

Arbeitshilfen

Nr. 248

Der Glaube der Kirche

Ein theologisches Lesebuch aus
Texten Joseph Ratzingers

I. September 2011

Der Glaube der Kirche

Ein theologisches Lesebuch aus
Texten Joseph Ratzingers



Diese Arbeitshilfe wurde durch das Institut
Papst Benedikt XVI. in Regensburg erstellt.

1. September 2011

Der Glