Kontext

<sup>3461</sup> Boso ist der möglicherweise fiktive Gesprächspartner Anselms.

<sup>3462</sup> Ebd. 25.

<sup>3463</sup> Ebd. 26.

<sup>3464</sup> Ebd.

<sup>3465</sup> Vgl. ebd.

<sup>3466</sup> Ebd. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

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 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 Versöhnungsoffer, 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 voraussetzen, 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 Allgenügsamkeit, 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 Theologenfuror, sondern die persönliche Betroffenheit, dass von solchem Christentum erlöst werden muss, damit Erlösthätigkeit 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 *placatus accipias*, *placatus accipias*, das hat Christus, und der römische Kanon ist die Blasphemie gegen Christus schlechthin. [sic!] Ihm ist also das ἐφάπαξ, das semel entgegensetzt 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 empfangen eben nur noch aus dem, was schon da ist.“<sup>3467</sup>

Ratzinger bemerkt aber, dass auch Luther eine Art von Vergegenwärtigung des Heils annehmen müsse. Diese müsse aber „ganz anders gelagert sein als [...] 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“<sup>3468</sup>. 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‘.“<sup>3469</sup>

Dadurch ergebe sich aber eine völlige Umdeutung des gottesdienstlichen Handelns der Kirche:

„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.“<sup>3470</sup>

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.“<sup>3471</sup>

3467 Ebd. 27. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

3468 Ebd. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

3469 Ebd. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

3470 Ebd. 28. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

3471 Ebd. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

Seine weiteren Folgerungen hin zur Tendenz, Erlösung zu instituti-  
onalisieren, müssen wir hier übergehen.

## 2. Hauptelemente des christlichen Erlösungsglaubens heute

### a) Einmaligkeit und Gegenwart<sup>3472</sup>

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“<sup>3473</sup>. 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.“<sup>3474</sup> Analog versteht er Erlösung „als personales Geschehen, das niemals abgeschlossene Vergangenheit in der Welt ist, sondern mit der Abgeschlossenheit auch ständige Anwesenheit verbindet“<sup>3475</sup>. Sie habe „die Form der παιδεία“<sup>3476</sup>, die er zuvor ja bei den Vätern skizziert hatte. Hier situiert er auch das Fest und die Buße.<sup>3477</sup>

### b) Einheit und Neuheit in der Geschichte<sup>3478</sup>

### c) Das Gesetz der Stellvertretung<sup>3479</sup>

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 füreinander.“<sup>3480</sup> 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.“<sup>3481</sup> Dies erhellt Ratzinger mit Blick auf Christus und seine Liebe:

„Das wäre also – kurz gesagt – das, worauf diese Überlegungen hinielen: 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.“<sup>3482</sup>

3472 Ebd. 29.

3473 Ebd.

3474 Ebd. 30.

3475 Ebd.

3476 Ebd.

3477 Vgl. ebd. Text unterbrochen.

3478 Ebd.

3479 Ebd.

3480 Ebd. 31.

3481 Ebd.

3482 Ebd. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

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<sup>3483</sup>

Ratzinger wendet sich hier gegen den Vorwurf, das Kreuz sei Masochismus. Er 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-Losreißen 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 schmerzhaft 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 herinkommt: Einmal im konkreten 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

<sup>3483</sup> Ebd. 33.

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.“<sup>3484</sup>

#### 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“<sup>3485</sup> 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.<sup>3486</sup>

Mit der Frage der Gottzugehörigkeit durch die Zugehörigkeit zu Jesus<sup>3487</sup> finden wir im vorliegenden Text noch ein anderes zentrales Motiv der Dissertationsschrift Ratzingers, das den neuen Kult der Christen für Augustinus überhaupt erst begründet.<sup>3488</sup>

Die kulttheologische Bedeutung der Zeit des babylonischen Exils hatte Ratzinger laut Vorlesungsmitschriften schon zuvor behandelt.<sup>3489</sup> 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.

3484 Ebd. 33 f. Dieses Zitat ist eine Tonbandnachschrift.

3485 Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954, 241.

3486 „Die Antizipation ist nicht nur Wunsch, sondern in der Auferstehung Jesu Realität. Die Antizipation ist Sakrament geworden, Sakrament, das das Danksagen als Auftrag trägt.“ Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 6.

3487 „Die Kultgesetze sind abgeschafft. Es genügt, Jesus zuzugehören, um Gott zuzugehören.“ Ebd. 10.

3488 Vgl. Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954, 283.

3489 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 14.



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.<sup>3490</sup> 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.<sup>3491</sup> 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 Testaments per se unkultisch, aber doch wahrer Kult, volle Wirklichkeit ist.<sup>3492</sup> Hatte auch in den von uns untersuchten Texten zunächst die Interpretation eines kulttheologischen Bruchs durch das Neue Testament dominiert<sup>3493</sup>, so deutete sich eine differenziertere Sicht schon seit längerem an.<sup>3494</sup> 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.<sup>3495</sup> Nun wird die innere Kontinuität der beiden

3490 Vgl. Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 50.

3491 Vgl. Joseph Ratzinger, *Mitte der Kirche*, 1978, 308.

3492 Vgl. Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 9.

3493 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 5. Vortrag, 3.

3494 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, passim.

3495 „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 geopfert 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 es 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 Jesus geschehen ist. Es ist daher alles vom Raum der dinglichen kultischen Verrichtung in die Dimension der Agape verlegt.“ Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 6. Vortrag, 1.



Testamente bemerkt.<sup>3496</sup> 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 anabaptische Linie des Kultes richten, die im vorliegenden Text deutlich verteidigt wird.<sup>3497</sup>

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.<sup>3498</sup> 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.<sup>3499</sup> 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<sup>3500</sup>, sagt er auch hier, wie bereits (sehr früh) zuvor<sup>3501</sup> und in Anlehnung an seine Lehrer Söhngen und Pascher<sup>3502</sup>. 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“.<sup>3503</sup>

3496 „Alle Kultaspekte des AT sind in Jesus realisiert.“ Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 11.

3497 Vgl. ebd. 13.

3498 Vgl. Joseph Ratzinger, Geist der Liturgie, 2000, 55 f.

3499 Vgl. Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 26.

3500 Vgl. ebd. 34.

3501 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 93.

3502 Vgl. Gottlieb Söhngen, Wesen des Meßopfers, 50; Joseph Pascher, Theologie des Kreuzes, 8.

3503 Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 34.

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.<sup>3504</sup>

Die Formulierung, „[d]as Kreuz als [...] Geschehen in der Eucharistie“<sup>3505</sup> zu sehen, greift nochmals die Frage der Aktualpräsenz auf, die Ratzinger laut Zeugnis der früheren Mitschriften sehr wichtig war.<sup>3506</sup> Im Hintergrund stehen hier auch Versuche, den Zeitbegriff dem Mysterium gegenüber angemessen zu bestimmen, die wiederum eine gewisse Nähe zu Guardinis Konzept der Gleichzeitigkeit<sup>3507</sup> aufweisen und die Ratzinger schon früh beschäftigt hatte<sup>3508</sup>, 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.<sup>3509</sup> „[D]er Gekreuzigte [betet] in uns und durch uns“ im vergewärtigenden „Wort und Sakrament“.<sup>3510</sup>

„Proexistenz“ wird als „die Grundkategorie des NT überhaupt“<sup>3511</sup> herausgestellt. Auch dies ist ein seit langem nachweisbarer wichtiger Gedanke Ratzingers<sup>3512</sup>, der hier nochmals biblisch und christologisch begründet wird.

Auffallend ist die sehr existentielle Schilderung des Gebetes des *Canon Missae* im Kontext der Einwände Luthers.<sup>3513</sup>

Als auf den unmittelbaren Zeitkontext zielende Nebenbemerkung konnten wir eine Distanzierung des Professors gegenüber den Liturgiemachern bemerken.<sup>3514</sup>

3504 Vgl. ebd. 15.

3505 Ebd. 10.

3506 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 81 f. und 90.

3507 Vgl. Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 126; vgl. auch Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2*, 9.

3508 Vgl. etwa Joseph Ratzinger, *Christozentrik*, 1961, 651.

3509 Vgl. Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 27.

3510 Ebd. 28.

3511 Ebd. 23.

3512 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 3. Vortrag, 5.

3513 Vgl. Vorlesungsmitschrift Erlösungslehre, Regensburg, 1976/77, 27.

3514 Vgl. ebd. 9.

## 3. Abschließende Auswertung der Vorlesungsmitschriften

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 zugrunde liegen.

#### 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 Ekklesio-logievorlesungen. Dabei ließ sich feststellen, dass sich der Inhalt ab der vermutlich 1960 in Bonn gehaltenen Vorlesung zur Ekklesiologie<sup>1</sup> erweitert und verschoben hatte, so dass infolge 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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 Grundduktus 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. Manche 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 im Hinblick auf eine wörtliche Authentizität gewürdigt. So konnten neben dem Inhalt vieler Vorlesungen nicht

1 Vgl. Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960.

2 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74.

3 Es gab, nebenbei bemerkt, beispielsweise deutliche Hinweise, dass die Kenntnis lateinischer Fachbegriffe von Seiten der Hochschülerschaft immer mehr abnahm.

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 muss. Dies stellt den eigentlichen Erkenntnisgewinn dar, den wir aus den Mitschriften erhofft hatten.<sup>4</sup>

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 Grundduktus der Aussagen der Mitschriften als von nicht autorisierten, aber authentischen Aussagen Joseph Ratzingers sprechen. Erst bei der Schluss-synthese 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 Univer-

<sup>4</sup> 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*, 116–120, bes. 118.

sität, 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 waren. Dies setzte eine mehr oder weniger von den Manua-  
lien der Schultheologie vorgegebene und somit von den Semina-  
risten nachvollziehbare Gliederung der einzelnen theologischen  
Traktate ebenso voraus wie eine Untergliederung der einzelnen  
Abschnitte nach dem Schema Glaubenssatz – Schriftbeweis – Tradi-  
tionsbeweis – spekulative Durchdringung.<sup>5</sup> Sehr viele Fachbegriffe  
waren in lateinischer Sprache im Gebrauch. Insofern ist festzu-  
stellen, 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 fle-  
xibel 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 Bezie-  
hung zur Gegenwart und zu unserem eigenen Ringen zu bringen.“<sup>6</sup>

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. An-  
ders ausgedrückt waren auch die scholastischen Vorlesungen Rat-  
zingers alles andere als kontextlose Manualientheologie, aber sie  
gehören doch prinzipiell in diesen Rahmen der Schultheologie hin-  
ein.

Dieser formale hermeneutische Rahmen ändert sich mit Ratzin-  
gers 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

5 Als Beispiel diene etwa die Behandlung des *character sacramentalis* in der allgemeinen  
Sakramentenlehre: Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 14–16.  
Im Einzelnen: Dogma (14), Schrift und Tradition (15 f.) und spekulative Durchdringung  
(16).

6 Joseph Ratzinger, Salz der Erde, 1996, 267.

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*<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Und gerade die am meisten in einem noch zu charakterisierenden neuen Stil verfasste letzte Regensburger Christologievorlesung behandelt die Lehre von Chalcedon fast scholastisch, etwa mit den konkreten Regeln zur Idiomenkommunikation<sup>9</sup> und dazugehörigen Beispielen.

Damit soll festgehalten werden, dass sich die Ablösung 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 Heilige 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 Be-

7 Vorlesungsmittschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 69 und 27.

8 „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).“ Vorlesungsmittschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138.

9 Vgl. Vorlesungsmittschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 202.



geisterung an der exegetischen Erkenntnis aus.<sup>10</sup> 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 werden hier bibeltheologisch entwickelt. Der dogmatische Begriff „homousios“ erscheint dabei in einer großen Synthese als philosophisches Korrelat zum biblischen „Sohn“.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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“<sup>13</sup> auf:

10 Wenn es etwa heißt: „Das Aufregende daran ist nun ...“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 102.

11 Vgl. Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 190.

12 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. Kasper eingefordert wurde, ist für ihn ‚verschommen‘, 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*, 87 f.

13 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 269.



„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.“<sup>14</sup>

Der Blick auf das Ganze schließt eine große Offenheit ein. Dies wiederum wird z. B. ersichtlich in seiner Beurteilung des Modernismustreites, bei dem man kirchlicherseits

„mit den falschen Antworten zugleich auch den echten Fragen die Türe wies und damit den Atemraum des Katholischen entscheidend beeinträchtigte“<sup>15</sup>.

Genannte Hermeneutik lässt sich bei Ratzinger auch ansonsten häufig verifizieren. Erinnerung sei hier an den Vortrag vor den deutschsprachigen Konzilsvätern in der „Anima“ am Vorabend der feierlichen Eröffnung des II. Vatikanums, wo er gerade dafür plädiert hatte, den Blick auf das Ganze der theologischen Tradition nicht zu verlieren und sich nur auf eine Epoche zu konzentrieren.<sup>16</sup> 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. darin, dass 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<sup>17</sup> 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*)<sup>18</sup> und schließlich der größere theologische Rahmen umrissen, um zu einer Lösung zu kommen. Dieser besteht zwischen der Warnung vor „einer mono-

14 Ebd.

15 Vorlesungsmitschrift Rückblick auf das Konzil, Münster, 1965/66, 17.

16 „Man kann nicht im Namen der Tradition den größten und ehrwürdigsten Teil der Tradition als falsch verdammen.“ Joseph Ratzinger, *Bemerkungen de fontibus*, 1962, 165.

17 Die eucharistische Anbetung wird in einem eigenen Abschnitt betrachtet werden.

18 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 69 und 60.

physischen Christologie<sup>19</sup> einerseits, aber auch der Würdigung des Tabernakels als „Wahrzeichen der Inkarnation“<sup>20</sup> und dem Eintritt Gottes in die Geschichte andererseits.<sup>21</sup>

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 Testaments 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.“<sup>22</sup>

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.“<sup>23</sup>

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“<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> Auch die damalige Ekklesiologievorlesung betrachtet das Mittelalter in liturgischer Hinsicht als

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Vgl. ebd.

22 Ebd. 69 und 31.

23 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 87.

24 Ebd. 90.

25 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 203 oder 206.

negativ. Es wird beispielsweise beklagt, dass hier die Zentralität der Eucharistie mit großen Folgen aufgegeben worden sei.<sup>26</sup> Auch die in vieler Hinsicht neugestaltete Eucharistievorlesung von Münster aus dem Jahre 1963 spricht noch sehr betont von „mittelalterliche[r] Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit“<sup>27</sup>. 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.<sup>28</sup>

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 findet sich eine regelrechte Zusammenschau verschiedenster Zugänge, wie etwa Ekklesiologie, Liturgie und Geschichtstheologie.<sup>29</sup>

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 sein 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.“<sup>30</sup>

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 än-

26 „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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie, Freising, 1956/58, 77.

27 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 81.

28 Vgl. Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 111.

29 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 60 und 65.

30 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 112.

erten, 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.“<sup>31</sup>

In diesem Zusammenhang zu nennen ist auch das Insistieren auf der Aktualisierung der Universalkirche durch die Eucharistie.<sup>32</sup> 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 zeitgenössische 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.

<sup>31</sup> Ebd. 141.

<sup>32</sup> Vgl. z. B. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 60.

### 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Dabei ordnet der Text die Sakramente im Alten Bund als „Gesetzeswerke“ prinzipiell dem menschlichen „Versuch der Selbsterlösung“ zu, während sie im Neuen Bund „Fortsetzung des gnädigen descensus Dei“<sup>35</sup> sind. Positiv gewürdigt werden die Sakramente des Alten Testaments als „schattenhafte Andeutung“<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.“<sup>38</sup>

33 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 41.

34 Vgl. ebd.

35 Ebd. 42.

36 Ebd.

37 Vgl. ebd. 40.

38 Ebd. 43.

Das alles steht übrigens in einem auf die Liturgie der Kirche übertragenen Kontext, der sich gegen einen übertriebenen Rubrizismus richtet.<sup>39</sup>

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.“<sup>40</sup> Hier zeigt sich auch eine neue Begründung des scharfen Gegensatzes in der Charakterisierung der Opfer des Alten Bundes als dinglich.<sup>41</sup> Das Amtsverständnis beider Testamente wird mit den optischen Begriffen von „Negativ“ und „Positiv“ sowie mit „Bild“ und „Schatten“ verglichen.<sup>42</sup> Das also ist gemäß den Skripten der Ausgangspunkt von Ratzingers Zuordnung beider Testamente.

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“.<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup> 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 monolithischer 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.<sup>45</sup> Der neutestamentliche Kult beruft sich in seinem Kern, den *verba testamenti*, die die Eucharistievorlesung als Deutung der Hingabe Jesu sieht, auf beide Linien.<sup>46</sup> Das Neue des Opfers Jesu wird zwar nach wie vor als eine Korrektur des alttestamentarischen Ver-

39 Vgl. ebd.

40 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 47 (im Original unterstrichen).

41 Ebd. 94.

42 Vgl. ebd. 92.

43 Vgl. Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 157.

44 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 6. Vortrag, 1 f.

45 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 125.

46 Vgl. ebd.

ständnisses gesehen, indem die dingliche Opfertgabe nun ersetzt wird durch die „Agape des Menschen Jesus“<sup>47</sup>. Aber die innere Spannung des Alten Testaments 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.<sup>48</sup> 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:

„AT und NT greifen so ineinander. Das Ganze [sc. das Opfer Jesu, S. C.] 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.“<sup>49</sup>

Erkannt wird also hier die innere Einheit der grundlegenden theologischen Motive beider Testamente. Das verbindende theologische Motiv ist jenes des Gottesknechtes.<sup>50</sup>

Das ist der hermeneutische Neuansatz, um beide Testamente in ihrer inneren Verwiesenheit aufeinander fassen zu können und jene monolithische 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 „Bindeglied vom AT zum NT“<sup>51</sup> 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:

47 Ebd. 127. Auf dieses zentrale Motiv werden wir in der Auswertung der Kulttheologie eingehen.

48 Vgl. ebd.

49 Ebd.

50 Vgl. ebd. 126 f.

51 Ebd. 128.



„Aber es ist etwas viel Wichtigeres 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 Todesgeheimnis Jesu einbezogen wurden, und damit wuchs de facto jene Realität, die wir Kirche nennen.“<sup>52</sup>

Die Vereinheitlichung dieser Grundkomponenten des Alten Bundes geschieht im Gottesknecht und im Paschalamme.<sup>53</sup> Das Gegensätzliche von Kultkritik und Kultbejahung wird nicht expressis verbis thematisiert.

Allerdings bleibt diese Vorlesung bei der Frage des kirchlichen Amtes bei einer akultischen Lesart, die noch dazu ausdrücklich 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.“<sup>54</sup>

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“<sup>55</sup> thematisiert wird. Das Verhältnis beider Testamente sei nicht zu fassen im Sinne von direkter Vorhersage und Erfüllung.<sup>56</sup> Damit will die Vorlesung dem Anspruch der kritischen Exegese genügen und die Extreme vermeiden, das Alte Testament nur innerjüdisch, geschlossen in sich, zu sehen<sup>57</sup>

52 Vorlesungsmitschrift Ekklesialogie, Münster, 1965, 49.

53 „In diesem Ineinander der 4 theologisch so umfassenden Grundtopoi atl. 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 ganzen Bundesritual, hier in seinem Leben und Sterben zu seinem eigentlichen Sinn kommt. Er ist das Passahlamme, 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.“ Ebd. 48.

54 Ebd. 208.

55 Vorlesungsmitschrift Christologie, Tübingen, 1966/67, 62.

56 Vgl. ebd. 63.

57 Vgl. ebd.



oder in „Detailweissagerei“<sup>58</sup> als ein „Evangelium in sich“<sup>59</sup>. Vielmehr „besteht eine innere Entsprechung zwischen AT und NT“<sup>60</sup>. Hierbei erscheint das Neue Testament als eine „relecture des AT“<sup>61</sup>, die zeige, dass sich in Jesus die Hoffnung Israels erfüllt.<sup>62</sup>

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 Hoffnung Israels ausweist“.<sup>63</sup> So erscheinen „die Untergänge Israels als Weg mit Jahwe“, und „[d]as Kreuz Christi steht im Fluchtpunkt des AT“.<sup>64</sup>

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“<sup>65</sup> verwiesen. Das Alte Testament entwickelt sich dabei in dynamischer Weise<sup>66</sup> und führt so zum Neuen Testament.<sup>67</sup>

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.<sup>68</sup> 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.“<sup>69</sup>

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

58 Ebd. 64.

59 Ebd. 63.

60 Ebd. 66.

61 Ebd. 64.

62 Vgl. ebd.

63 Ebd. 67.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Vgl. ebd. 68.

67 Vgl. ebd.

68 Vgl. etwa ebd. 42.

69 Ebd.

Gottes hin<sup>70</sup>, 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 innere Einheit wesentlich in der Gottesknechtsexistenz Jesu liegt.<sup>71</sup> 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 akultisch gefasst worden war.<sup>72</sup> Nun wird die Darstellung in diesem Punkt erstmals sehr viel differenzierter und ausführlicher, wobei das Ergebnis auf eine spiritualisierte Sicht von Kult überhaupt hinausläuft.<sup>73</sup>

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

70 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 27.

71 „Eine Akzentverlagerung geschah nun in der Verbindung von Bund, Kult und Kultkritik auf die Mitte hin in Aufnahme 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 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 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.“ Ebd. 35.

72 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 208 f.

73 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 103.

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.“<sup>74</sup>

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 eucharistische Deutung von Mal 1,11 ein, um zu zeigen, dass diese Stelle zwar nicht in einem direkten Sinn auf die Eucharistie bezogen werden dürfe<sup>75</sup>, wohl aber in der Relecture des Alten Testaments durch die Gemeinde des Neuen Testaments und deren neuen Sichtweise.<sup>76</sup> 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 Inkarnation; denn es geht hier nicht um Spiritualisierung in eine geistige Idee hinein, sondern um Spiritualisierung auf Christus hin, der das fleischgewordene Wort ist.“<sup>77</sup>

In der wenig später gehaltenen Regensburger Christologievorlesung wird Ratzinger noch deutlicher und entfaltet diesen Punkt. Es geht dabei um „die Vergeistigung des AT“<sup>78</sup> durch Jesus als ein wirkliches

<sup>74</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 105 f. (im Original teilweise unterstrichen).

<sup>75</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 64.

<sup>76</sup> Vgl. ebd. 65.

<sup>77</sup> Ebd. 66.

<sup>78</sup> Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 84 (im Original unterstrichen).

hermeneutisches Prinzip. Im Unterschied zur antiken Allegorese ist die christliche Vergeistigung auf die Person Jesu bezogen<sup>79</sup> und damit „eine Inkarnation“<sup>80</sup>. Dabei umschreibt Ratzinger einen ganzen Prozess der Vergeistigung. Sie gründet im Gekreuzigten und wird mit Paulus Mission.<sup>81</sup> Somit steht sie im Kontext des Universalismus, denn durch sie „[wird] ein buchstäblich nationales Verständnis gesprengt und ein geistiges geschaffen“<sup>82</sup>.

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, das mit Jesus gekommen ist, nämlich: „Seine Person ersetzt alles, was der Tempel meinte.“<sup>83</sup> 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“<sup>84</sup>. Diese christliche Allegorese gründet sich auf der „Freiheit der Kirche gegenüber dem Buchstaben des AT“ und ist gleichzusetzen mit „Befreiung vom Gesetz“.<sup>85</sup>

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 menschengewordenen Sohnes und damit mit Blick auf „die Einheit der Testamente“<sup>86</sup>, 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 nebeneinandergestellt, sondern – mit Blick auf Mt 28,19 – gewissermaßen in innerer Durchdringung gesehen:

79 Vgl. ebd. 85.

80 Ebd. 84.

81 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.“ Ebd. 85.

82 Ebd.

83 Ebd. 83.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Ebd. 187.

„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.“<sup>87</sup>

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“<sup>88</sup>.

Genannt werden muss in diesem Zusammenhang noch der Begriff der „pneumatische[n] Exegese“<sup>89</sup>, der charakterisiert, wie die Evangelisten auf das AT schauen: „Der Geist erinnert die Menschen und läßt sie erinnernd diesen Zusammenhang begreifen.“<sup>90</sup> Wie bereits in der Besprechung der Vorlesung von 1973/74 festgehalten wurde, ist dies Teil eines größeren Prozesses des Antwortens auf das Heils-handeln 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.“<sup>91</sup>

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 Testaments 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.<sup>92</sup> 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

87 Ebd.

88 Ebd. 82.

89 Ebd. 55.

90 Ebd.

91 Ebd. 174.

92 Vgl. Rudolf Voderholzer, *Offenbarung und Kirche*, 65.

insofern, als die das gläubige Subjekt voraussetzt, denn ohne die im Glauben angenommene Offenbarung ist nichts wirklich offenbar.“<sup>93</sup>

Zu diesem Offenbarungsverständnis gehört das empfangende Subjekt, das zunächst das kirchliche ist, womit die Objektivität der Offenbarung gewährleistet bleibt.<sup>94</sup> 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<sup>95</sup>, die zugleich eine Aussage ist: „Offenbarung‘ = der geistliche Sinn der Schrift“.<sup>96</sup>

Die Rolle der die Offenbarung empfangenden Kirche „gilt auch für ihre gesamte geschichtliche Existenz“<sup>97</sup>. Auf dieser Grundlage wird verständlich, wenn dieselbe Vorlesung die Kirche als Betende betont und dabei Überlieferung 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“<sup>98</sup>.

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“<sup>99</sup>. Der erste Ort der „pneumatische[n] Exegese“<sup>100</sup> und der privilegierte Ort des eben beschriebenen Antwort-Prozesses ist die Liturgie. Hier findet 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.

93 Ebd. 67.

94 Vgl. ebd. 61.

95 Ebd. 60.

96 Joseph Ratzinger, *Offenbarungsverständnis Bonaventuras*, 1955, 514.

97 Rudolf Voderholzer, *Offenbarung und Kirche*, 67 f.

98 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 133.

99 Ebd. 138.

100 Ebd. 55.

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 hervorfleießen.“<sup>101</sup>

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<sup>102</sup>, „ein[en] Entlastungsvorgang [...], Rückzug auf das Alte“<sup>103</sup>, 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.“<sup>104</sup>

Für die allgemeine Methodologie wichtig ist noch, dass er nicht einer Mode der Zeit folgt und Heilige Schrift gegen die bisherige Systematik stellt. Ganz im Gegenteil verteidigt er mit Nachdruck beispielsweise die innere Entsprechung des systematischen Wortes „*homousios*“ und des biblischen Wortes „Sohn“.<sup>105</sup> Die Dogmenentwicklung selbst ist in nuce in der Heiligen Schrift im Prozess des Antwortens auf den Anspruch Jesu mit dem Wort des Alten Testaments angelegt und verläuft prinzipiell in einer inneren Kontinuität.<sup>106</sup> Das sagt der Text expressis verbis gegen die These, „daß es sich nicht um eine kontinuierliche Bewegung handle“<sup>107</sup>.

Dabei geht es darum, „dass Offenbarung in jedem Fall ihren materialen Bezeugungen vorausliegt“<sup>108</sup>. Hierzu passen die Ausführungen der Vorlesung, die Jesus „als *Auctor revelationis*“<sup>109</sup> hervor-

101 Joseph Ratzinger, *Bemerkungen de fontibus*, 1962, 157.

102 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 72.

103 Ebd.

104 Rudolf Voderholzer, *Offenbarung und Kirche*, 67.

105 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 190.

106 Vgl. ebd. 174–176.

107 Ebd. 176.

108 Joseph Ratzinger, *Bemerkungen de fontibus*, 1962, 159.

109 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 78.



heben, der somit „über der schriftlichen Vermittlung“<sup>110</sup> steht. Was also in bisherigen Skripten zur Christologie beispielsweise unter „Jesus und die Thora“<sup>111</sup> 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.“<sup>112</sup>

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<sup>113</sup>, 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 eingeordnet, woraus sich so etwas wie Typologie bilden konnte, „ein Zusammenhang von Geschichtsereignissen“<sup>114</sup>.

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

110 Ebd.

111 Vorlesungsmitschrift Christologie mit Soteriologie und Mariologie, Regensburg, 1970/71, 39.

112 Rudolf Voderholzer, Offenbarung und Kirche, 72.

113 Vgl. Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 9.

114 Ebd. 10.



Sakramentsbegriffs.<sup>115</sup> Typologie bedeutet, nochmals pointiert formuliert, die „christologische Lesung des alten Testaments, in der Worte und Wirklichkeiten der Schrift und der Schöpfung zu Mysterien werden“<sup>116</sup>. Das Fehlen der Typologie bedeutet zugleich das Verschwinden der Sakramente.<sup>117</sup>

Hieraus zieht Ratzinger nun auch ausdrücklich eine andere Konsequenz liturgietheologischer Art bei der Übertragung der Tempeltheologie auf Jesus.<sup>118</sup> 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“.<sup>119</sup> 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.“<sup>120</sup>

Wie bereits in einigen Vorlesungen zuvor wird auch hier die geistliche Schriftauslegung als Befreiung vom Gesetz des Alten Testaments gesehen<sup>121</sup> 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“<sup>122</sup> selbst. Kontroverstheologisch wird aufgearbeitet, welche Konsequenzen es hat, wenn Luther gerade diesen Akt der Befreiung rückgängig machen will.<sup>123</sup> Es geht „um die Einheit des Gottesbegriffes“<sup>124</sup> beider Testamente. Die Sakramente lösen sich dabei als „Methode der Gesetzlichkeit“<sup>125</sup> 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“.<sup>126</sup>

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 Sakra-

115 Ebd. 11.

116 Ebd. 25.

117 Vgl. ebd. 11.

118 Vgl. ebd. 25.

119 Ebd. 26.

120 Joseph Ratzinger, *Geist der Liturgie*, 2000, 60.

121 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 34.

122 Ebd. 29.

123 Vgl. ebd. 34–37.

124 Ebd. 35.

125 Ebd. 37.

126 Ebd. 36.

mente, 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“<sup>127</sup>, 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“.<sup>128</sup>

Zweierlei ist an dieser Einleitung auffallend. Zunächst steht sie nur als eine Eröffnung im Raum, wobei diese Gedanken nicht eigens weiterentwickelt werden. Vielmehr steht insgesamt eine Theologie der Inkarnation im Hintergrund der Vorlesung.<sup>129</sup> So spricht der Text auch von der „inkarnatorische[n] Struktur des Heils“<sup>130</sup>.

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. Der folgende Satz kann 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.“<sup>131</sup> Diese starke Bindung der Sakramente an die Präsenz Christi in dieser Welt erinnert an ein Zitat Papst Leo des Großen, der betont, dass

127 Vorlesungsmitschrift Die Kirche und das Heil der Welt, Münster, 1963, 5. Vortrag, 1.

128 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 1.

129 „Die Sakramente setzen die inkarnatorische Doppelstruktur fort: das Göttliche wird ‚sinnlich‘, die Sinne werden vergöttlicht.“ Ebd. 9; vgl. auch ebd. 6.

130 Ebd. 12.

131 Ebd. 1.

die Sichtbarkeit des Herrn in die Sakramente übergegangen sei.<sup>132</sup> Dieses Zitat kommt an bevorzugter Stelle im Entwurf Odo Casels<sup>133</sup>, aber auch in der Sakramentenlehre von Michael Schmaus<sup>134</sup> 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“.<sup>135</sup>

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“.<sup>136</sup>

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 Fortsetzung der Inkarnation“<sup>137</sup>.

Einen starken inkarnationstheologischen Akzent hat auch die Freisinger Ekklesiologievorlesung von 1956/57. Dabei wird nicht nur die Lehre der Väter von der Kollektivinkarnation dargelegt.<sup>138</sup> 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<sup>139</sup> und formuliert schließlich die Position „eine[r] reale[n] Inexistenz aller Menschen untereinander“ und „eine[r] reale[n] Inexistenz in Christus“.<sup>140</sup>

132 Vgl. Papst Leo der Große, Sermo 74, 2 de ascensione Domini (PL 54, 398 A).

133 Vgl. Odo Casel, Kultmysterium, 19.

134 Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, 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, Kultmysterium, 19.

135 Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, 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, S. C.] geweihten und geheiligten Dingen wählte er einige aus, um sie zu Zeichen und Trägern göttlichen Lebens zu machen.“ Ebd.

136 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 187.

137 Ebd. 190.

138 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 33–35.

139 Vgl. ebd. 34.

140 Ebd.

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]“.<sup>141</sup> 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.<sup>142</sup> 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 Christusleibschafft so zustande: Was in der Inkarnation grundlegend ermöglicht ist, das wird in der Eucharistie real verwirklicht.“<sup>143</sup>

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<sup>144</sup>, sei es in der Ekklesiologie über deren eucharistische Grundstruktur<sup>145</sup>.

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

141 Ebd. 35.

142 Vgl. ebd. 36 f.

143 Ebd. 36.

144 Vgl. dazu etwa: „Wozu er [sc. Jesus, S. C.] den Menschen herausfordert und was er ihm ermöglicht, das ist vielmehr als erstes und zentral genau die Beteiligung an seinem Gottesverhältnis.“ Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 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.“ Ebd. 189.

145 Dieser Gedanke durchzieht einen Großteil der behandelten Vorlesungsmanuskripte.

Väter die Inkarnation als „die entscheidende ontologische Mitte zw. Gott und Welt“<sup>146</sup>. Demgegenüber stehe „[b]ei Paulus und Augustinus [...] die Kreuzestheologie“ im Zentrum und damit kein ontologisches, sondern ein „personale[s] Geschehen“.<sup>147</sup> 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 Inkarnation ist 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 vollzogen. 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.“<sup>148</sup>

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-Christi-Werdens der Kirche gesehen.

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, als 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“<sup>149</sup>.

146 Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 89.

147 Ebd. 89 f.

148 Ebd. 90.

149 Vorlesungsmitschrift Die Lehre vom Heil des Menschen, Münster, undatiert, 152.

In diesem Kontext bemerkt Ratzinger auch zum ersten Mal, dass die Reformatoren besonders die *Theologia crucis* im Blick hatten.<sup>150</sup> 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 Liturgie, die um diese beiden „große[n] Brennpunkte gebaut ist“<sup>151</sup>. Sie seien „auch in der Schrift die großen Brennpunkte“, und „auch die Theologie“ habe sich „in diesen beiden Aspekten von Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie [...] entwickelt“.<sup>152</sup>

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 Seinshafte[n] her, als ob das gesetzte Sein der hypostatischen Union hier ontologisch fortgesetzt würde. Je nachdem, wo man ansetzt, kommt man zu einer dynamischen oder statisch-ontologischen Eucharistielehre.“<sup>153</sup>

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*.<sup>154</sup>

Allerdings ist die Inkarnationstheologie in der Vorlesung durchaus noch, und zwar im eucharistischen Kontext, vorhanden. Gegenüber

150 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Freising, 1958/59, 89; vgl. auch Manuel Schlögl, *Theologie des Kreuzes*, 307 f.

151 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 3. Vortrag, 1.

152 Ebd.

153 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 4.

154 „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.“ Ebd. 58 f.

dem Vorgängerskript neu ist die Exegese von Joh 19,34 ff. und 1 Joh 5,6–8 in Bezug auf den Wein.<sup>155</sup>

Die griechischen Väter werden weiterhin in ihrer Grundtendenz dargestellt<sup>156</sup>, 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.<sup>157</sup> 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.“<sup>158</sup> Er will die Position aber durch die Paschawirklichkeit ergänzen. Übrigens war damals die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums noch nicht promulgiert. In diesem Abschnitt nun wird wohl deutlich, wogegen er sich mit der deutlichen Stoßrichtung des Paschamysteriums als Zentrum der Liturgie richtet. Es ist die Identifikation von Inkarnation mit Weihnachten. Inkarnation, Kreuz und Auferstehung sind innerlich aufeinander bezogen.<sup>159</sup> 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“.<sup>160</sup>

Das zentrale Moment ist also nicht das geschichtliche Ereignis von Weihnachten, sondern der Herr selbst. Insofern kann Ratzinger hier

155 „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 Schöpfung und Bund sichtbar. In dieser konkreten kultischen Frage nach dem Kelch aus Blut oder aus Wasser spiegelt sich konzentriert die christliche Grundscheidungsfrage zum fleischgewordenen Gott, zur Radikalität des Sich-Einlassens Gottes auf die Geschichte, und damit zur Einheit von Schöpfung und Bund.“ Ebd. 62.

156 „Inkarnationsrealismus führt zum Eucharistie-Realismus.“ Ebd. 69.

157 „Das Sakrament wird reduziert auf den Akt des Emporhebens durch den Heiligen Geist, es hat keine Realität hier unten in unserer Mitte. Es ist allein dynamisch, 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.“ Ebd. 89.

158 Ebd. 118.

159 „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.“ Ebd. 119.

160 Ebd.



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“<sup>161</sup>.

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.<sup>162</sup>

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 wird. An ihm haben wir Anteil durch das „Doppelereignis des Glaubens und der Liebe“<sup>163</sup> bzw. durch deren „sakramentale Konkretisierung“, nämlich „Taufe und Eucharistie“.<sup>164</sup>

Mit Blick auf die Patristik wird nicht mehr die *assumptio-hominis*-Lehre behandelt, sondern der Begriff der *communio*.<sup>165</sup>

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*<sup>166</sup> aus dem Jahr 1943 gerichtet wurde. Einer dieser Kritikpunkte war, „[d]ie Kirche als *incarnatio continua* setze sich mit Christus gleich“<sup>167</sup>.

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.<sup>168</sup>

161 Ebd.

162 Vgl. ebd. 139 f.

163 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 83.

164 Ebd. 84.

165 Vgl. ebd. 88.

166 Veröffentlicht in: AAS 35 (1943) 193–248.

167 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 53; vgl. ebd. 78 f.

168 „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



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.<sup>169</sup>

Ebenso findet sich bei der Deutung von Joh 19,34 ff. (Verweis auf Zach 12,10) und 1 Joh 5,6–8 ein inkarnationstheologischer Hinweis gegen die Gnosis.<sup>170</sup>

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.<sup>171</sup> Die inkarnationstheologischen Argumente werden sodann mit ekklesiologischen verbunden.<sup>172</sup>

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.“<sup>173</sup>

Die Vätertheologie wird im Prinzip dargestellt wie in der Eucharistielehre von Münster auch, wo die Inkarnationstheologie notwendigerweise präsent war.<sup>174</sup>

---

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.“ Ebd. 72.

169 „[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.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 19.

170 „Die Inkarnation wird hier nicht ernst genommen.“ Ebd. 24.

171 Gegenüber der gegenteiligen These heißt es: „Die Frage ist nur – so Ratzinger – ob dabei die Inkarnation noch ernst genommen wird.“ Ebd. 25.

172 Vgl. ebd. 25 f.

173 Ebd. Hier gibt der Text eine weitere Literaturangabe: Paul Evdokimov, *L'art de l'icône*, 1970.

174 Die Lehre Augustins wird aber sehr knapp dargestellt. Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 47–50; Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 68–80.

Zur sehr knapp genannten Lehre Calvins findet sich der Hinweis, er nehme die Inkarnation nicht ernst.<sup>175</sup>

In Bezug auf die Anbetungsfrömmigkeit wird zwar immer noch vor einem monophysitischen Missverständnis gewarnt, doch sie wird mit Bezug auf die Inkarnation verteidigt.<sup>176</sup> 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.<sup>177</sup> Man gewinnt den Eindruck, dass Ratzinger auch hier dem Zeitgeist entgegensteuern will.

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.“<sup>178</sup>

Das deckt sich nun mit seinem Ansatz der spezifisch christlichen Spiritualisierung, die immer an das *verbum incarnatum* gebunden bleibt, wie wir bereits gesehen hatten.<sup>179</sup>

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.<sup>180</sup> Auch an anderer Stelle werden Passion und Inkarnation nah aneinandergeführt: „Ge-

175 Vgl. ebd. 53.

176 „Allerdings wird der Tabernakel zum Wahrzeichen der Inkarnation: Gott nimmt uns hier in seine Geschichte, sein Leiden, seine Ganzhingabe mit hinein.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 60.

177 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 131 f.

178 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 26.

179 Vgl. ebd. 66.

180 „[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 Jesu 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.“ Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 186 f.

rade das Stehen zur Passion Jesu ist Bejahung des Fleisches, ist Bejahung der Schöpfung.“<sup>181</sup> 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.<sup>182</sup>

In dieser Vorlesung kommen dann auch Gedankengänge vor, die eine innere Verwandtschaft zu dem ganzen Themenfeld Kollektivpersönlichkeit/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.“<sup>183</sup>

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 Ernstnehmen der Inkarnation. Dies richtet sich gegen eine bilderstürmerische Mentali-

181 Ebd. 194.

182 Vgl. ebd.

183 Ebd. 82.

tät 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 einer Tischgemeinschaft vereint.<sup>184</sup> Aufschlussreich ist diesbezüglich die Darstellung der Theologie des Kirchengebäudes. Hier wird mit Blick auf die Frühzeit der Begriff der Kirche mit Gemeinde identifiziert.<sup>185</sup> Dabei wird in der Feier der Eucharistie „die Gemeinde eben Gemeinde“<sup>186</sup>. 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“<sup>187</sup>. Im Zusammenhang mit der Behandlung des Messstipendiums wird uns im Text eine ausdrückliche Stellungnahme Ratzingers überliefert. Aus ihr ist ersichtlich, dass die *hic et nunc* die Messe Feiernden die Gesamtkirche repräsentieren.<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup>

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

184 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 176.

185 „Die Gemeinde trägt den Namen ‚ekklesia‘, nicht der Raum.“ Ebd. 211.

186 Vgl. ebd.

187 Vgl. ebd. 212.

188 „Die Offerentes sind jene Ecclesia, die hier und jetzt in Vertretung der Gesamtkirche zum Relationsterminus der göttlichen Geheimnisse wird.“ Ebd. 223.

189 „Vom Abendmahl her wird Bund geschlossen, die Gemeinde selbst wird Leib des Herrn [...] Eucharistie ist Vollzug des Bundes. Den Bund konkretisiert sie dadurch, daß sie uns zum Leib Christi formt und damit die konkrete Wirklichkeit des neuen Bundes schafft.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 25; vgl. ebd. 110 f.

zum berühmten „Disput der Kardinäle“<sup>190</sup> bedeutsam bleiben wird. Er legt den neutestamentlichen Gebrauch des Wortes *ekklesia* dar, der „bald die Kultgemeinde meint, bald die Ortsgemeinde, bald die Gesamtkirche“<sup>191</sup>. 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.<sup>192</sup> Entscheidende Mitte und somit das vermittelnde Prinzip der drei Wirklichkeiten 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.“<sup>193</sup> 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.“<sup>194</sup>

Und weiter:

„Die einzelnen Ortskirchen sind nicht unabhängig nebeneinander bestehende Größen, die im Grunde nichts 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 christologische hinzu: Sie sind auch dadurch eins, daß sie in ihrer Versammlung alle das eine 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.“<sup>195</sup>

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.

190 Gemeint ist die Kontroverse 1999–2001 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*.

191 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 58.

192 Nähere Angaben in der Darstellung des Textes der Vorlesungsmitschrift.

193 Ebd. 59.

194 Ebd. 60. Dies entspricht seinen Aussagen in: Joseph Ratzinger, *Kirche und Liturgie*, 1958/2008, 163.

195 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 60.

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.<sup>196</sup>

Auch diese Vorlesung widmet sich in einem kurzen Passus der Theologie des Kirchengebäudes<sup>197</sup> und bleibt dabei im Rahmen der Freisinger Vorlesung.<sup>198</sup> Allerdings erscheint 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:<sup>199</sup>

„Die Kirche besteht aus einzelnen ecclesiae, von denen jede das Ganze von Kirche darstellt, weil in jeder das ganze Wesen von Kirche anwesend ist.“<sup>200</sup>

Kennzeichnend sei für diese Kirchen eine vertikale Struktur in der Hierarchie bis zum Bischof und eine horizontale Struktur, dem Netz gegenseitiger *communio*.<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup> 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 Orts-

196 Vgl. z. B.: „Es [sc. das Wort Ecclesia im Neuen Testament, 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, 232.

197 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 71.

198 Der Text spricht hier vom Gotteshaus als Ort des „Selbstvollzug[s] der Gemeinde als lebendiger Leib Christi“. Ebd.

199 Es erfolgt allerdings kein förmlicher Verweis auf die Konzilskonstitution.

200 Ebd. 214.

201 Vgl. ebd.

202 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.“ Ebd. Wie in der Darstellung bereits festgehalten, enthält die Vorlesung ein starkes Plädoyer für eine Theologie der Ortskirche. Vgl. ebd. 264.

gemeinde angewandt wird, wobei die Eucharistie immer vom Bischof her zu denken ist.<sup>203</sup>

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.<sup>204</sup>

Erweitert wird nun dieser schon aus der Münsteraner Ekklesio-logievorlesung 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.<sup>205</sup> Für die zentrale Stellung der kultischen Bedeutung von *ekklesia* bezieht sich die Vorlesung auf Kattenbusch. Hierin ist „die gottesdienstliche Versammlung die eigentliche Erscheinung des Wesens der Gemeinde“, und „von hier aus ist Kirche zu verstehen“.<sup>206</sup>

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 Ekklesio-logievorlesung als einen Grundzug der Aussage Ratzingers herauslesen, dass es ihm um die Theologie, die Würde der Ortsgemeinde oder Ortskirche ging<sup>207</sup>, so geht es ihm nun

203 *Lumen gentium* sagt diesbezüglich: „Episcopus, plenitudine sacramenti Ordinis insignitus, est ‚oconomus 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.

204 „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“. Vorlesungsmitschrift Ekklesio-logie, Tübingen, 1968/69, 42 f.

205 Vgl. ebd. 43.

206 Ebd.

207 Vgl. etwa das starke Plädoyer für eine Theologie der Ortskirche: „Das ist symptomatisch für die kath. Theologie der Neuzeit: Es fehlt der Sinn für die Bedeutung der Ortskirche. 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 Bewußt-



darum, die Gesamtkirche wieder in den Fokus zu rücken. Dadurch verändert sich die „Tonfärbung“ desselben Inhaltes, wenn es nun heißt:

„Hier [sc. in der gottesdienstlichen Versammlung, 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.)“<sup>208</sup>

Sowohl die frühere als auch die neue Stoßrichtung kann als „littérature engagée“<sup>209</sup> 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<sup>210</sup> und gegen „d[ie] liberal[e] Theologie mit ihrem individualistischen, idealistischen, antisakramentalen und antikultischen Verständnis des christlichen Glaubens“<sup>211</sup>. 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.<sup>212</sup> Bemerkenswert ist jedenfalls, dass eine andere kritische Formulierung der Vorlesung in diese Richtung zielt, wobei der Ausgangspunkt von Ratzinger durchaus geteilt wird:

sein, daß in der einen und einzigen 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.“  
Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 214.

208 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 43.

209 Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge, 120.

210 Vgl. ebd. 125.

211 Ebd.

212 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, 35.



„Die Kirche muß sich von einer ‚Volkskirche‘ zu einer Gemeinschaft der wirklich Glaubenden ‚gesund schrumpfen‘. Diese Forderung wird aber von all denen mißverstanden, die als Antithese zur Volkskirche eine Gemeindegemeinde sehen, bei der jede Gemeinde in sich autonom ist. Hier würde die horizontale Dimension der *communio* der Kirchen untereinander eliminiert. Was bei einer ‚Gemeindegemeinde‘, 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.“<sup>213</sup>

Noch an anderer Stelle im Skript findet sich noch ein Kritikpunkt an der zeitgenössischen Theologie, der in diesen Kontext passt.<sup>214</sup>

Das Bemerkenswerte dabei ist, dass die Grundaussage über das Verhältnis von Gesamtkirche, Ortskirche und kultischer Versammlung trotz der Nuancierung und Modifizierung in 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.<sup>215</sup> Die von uns herausgestellte Entwicklung bezeugt Ratzinger auch selbst.<sup>216</sup>

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.<sup>217</sup> 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:

213 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 149 f. Die vertikale und horizontale Struktur der Kirche wird auf der Linie der Vorlesung von 1965 beschrieben. Vgl. ebd. 133–135; Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 214.

214 „Nachdem die Bedeutung der pneumatischen Bevollmächtigung der ganzen Gemeinde neu ins Bewußtsein getreten ist und dies auch (erleuchtete und unerleuchtete) nachkonziliare Folgen hat ...“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 112.

215 „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 Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 312.

216 Vgl. Joseph Ratzinger, *Grundlagen der Bruderliebe*, 1970, 109.

217 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 87.

„Ging es in den Hauptbriefen beim Leib-Christi-Motiv um das Verhältnis der Einzelglieder der Ortsgemeinden 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.“<sup>218</sup>

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“<sup>219</sup> 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“<sup>220</sup> gerichtet. Zudem sieht auch dieses Skript die Gemeinde auf die Gesamtkirche hin orientiert und die Liturgie als eine universale Angelegenheit.<sup>221</sup> Insofern lässt er sich auch hier nicht in jene Positionen einreihen, die die Subjekthaftigkeit der Gesamtkirche in der Ortsgemeinde auflösen wollen.<sup>222</sup>

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.<sup>223</sup> Hier nun finden wir die folgende Bemerkung:

218 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 63.

219 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Regensburg, 1971/72, 45.

220 Ebd.

221 „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.“ Ebd. 43.

222 Einer Positionsbestimmung von Christus, Kirche und ministerialem Priestertum hat sich des Öfteren Kurt Kardinal Koch gewidmet. Vgl. etwa Kurt Koch, *Liturgie*, 50 f.; auch ders., *Gemeinde*.

223 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 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.“<sup>224</sup>

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.<sup>225</sup>

Die liturgietheologischen Konsequenzen beschreibt Ratzinger wie folgt:

„Die Kirche als Institution 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.“<sup>226</sup>

Ratzinger sieht in diesem Ansatz die vollständige Auflösung des Sakramentenbegriffes selbst:

„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, 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.“<sup>227</sup>

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 Kommunion“<sup>228</sup>, 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

<sup>224</sup> Ebd.

<sup>225</sup> Vgl. ebd. 33.

<sup>226</sup> Ebd.

<sup>227</sup> Ebd.

<sup>228</sup> Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 214; Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 135. Vgl. auch Siegfried Wiedenhofer, *Grundzüge*, 124.

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:

„Was die Kirche in ihrem Wesen ist, wird hier vor allem am Gottesdienst der Kirche abgelesen, insbesondere an der Eucharistiefeier.“<sup>229</sup>

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.<sup>230</sup> Der entscheidende *Pas-sus* lautet:

„Weil das Wort nicht als Wort des historischen Jesus isolierbar ist [sc. hiermit knüpft er an die Grenzen der historischen Exegese an, 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.“<sup>231</sup>

<sup>229</sup> Siegfried Wiedenhofer, Grundzüge, 123.

<sup>230</sup> Vgl. Rudolf Voderholzer, Offenbarung, Schrift und Kirche, 92–98.

<sup>231</sup> Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 51.

Hiermit wendet sich Ratzinger dagegen, den Schriftbefund so auszuwerten, dass man ihn der Kirche von außen gegenüberstellt.<sup>232</sup> Das Neue Testament ist vielmehr *selbst* „Ausdruck des *verbum receptum*“<sup>233</sup>. Den konkreten Prozess der Herausbildung des Neuen Testaments 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 aneredet findet und allerorten den Brief rezipiert. Dadurch werden diese Briefe zum NT und bilden zugleich die Selbstbindung der *ecclesia*.“<sup>234</sup>

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.

### 3.2.4 Rahmen und Fokus 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.<sup>235</sup> Warnachs Lösung, nicht das Mysterium würde dem Menschen, sondern dieser dem Mysterium gegenwärtig, habe

<sup>232</sup> Vgl. ebd.

<sup>233</sup> Ebd.

<sup>234</sup> Ebd. 52.

<sup>235</sup> „Wenn der transitus Jesu a vita ad vitam per crucem [sc. Zusammenfassung des caselianischen Kerns der Heilstat Christi, 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!“ Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 26.

nun wiederum zum Einwand Söhngens geführt, der auf der Geschichtlichkeit des Mysteriums selbst insistierte.<sup>236</sup> 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*<sup>237</sup>, die allein gegenwärtig würde. Träger der Handlung sei nicht der Herr, weil im Zustand der Verklärung, sondern das *Corpus Christi mysticum*.<sup>238</sup> 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“.<sup>239</sup> 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‘.<sup>240</sup>

Das hat Folgen für das Verständnis der Gegenwart der Heilstat, die im Unterschied zu Casel, wo diese „im eigenen Selbstand“<sup>241</sup> dem Gläubigen gegenüber gegenwärtig wird, auf das gläubige Subjekt hin vollzogen wird, indem sie also „an mir getan wird“<sup>242</sup>, 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“<sup>243</sup>. Die Effekustheorie könne nur überwunden werden, „wenn die volle Realität des mystischen Leibes gewahrt ist“<sup>244</sup>.

Im selben Jahr behandelt Ratzinger in der Eucharistievorlesung wiederum die Mysterientheologie, und zwar innerhalb der Messopfertheorien. Hier widmet er schon von den Überschriften des Skrip-

236 Vgl. ebd. 27.

237 Ebd.

238 Vgl. ebd.

239 Ebd.

240 Ebd. 27 f.

241 Ebd. 28.

242 Ebd.

243 Ebd.

244 Ebd.

tes 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 weist folgende Gliederung auf: Nach einer Thematisierung des Begriffs des sakramentalen Opfers folgt die Einzelbehandlung von sakramentaler Opfergabe, Opferpriester und Opferhandlung. Er schließt mit einer Begriffsbestimmung und zwei Anhängen zur Grundgestalt der Messe und zur Mysterientheologie.<sup>245</sup>

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.<sup>246</sup> Die 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 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)<sup>247</sup> 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.<sup>248</sup> 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

245 Vgl. Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, Inhaltsverzeichnis am Ende des Werkes.

246 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre II*, Freising, 1956/57, 218.

247 Vgl. ebd. 217.

248 Vgl. Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 7.



Opfers<sup>249</sup>. Ein Sakrament aber vereine das Symbol und die durch dieses bezeichnete Wirklichkeit.<sup>250</sup>

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.<sup>251</sup> 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 Ekklesio-logie verstanden wissen will.<sup>252</sup>

Interessant ist auch ein Detail, das den Opferbegriff betrifft. Söhngen selbst fasst das Kreuzesopfer als eine Einheit von innerem Opferakt (= *oblatio* = „Übereignung an Gott“<sup>253</sup>) und äußerem Opferakt (= *immolatio*<sup>254</sup> = „Hingabe des eigenen Leibes in den qualvollen und blutigen Tod“<sup>255</sup>). Die *oblatio* verwirklicht sich in der *immolatio*, wobei es sich hier um „de[n] einen Ak[t] der Selbstopferung Christi“<sup>256</sup> handelt. Beim Messopfer müsse es auch um eine *immolatio* gehen, die die *oblatio* verwirkliche, und diese *immolatio* brauche keine *destructio* zu sein.<sup>257</sup> Bei Söhngen wird zudem der Ritus der Doppelkonsekration als die symbolische Darstellung des Todes betrachtet, der die Wirklichkeit des gegenwärtigen Herrn als Opfer bezeichne.<sup>258</sup> Der sakramentale Ritus bringt in Einheit mit der substantiellen Gegenwart der Eucharistie die Opferwirklichkeit hervor.

249 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 218.

250 Vgl. ebd.; vgl. auch Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 9–11.

251 „Dogmatisch ergibt sich von hier aus ein ekklesiologisches Verständnis der Eucharistie.“ Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

252 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesio-logie, Münster, 1965, 262.

253 Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 48.

254 Ebd. 50.

255 Ebd. 48 f.

256 Ebd. 50.

257 Vgl. ebd. 52.

258 Vgl. ebd. 12.



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.“<sup>259</sup> 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]“<sup>260</sup>. 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 erklärte) Leib als solches im Mittelpunkt, nicht der Akt der Übergabe.<sup>261</sup> 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.

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.“<sup>262</sup> 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.“<sup>263</sup> In der Formulierung des Skriptes wird dieser Sachverhalt übersetzt mit: „Das Opfer trägt sich genau im Schnittpunkt von Symbol und Wirklichkeit zu.“<sup>264</sup> Dies wird

259 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 218.

260 Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 52.

261 „Zur Rechten der göttlichen Majestät sitzend, bietet Christus als ewiger Hoherpriester ständig seinen erklärten Leib als himmlische Opfergabe dem himmlischen Vater dar im Heiligen Geist.“ Ebd.

262 Z. B. ebd. 7.

263 Ebd. 9.

264 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 218.

angewandt auf all jene Punkte, die Söhngen hervorgehoben hat: Opferhandlung, Opfergabe und Opferpriester.<sup>265</sup>

In den Konsequenzen formuliert das Skript dann noch zwei Punkte<sup>266</sup>, 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“<sup>267</sup> 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.<sup>268</sup>

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.<sup>269</sup> 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 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 an.<sup>270</sup> 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*

265 Hier stoßen wir immer auf ähnliche Formulierungen wie diese: „Es genügt nicht das reine Symbol, [...] es genügt aber auch nicht die reine Wirklichkeit.“ Ebd. 219.

266 Vgl. ebd. 220.

267 Vgl. ebd.

268 Siehe dazu die Besprechung des Textes selbst.

269 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 120.

270 Vgl. ebd. 135.

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“<sup>271</sup> hätte gedacht werden können. Stattdessen hätten die Messopfertheorien die Frage in solch dinghafter Weise thematisiert, was „Luthers Protest doch gerechtfertigt erscheinen lässt“<sup>272</sup>. 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.<sup>273</sup>

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.“<sup>274</sup>

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*“<sup>275</sup> 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.

Hier rückt bei Ratzinger der Fokus von der opfernden *applicatio*<sup>276</sup> oder *repraesentatio* als „Tatgebet“<sup>277</sup> 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.<sup>278</sup> Diese versucht er mit einer Zusammenschau von Akt und Substanz zu lösen.

271 Ebd.

272 Ebd. 136.

273 Vgl. ebd. 137.

274 Ebd.

275 Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 29. Im Original mit Tippfehler: „modo repraesentativo et participativo“.

276 Vgl. ebd. 41.

277 Vgl. ebd. 48.

278 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 137.

Dabei sind zwei Gedanken entscheidend. Der erste ist die Beschreibung der vergegenwärtigten Person seiner göttlichen Natur nach mit Konsequenzen für sein Verhältnis zur Zeit.<sup>279</sup> Zentral ist hier das Motiv, aus der Welt zum Vater zu gehen, sich ihm zu über-eignen. So ergibt sich, bei allen Unterschieden, wiederum eine gewisse Nähe zu Söhngen, der das innere Wesen des Opfers als *transitus*<sup>280</sup> und „Übereignung an Gott“<sup>281</sup> definiert hatte.<sup>282</sup>

Der zweite Gedanke besteht darin, das Kreuzesgeschehen von „den Worten hyper und didomenon“<sup>283</sup> zu verstehen. Dies ist nichts anderes, als die eben beschriebene Wirklichkeit der Person Jesu Christi als Gottesknecht<sup>284</sup> auf das Kreuzesgeschehen anzuwenden. Dabei erscheint das Kreuz als Konkretisierung dessen, was der Logos von Ewigkeit her ist. So kann Ratzinger laut Skript die Gegenwärtigung des Opfers der Hingabe in gewisser Hinsicht in der Gegenwärtigung der Person Christi auflösen.<sup>285</sup> Dabei geschieht

„[d]ie Einbeziehung der Kirche in den Leib des Herrn (und so in sein hyper) [...] unter den beiden Formelementen des dank sagenden Wortes und des Mahles“<sup>286</sup>.

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.<sup>287</sup> Hier taucht übrigens auch das Motiv der Henker auf, das uns bei Söhngen begegnet war.

279 „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).“ Ebd. 138.

280 Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 51.

281 Ebd. 48.

282 Dies ist sehr ähnlich mit Paschers Opferbegriff.

283 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 138.

284 Vgl. ebd. 126.

285 „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 Gegenwärtigsein können, 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.“ Ebd. 138 f.

286 Ebd. 140.

287 So zitiert Ratzinger Betz: „Die Hingabe Jesu ist nicht opferkulttechnisch, sondern martyrologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen.“ Ebd. 126.

Die Henker vollziehen nicht den Kult, sondern der Herr in freier Hingabe seiner selbst.<sup>288</sup>

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.<sup>289</sup> 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.“<sup>290</sup>

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. 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.

<sup>288</sup> Vgl. ebd. 127 und Gottlieb Söhngen, *Wesen des Meßopfers*, 50.

<sup>289</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Freising, 1956/57, 34.

<sup>290</sup> Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 139. Dies nur als ein Beispiel. Man könnte aus diesem Abschnitt mehrere Sätze zitieren.

## Gottlieb Söhngen (1938)

„[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.“<sup>291</sup>

„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.“<sup>292</sup>

Über den „Träger der Heilstat“ kommt Ratzinger schließlich auch zu seiner Messopferdefinition von 1963, die wir hier wiederholen:

„So bedeutet *Messe* nichts anderes, als dass Christus durch das Wort der Anamnesis, durch das gedenkende, danksagende Wort, uns der Wirklichkeit seines hyper teilhaftig [werden] lässt. Er zieht uns alle durch das Wort in sich selbst hinein und lässt uns zu geschichtlich fort-dauernden 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.“<sup>294</sup>

In der Frage der Grundgestalt der Messe folgt Ratzinger hier Söhngen. Die Thematisierung des Ethos als Folge der Trägerschaft der Liturgie,

291 Gottlieb Söhngen, *Wesensaufbau des Mysteriums*, 33 f.

292 Ebd. 36.

293 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 140.

294 Ebd.

Joseph Ratzinger (1963)  
(laut Skript!)

„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 fort-dauert, die wirklich in Sein Kreuzesgeschehen zurückgreift.“<sup>293</sup>

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 Liturgie des Kreuzes dadurch zu Ende zu führen, dass wir als lebendige Menschen den Christudienst weitertun“<sup>295</sup>.

Bei der Behandlung der *fructus missae* kommt wieder das ursprünglich bei Söhngen genannte Motiv des *transitus*<sup>296</sup> vor, das Ratzinger einem zu verdinglichten Eucharistieverständnis entgegenhält. Diesmal wird es ausdrücklich als Pascha<sup>297</sup> bezeichnet. Hier ist ein Einfluss der damals sehr aktuellen Liturgiekonstitution des II. Vatikanums 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“<sup>298</sup> 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“<sup>299</sup>. 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 Testaments selbst<sup>300</sup> und der *logike thysia*<sup>301</sup> sind durchaus präsent. In einem ersten Resümee kommt mit dem Begriff der „Mitsubjekthaftigkeit“<sup>302</sup> 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 Teil-

295 Ebd. 141.

296 Ebd. 144.

297 Vgl. ebd.

298 Ebd. 121.

299 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 62.

300 Vgl. ebd. 64 f.

301 Vgl. ebd. 65.

302 Ebd. 66.



habe. Kulttheologisch verwirklicht sich Teilhabe durch „dramatischen Nachvollzug“<sup>303</sup>.

Der Text formuliert diesmal drei Einwände gegen Casel. Der erste betrifft eine Verkennung des Alten Testaments, 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<sup>304</sup>, 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.<sup>305</sup>

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.<sup>306</sup> Als zweiter Punkt wird in äußerster Skizzierung seine Lösung von 1963 thematisiert („Person Christi und Ereignis“ – sein *hyper*). Schließlich weist er darauf hin, dass jedes Empfangen auch eine Aktivität beinhalte.<sup>307</sup> 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 Vorlesungsmanskripten 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 Be-

303 Ebd. 67.

304 „Somit ist dieses Modell kaum brauchbar. Die Frage der Zeit und der Geschichte wird dabei übersehen.“ Ebd.

305 Vgl. ebd. Ratzinger skizzierte hier auch die Meinung von einigen Theologen, die wir übergehen können.

306 Vgl. ebd. 68.

307 Vgl. ebd. 69.



fundes. Die Mysterientheologie wird immer noch thematisiert, das Buch Söhngens 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 Testaments 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 gnadentheologisch 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 Grundduktus 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 Mitschriften

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 Eucharistieskript 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.<sup>308</sup>

308 „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

In der Münsteraner Eucharistielehre von 1963 kann man eine breitere Problemerkfassung 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.<sup>309</sup> Ratzinger möchte dennoch beides gleichermaßen gewürdigt wissen, die Grundgestalt des Mahles und der *Eucharistia*.<sup>310</sup> 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.<sup>311</sup> Ratzinger bringt hier die Frage auch in den kontrovers-theologischen Diskurs ein. In der Reformation sei die Eucharistie „auf den Vorgang des Essens und Mahlhaltens reduziert“ 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 Opfertheologie.“<sup>312</sup>

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 Anzeichen, dass Ratzinger sich leicht von der Grundgestalt als Mahl hin zur *Eucharistia* bewegt<sup>313</sup>, dies soll aber nicht überinterpretiert werden.

---

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.“ Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 181.

309 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 33.

310 „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 hingestellt werden, sondern beides gehört in die eucharistische actio hinein.“ Ebd. 38.

311 Vgl. ebd. 39.

312 Ebd.

313 Vgl. etwa: „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 sinnhaft 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

Interessant ist, dass das Problem hier auch scholastisch angegangen wird, indem Ratzinger die Grundgestalt als *materia proxima*<sup>314</sup> der Eucharistiefeier zu bestimmen sucht.

Im Prinzip behält auch das fragmentarische Skript der Regensburger Eucharistievorlesung von 1971/72 diese Sichtweise bei<sup>315</sup>, die Position von Jungmann wird ausführlich gewürdigt<sup>316</sup> und danach gegen den Einwand abgesichert, die frühe Kirche sei mit ihrer Hinwendung zur *Eucharistia* schon vom Ursprünglichen abgefallen.<sup>317</sup> Diese Ausführungen folgen dem Inhalt nach weitgehend dem bereits in der Münsteraner Vorlesung vorgelegten Befund der historischen Entwicklung der Messgestalt.<sup>318</sup> 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“.<sup>319</sup> 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.“<sup>320</sup>

Auch wenn dieses Skript fragmentarisch ist, so lässt sich in 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 die 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.<sup>321</sup> Man könnte auch die Äußerungen von 1971/72 so ver-

---

stärker im Blickpunkt als beim Miteinander-Mahl-Halten.“ Ebd. 33 (Kursivstellung durch den Verfasser der Arbeit).

314 Ebd.

315 Vgl. den Problemhorizont ebd. sowie die starke Betonung des Verhältnisses von Opfer und *Eucharistia* im Skript, z. B. ebd. 133.

316 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 28.

317 Vgl. ebd. 29–33.

318 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 34–39.

319 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 33.

320 Ebd.

321 „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

stehen, dass der erhöhte Christus die Gegenwart des Ursprungs in der Kontinuität kirchlicher Entwicklung garantiere.

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“<sup>322</sup> 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, 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.“<sup>323</sup>

---

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.“ Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 34.

322 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 208.

323 Ebd. 203.

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<sup>324</sup>, 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 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.“<sup>325</sup>

Das war aber auch niemals der Ansatz der klassischen scholastischen Theologie, die sogar viel prinzipieller eine räumliche Fassung der eucharistischen Gegenwart zurückgewiesen hat.<sup>326</sup>

Ratzinger plädiert dafür, die eucharistische Anbetung und Frömmigkeit strikt von der Messe her zu interpretieren, als „Verlängerung der Messe in die Welt“<sup>327</sup>. Und so beschreibt er schließlich die *visitatio Sanctissimi* als „wertvollste Frucht“<sup>328</sup> 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.<sup>329</sup> Der Text spricht sogar von der „mittelalterliche[n] Revolution in der Eucharistiefrömmigkeit“<sup>330</sup>. Die Position der Reformatoren

324 Vgl. ebd. 204.

325 Ebd. 210.

326 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 comparisonem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.“ STh III q. 76, a. 5, ad 3.

327 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 210.

328 Ebd.

329 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 23.

330 Ebd. 81.

wird stringent als Reaktion auf diese gekennzeichnet.<sup>331</sup> Mit Blick auf die Lehre von der Realpräsenz betont er aber dennoch, dass „die mittelalterliche Eucharistieauffassung [...] durchaus den biblischen Ansatz [trifft]“<sup>332</sup>.

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-personale Tiefe zugewachsen, das sakramental Gegebene personal erfasst.“<sup>333</sup>

Solange der Bezug zur *sumptio* da ist, bleibt also eucharistische Anbetung legitim<sup>334</sup>, ja personalisiert sie sogar den Akt des Essens.<sup>335</sup> 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.<sup>336</sup> Eucharistische Anbetung ist auf den Herrn und seine Geschichtlichkeit gerichtet, auf die sich der Beter personal bezieht und sich in sie einordnet.<sup>337</sup>

In seinem Konzilsrückblick 1965/66 vor den Studenten aller Fakultäten weist Ratzinger darauf hin, dass *Sacrosanctum Concilium* die 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“<sup>338</sup>. 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 bezeugt. Es kann also sein, dass Ratzingers Denken hier in der unmittelbaren Nachkonzilszeit eine Differenzierung erfährt.

331 Vgl. ebd. 90.

332 Ebd. 101; vgl. auch 105.

333 Ebd. 110.

334 Auch in einem kontroverstheologischen Kontext, wo Ratzinger die Kirche als Garant dieser Legitimität sieht. Vgl. ebd. 111 f.

335 Vgl. ebd. 109.

336 „Man müsste wieder deutlich sehen, dass eucharistische Frömmigkeit nicht einfach Unterhaltung mit dem lokal-circumscriptiv gedachten Gott sein kann, weil es in der monophysitisch geprägten Formel: ‚Hier wohnt Gott‘ zum Ausdruck kommt.“ Ebd. 110.

337 Vgl. ebd.

338 Vorlesungsmitschrift Rückblick auf das Konzil, Münster, 1965/66, 16 f.

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<sup>339</sup>, er will diese (und andere) Kritik aber auch nicht überzeichnen, denn „irgendwo war in der Kirche doch noch ein richtiges Eucharistieverständnis wach“<sup>340</sup>.

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.<sup>341</sup> Hierbei wird die Entwicklung im Mittelalter zwar als neu und „große Verengung mit schlimmen Folgen“<sup>342</sup> 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<sup>343</sup>, 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 interpersonalen Akt (manducatio 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.“<sup>344</sup>

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<sup>345</sup> und die

339 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 3.

340 Ebd. 4.

341 Vgl. ebd. 59.

342 Ebd. 35.

343 Wie etwa eine monophysitische Christologie (vgl. „Gegenwart Gottes“), vgl. ebd. 60.

344 Ebd.

345 Vgl. ebd.



Besuchung gedeutet als „ein Ja zur menschheitsbezogenen Geschichte Gottes“<sup>346</sup>.

In seiner Regensburger Vorlesung zur allgemeinen Sakramentenlehre von 1974/75 betont Ratzinger für den Sakramentenbegriff eher die Kontinuität des Mittelalters zur vorhergehenden Tradition.<sup>347</sup>

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 Garant 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.<sup>348</sup>

<sup>346</sup> Ebd. 61.

<sup>347</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 32. Hier wird auch scholastische Begrifflichkeit verwendet und festgestellt: „Das entspricht dem patristischen Erbe.“ Ebd.

<sup>348</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 43.



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 Ratzinger für die Herausnahme der Memento und der Bittgebete. Diese sollten in Fürbitten zuvor formuliert werden.<sup>349</sup>

Damit fallen seine Reformwünsche hier noch moderater aus als nur zwei Jahre später<sup>350</sup> 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 Weltkongress wenige Jahre zuvor hatte er sich noch ausdrücklich für einen Teil der Liturgie auf Latein eingesetzt, ohne freilich den Kanon zu nennen.<sup>351</sup> Später sollte der lateinische Kanon aber gerade in der Zelebrationspraxis von Papst Benedikt zum Modell werden, auch bei seinen Apostolischen Reisen.<sup>352</sup>

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.<sup>353</sup> 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 Kommu-

349 Vgl. ebd. 44.

350 Vgl. Joseph Ratzinger, Ergebnisse der dritten Sitzungsperiode, 1965, 423–428.

351 Vgl. Joseph Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongress, 1960, 65.

352 Dies sei im Vorgriff auf eine geplante weitere Untersuchung gesagt.

353 Vgl. Joseph Ratzinger, Katholizismus nach dem Konzil, 1966.

nikabilität.<sup>354</sup> Dabei betont er, dass die Liturgie der Gesamtkirche zuzuordnen sei und ihre Form nicht der Vollmacht der Einzelgemeinde unterliege. Genannt wird dabei speziell das Hochgebet.<sup>355</sup> Die Vorlesung richtet sich gegen liturgische Kreativität<sup>356</sup> und kritisiert ein falsches Leistungsdenken in diesem Bereich.<sup>357</sup> Er spricht von der aktuellen „Gefahr bloßer Redeliturgie“<sup>358</sup>. Gewisse Orte der Freiheit werden aber dennoch ausgemacht, wie etwa die Einführung und die Homilie. Der Text distanziert sich eher von „Experimente[n] pastoraler Art zur Gestaltung des Sonntags (z. B. Wortgottesdienst)“<sup>359</sup>.

Nach wie vor wird das Lateinische eher negativ gesehen. Es habe verhindert, dass der Charakter der Rede, den die Reformatoren betont haben, in der Liturgie zur Geltung kommen konnte.<sup>360</sup>

Die Vorlesung richtet sich gegen eine bildlose Liturgie, was wohl im Kontext zeitgenössischer Bilderstürmerei zu verstehen ist.<sup>361</sup>

Die traditionelle Zelebrationsrichtung wird positiv gewürdigt<sup>362</sup>, 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.<sup>363</sup> Dabei hinterfragt Ratzinger gemäß dem Skript ein gewisses Verständnis von Teilhabe an der Liturgie durch äußere Aktivität. War sein Fokus in den letzten Jahren eher auf die Verständlichkeit der Liturgie gerichtet, so vernehmen wir hier eher eine vorsichtige Begrenzung dieser Verstehbarkeit.<sup>364</sup>

354 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 42.

355 Vgl. ebd. 43.

356 Vgl. ebd. 44.

357 Vgl. ebd. 45 f.

358 Ebd. 39.

359 Ebd. 35.

360 Vgl. ebd. 44.

361 Vgl. ebd.

362 Vgl. ebd. 44 f. Der Text gibt als Literaturangabe: Otto Nußbaum, *Der Standort des Liturgen vor dem Jahre 1000*, 2, Bonn 1965.

363 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Allgemeine Sakramentenlehre*, Regensburg, 1974/75, 3.

364 „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?“ Ebd. „Es wird vieles, was in der Kirche geschieht, nach

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“<sup>365</sup>. 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 in der Anthropologie verortet.

### 3.3 Schwerpunkte der Liturgietheologie 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 methodo-

---

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?“ Ebd. 4.

365 Ebd.

logisch 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<sup>366</sup> dieser beiden Herleitungen und Themenfelder eingegangen werden.

### 3.3.1 Liturgietheologie 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 Chalcedon in Einheit mit dem biblischen Sohnesbegriff versteht und stets bei seinen Überlegungen mitberücksichtigt. Er versteht den biblischen Sohnesbegriff „im Sinn von homoousios“<sup>367</sup>. Auf Grundlage des Dogmas von Chalcedon und der Einheit der Person Jesu Christi wendet Ratzinger die *communicatio idiomatum*<sup>368</sup> auch insofern an, als er menschliches Handeln Jesu in Bezug zu seinem personalen Vollzug *in divinis* setzt.

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

366 Vgl. Menkes Charakterisierung der Theologie Ratzingers als „einer Verschränkung zwischen vertikaler und horizontaler Inkarnation“. Karl-Heinz Menke, Leitgedanke, 10 u. ö.

367 Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 190 (im Original unterstrichen).

368 Vgl. ebd. 202.

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 hingeben hat.“<sup>369</sup>

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 Durchbruch aus dieser Welt zum Vater.“<sup>370</sup>

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.<sup>371</sup> Ratzinger kommt von diesem christologischen Ansatz her zu seinem Opferbegriff, bei dem der Herr „als Gestalt gewordene Agape selbst das Opfer ist“<sup>372</sup>.

Einige kurze Hinweise zum Hintergrund dieser Herleitung: Bei dieser christologischen Interpretation des Kreuzesgeschehens folgt Ratzinger im Prinzip der klassischen Dogmatik.<sup>373</sup> 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 Interpretation der Eucharistie als eines Handelns des Logos an Brot und Wein ein

369 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138.

370 Ebd.

371 „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.“ Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 203.

372 Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 139.

373 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.

zentrales Thema.<sup>374</sup> Betz weist auf die Zentralität dieses Themas bei den Vätern hin.<sup>375</sup>

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“<sup>376</sup> 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.<sup>377</sup>

374 Vgl. Odo Casel, *Eucharistielehre*, z. B. 254 f.

375 Vgl. etwa: „Die Elemente sind also nicht eine neue Verleiblichung [sc. Jesu, 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*, 2 f. Vgl. Johannes Reiter, Probst.

376 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 16.

377 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 ὀπὲρ (Matthäus: περὶ) πολλῶν. Der Ausdruck οἱ 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; 10,45Par, das Brot- und das Kelchwort zusammen, zeigt sich, daß die Vorstellungen vom endzeitlichen ‚Lösegeld‘, von der ‚Schuldableistung‘ (bzw. dem ‚Schuldopfer‘) und der ‚Rechtfertigung‘ durch das stellvertretende Sterben des Gottesknechtes sowie von der eschatologisch wirksamen ‚Sühne‘ durch Jesu (Bundes-)Blut aufs engste zusammengehören. Wie schon bei Deuterocesaja (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

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“<sup>378</sup>. 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“<sup>379</sup>, 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<sup>380</sup> selbst.<sup>381</sup>

Der Opferbegriff erfährt so die größtmögliche Personalisierung. Die sehr viele Skripten durchziehende kontinuierliche Interpretation einiger Perikopen des Neuen Testaments 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.<sup>382</sup>

---

geschichtlich vorgegeben gewesen.“ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 138 f. Vgl. auch Josef Zemanek, *Deuteworte*, 108. Dagegen etwa Hans Jörg Sellner, *Heil Gottes*, 447 f.

378 Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 126.

379 Ebd. 125.

380 Vgl. ebd. 126; Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 49.

381 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, *Sühnetod*, 129 f.

382 Dabei bietet vor allem die Christologievorlesung von 1966/67 in Tübingen ein Panorama der bibeltheologischen Motive, die bis in die Spätwerke Ratzingers wichtig sein werden. Als Beispiel siehe etwa das Logion der Deutung der Zerstörung des Tempels: Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Tübingen, 1966/67, 42–45, vor allem die



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 die Ausrichtung des Sohnes/Logos als „Für-den-Vater-Sein“, andererseits die Ausrichtung des Gottesknechtes als Opfer  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\grave{\rho}/\pi\epsilon\grave{\rho}\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ .

Dies alles ist nun bedeutsam für die Opferdefinition, die wesentlich ein „Für-Sein“, den Vollzug einer Proexistenz beschreibt.<sup>383</sup> Ratzinger kann das  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\grave{\rho}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$  von daher „[i]n der Mitte der Eucharistie“<sup>384</sup> 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“<sup>385</sup>. Von der Eucharistie her wird nämlich „der christlichen Existenz das Geheimnis der Stellvertretung eingesenkt“<sup>386</sup>, so dass 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 christologische 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 Entdinglichung des Opferbegriffes bedeutet. Opfer ist λογική θυσία.<sup>387</sup>

Als worthaft-personaler Vollzug wurzelt er zunächst in der Person des Gottmenschen selbst. Von hierher versteht Ratzinger Liturgie als „Beteiligung an seinem [sc. Jesu, S. C.] Gottesverhältnis“<sup>388</sup> 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 Voll-

Deutung des Logions als „Todes- und Auferstehungsprophetie“ (ebd. 44). Ähnliches kann gesagt werden über die Interpretation der Stephanusrede aus Apg 7: vgl. ebd. 67 und Joseph Ratzinger, *Geist der Liturgie*, 2000, 52–55.

383 Dieser Begriff stammt von Heinz Schürmann, der ihn ab 1972 in seinen Studien gebraucht. Vgl. Andreas Wollbold, *Proexistenz. Die Zeitangabe* ebd. 228.

384 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 3. Vortrag, 5.

385 Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 101. Hier bei der Interpretation von Offb 20,5.

386 Vorlesungsmitschrift *Die Kirche und das Heil der Welt*, Münster, 1963, 3. Vortrag, 5.

387 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Sakramentenlehre I*, Freising, 1956/57, 67; Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Münster, 1963, 132–135; Vorlesungsmitschrift *Eucharistie*, Regensburg, 1971/72, 65 f.

388 Vorlesungsmitschrift *Christologie*, Regensburg, 1973/74, 86 (im Original unterstrichen). Dies ist ein zentraler Gedanke in: Joseph Ratzinger, *Einführung Christentum*, 1968, 209.



zug der Agape Christi<sup>389</sup> und als Vollzug der „Agape des mystischen Leibes“<sup>390</sup>. 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<sup>391</sup> und somit bereits zum nächsten Punkt.

### 3.3.2 Liturgietheologie 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.<sup>392</sup> Auch bei diesem Begriff geht es um ein neues Gottesverhältnis des Menschen ähnlich wie in der christologischen Herleitung.<sup>393</sup> Das wird durch die Eucharistie ermöglicht.<sup>394</sup>

Sehr betont ist in den Mitschriften die theologische Fassung von Kirche als *koinonial/communio*<sup>395</sup>, und zwar auf Grundlage der Leib-Christi-Lehre.<sup>396</sup> Dabei geht es um die eucharistische Ekklesiologie, die Ratzinger sichtlich durch die Ausarbeitung dieser Vorlesungen vertieft hat. Die kirchliche *communio* ist prinzipiell liturgisch bestimmt<sup>397</sup> als Kommunion „im gleichen Wort und Leib“<sup>398</sup> und kon-

389 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138 f.

390 Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 67.

391 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 39.

392 Vgl. Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 60.

393 „Es gibt zunächst einmal eine reale Inexistenz aller Menschen ineinander. 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.“ Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Freising, 1956/57, 34 f.

394 Vgl. ebd. 36.

395 Erste Spuren schon ebd., dann vor allem in der Ekklesiologievorlesung von 1965: vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 88.

396 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 89.

397 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“. Ebd. 88.

398 Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 134.

kretisiert Kirche als Volk Gottes.<sup>399</sup> Ratzinger ist das urkirchliche Verständnis der Ekklesia wichtig, bei der die Bedeutungen von Kultversammlung, Ortskirche und Gesamtkirche ineinander übergehen<sup>400</sup> und erstere prinzipiell „Aktualisierung der Kirche“<sup>401</sup> bedeutet. Dabei eröffnet die Kultversammlung das Wesen der Kirche.<sup>402</sup> So ist die Struktur der Kirche als „Netz der Kommunionen“<sup>403</sup> vertikal (monarchische Struktur der Einzelkirche) und horizontal (Universalkirche) entfaltet.<sup>404</sup>

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.<sup>405</sup> Dabei ist der theologische Vorrang der Gesamtkirche entscheidend. Die Liturgie als Werk der Gesamtkirche garantiert „den Zusammenhang der Heilsgeschichte vom Ursprung her“<sup>406</sup>. Die Einsetzung steht der Kirche nicht einfach nur

399 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 90. Die Kirche ist „Volk Gottes vom Leib Christi her“. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 77 (im Original unterstrichen).

400 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 58.

401 Ebd. 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: Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 1. Dies hat sich später aufgrund des exegetischen Befundes und des Väterstudiums bleibend auf die gottesdienstliche Versammlung und die Eucharistie hin verlagert.

402 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 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.

403 Ebd. 135. Siehe diesen Gedanken im publizierten Werk, z. B.: Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt, 1961, 65.

404 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 134.

405 „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.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 43.

406 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.“ Vorlesungsmitschrift Allgemeine Sakramentenlehre, Regensburg, 1974/75, 33; vgl. auch ebd. 34.

gegenüber: „Die Institutio reicht in die Receptio hinein und ist unlösbar mit ihr verbunden. Diese Receptio heißt Kirche.“<sup>407</sup>

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.<sup>408</sup> Eucharistie bedeutet Einverleibung in Jesu Hingabe.<sup>409</sup> Leib Christi und Agape sieht Ratzinger deswegen gerade von der Eucharistie her als identisch an.<sup>410</sup>

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 Anamnese und das eucharistische Mahl teilhat am Kreuz und als Christi mystischer Leib zum geschichtlichen Träger der Heilstat Jesu wird.<sup>411</sup> Dabei steht also auch hier die Lehre vom mystischen Leib im Zentrum.<sup>412</sup>

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.<sup>413</sup>

Dieser Sachverhalt, den er in späteren Texten „Mitsubjekthaftigkeit“<sup>414</sup> der Kirche nennt, hat durchaus auch gnadentheologische Implikationen, wie an Ratzingers Auseinandersetzung mit den Positionen der Reformatoren immer wieder deutlich wird.

407 Ebd. 53.

408 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Münster, 1965, 89.

409 Vgl. Vorlesungsmitschrift Ekklesiologie, Tübingen, 1968/69, 65; vgl. auch ebd. 75.

410 Vgl. ebd. 65. Ein früherer Text sagt, „daß Kirche ist vom Sakrament des Herrenleibes und dessen Korrelat der Agape“. Vorlesungsmitschrift Die Lehre von der Kirche, Bonn, 1960, 64.

411 „Die Kirche ist unsere Hineinbeziehung in das Kreuzesgeschehen.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 139. Die Anamnese bewirkt, „dass wir alle hineingezogen werden in den totus Christus, und dass der totus Christus das Subjekt des Kreuzesgeschehens ist“. Ebd. 140.

412 „Nur wenn die volle Realität des mystischen Leibes gewahrt ist, hat sie einen Sinn und geht über die Effektheorie hinaus.“ So hatte sich Ratzinger laut Skript bereits in Freising zum alten Problem der Mysterientheologie geäußert. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 28.

413 Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 141.

414 Z. B. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Regensburg, 1971/72, 66.

### 3.3.3 Liturgietheologie 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.<sup>415</sup> Söhngen betont zwar auch das *Corpus Christi mysticum* als geschichtlichen Träger, geht aber von einer opferhaften *representatio* 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<sup>416</sup> und damit die

<sup>415</sup> Vgl. Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 127.

<sup>416</sup> 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

Opfergegenwart der Eucharistie an das Wort der Anamnesis, das die eucharistische Gegenwart bezeichnet, an dieselbe und schließlich an den dieses eucharistische Geschehen vollziehenden geschichtlichen Träger (ekkesiologisch) zu binden.<sup>417</sup>

Dabei fasst er de facto die Wirklichkeit des mystischen Leibes als eine noch engere Bindung zwischen Christus und der Kirche als Söhnen, 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.<sup>418</sup> 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 ekkesiologische Herleitung wesentlich von der *communio*, ja von der Kirche als „Netz von Kommunionen“<sup>419</sup> geprägt. 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.“<sup>420</sup>

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

---

selber ist, darauf beruht ja eben die Möglichkeit der Eucharistie und ihrer Realpräsenz.“ Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74, 150.

417 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.“ Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 138. Auf die Frage des Verhältnisses von Liturgie und Zeit werden wir im Zusammenhang mit einem Brief von Papst em. Benedikt XVI. an den Verfasser in einer geplanten weiteren Untersuchung gesondert eingehen.

418 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“. Ebd. 140.

419 Diese Formulierung ist in Ratzingers publiziertem Werk seit Anfang der 1960er Jahre nachweisbar und beschreibt geradezu in klassischer Weise seine eucharistische Ekkesiologie. Vgl. Joseph Ratzinger, Das geistliche Amt, 1961, 65.

420 Vorlesungsmitschrift Ekkesiologie, Münster, 1965, 85.

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 laut Skripten hin. Und dies findet seinen sakramentalen Ausdruck in Taufe und Eucharistie.<sup>421</sup> Interessant ist, dass Michael Schmaus die Sakramente als Verleiblichung des Glaubens interpretiert hat.<sup>422</sup> Hier mag ein Gedanke des Lehrers fortgewirkt haben.

Glaube und Liebe und damit der Zugang zu Christus überhaupt sind 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<sup>423</sup> 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 allen 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.

421 Vgl. Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Tübingen, 1968/69, 61 f. und bereits zuvor: Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie*, Münster, 1965, 83 f.

422 Vgl. Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2*, 43.

423 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 der Christen. Insofern ist die Agape die konkrete Weise unseres Leib-Christi-Seins und das Wesen des Christentums.“ Vorlesungsmitschrift *Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie*, Freising, 1956/58, 72.

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 Casel profiliert und einen am Faszinandum 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.<sup>424</sup>

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.“<sup>425</sup> So erwuchs als eine 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 bestand 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“<sup>426</sup>, bemerkt er knapp vor der Schilderung seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht seine berühmte Regensburger Vorlesung,

424 Joseph Ratzinger, Brief an Conrad, 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn.

425 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch Sven Conrad am 22. März 2010 in Traunstein (siehe Anhang).

426 Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben, 1998, 176.



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 Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen – das wurde erlebbar.“<sup>427</sup>

Als „die vereinigende Klammer“, die die universitäre Phase seines Lebens mit jener im Hirtendienst verbindet, sieht Joseph Ratzinger seinen bischöflichen Wahlspruch „*Cooperator veritatis*“.<sup>428</sup> Dabei legt er prinzipiell „der Dogmatik einen offenbarungsbezogenen Wahrheitsbegriff“<sup>429</sup> 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.<sup>430</sup> Aber es gibt Akzentverschiebungen, die das bischöfliche Hirtenamt von jenem des Theologieprofessors in seinem Verhältnis zur Wahrheit unterscheiden. Der Hirte sorgt sich um den

427 Papst Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: Christoph Dohmen (Hg.), *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 15–26, hier 15.

428 Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 178 f. Darauf weist hin: Matthias Eller, *Veritas creatrix incarnata. Über das Wahrheitsverständnis im theologischen Werk Joseph Ratzingers* (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge 53), Berlin 2011, 25 f.

429 Matthias Eller, *Veritas creatrix incarnata*, 158.

430 Vgl. ebd. 152 f.



Zusammenhalt der Kirche in dem einen Glauben<sup>431</sup>, der Theologe sucht denselben Glauben mit den Mitteln der Vernunft tiefer zu ergründen.<sup>432</sup>

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 publizierten 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 dienen die 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

431 „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](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 comunità; 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.

432 Vgl. dazu die von Kardinal Joseph Ratzinger verantwortete *Instructio de Ecclesiali Theologi vocatione* vom 24. Mai 1990, in: AAS 82 (1990) 1550–1570.

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 wurden.

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<sup>433</sup>, 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 Christologie genannt haben.<sup>434</sup> Die Stellung der Heiligen Schrift wird hierbei eine ganz grundlegendere. Hier geht er auch sehr auf die damals aktuelle politische Theologie ein.<sup>435</sup>

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.

---

433 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Eucharistie, Münster, 1963, 113–119.

434 Siehe Vorlesungsmitschrift Christologie, Regensburg, 1973/74.

435 Vgl. ebd. 48.

### 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.<sup>436</sup> 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.<sup>437</sup> 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 Ratzinger etwa in seinem Beitrag „Kirche und Liturgie“<sup>438</sup> Punkte, die sich auch in der Mitschrift der zeitgleichen Christologievorlesung finden.<sup>439</sup>

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.<sup>440</sup> Gerade auch in Bezug auf die Kulttheologie ist laut Zeugnis der Skripten Ratzingers Abgrenzung zum AT anfänglich noch stärker<sup>441</sup> 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 hinsichtlich Ratzingers Sicht der Messopferlehre. Zwar stehen zu diesem Thema mit der Veröffentlichung seiner Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen<sup>442</sup> für seine frühe Zeit sowie mit „Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche“<sup>443</sup> für seine spätere akademische Zeit wichtige ver-

436 Die Grenzen von formellen und materiellen Aspekten sind natürlich fließend.

437 Vgl. Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre II, Freising, 1956/57, 220.

438 Joseph Ratzinger, Kirche und Liturgie, 1958/2008, 157.

439 Vgl. ebd.; Vorlesungsmitschrift Christologie, Freising, 1958/59, 48. Es geht um Mal 3,1 ff. als bevollmächtigte Handlung gegen den Kult des Alten Bundes.

440 Siehe die einzelnen Abschnitte dazu in der Synthese sowohl in Band 1 als auch im vorliegenden Band.

441 Vgl. etwa Vorlesungsmitschrift Sakramentenlehre I, Freising, 1956/57, 41.

442 Joseph Ratzinger, Messe als Opfer, 1964/2014; ders., Theologia crucis, 1964/2014 sowie der spätere, aber zuvor schon veröffentlichte Beitrag: ders., Eucharistie ein Opfer, 1967.

443 Joseph Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972), in: JRGS 12, 85–106.

öffentliche 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“<sup>444</sup> sehen. Diese Kritik konnten wir aber durch die Vorlesungsmitschriften besser verstehen.<sup>445</sup> 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.<sup>446</sup> Letztlich findet sich eine ausgeglichene Sichtweise von aktual-dynamischem und ontologischem Prinzip auf Grundlage der Christologie.<sup>447</sup> 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 Fokus auf gewisse Haltungen zur eucharistischen Anbetung, die er selbst allerdings immer als etwas Gutes gesehen und auch praktiziert hat.<sup>448</sup>

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.<sup>449</sup>

444 Joseph Ratzinger, *Transsubstantiation*, 1967, 271.

445 Siehe die Verweise bei der Kommentierung des Beitrags.

446 Vgl. Joseph Ratzinger, *Transsubstantiation*, 1967, 276.

447 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 Christentum*, 1968, 222.

448 Siehe dazu den Abschnitt 3.2.6 „Eucharistische Anbetung – die Revolution des Mittelalters?“ in diesem Band.

449 Er 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 Fra-

In seinen Schriften lässt sich – wenn auch differenziert und mit mancher Kritik – eher eine starke Sympathie für Casel erkennen. 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 anhand der Mitschriften 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.

---

gestellungen einverstanden, die er an die Mysterientheologie gerichtet hat.“ Joseph Ratzinger, Brief an Conrad, 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn, 1.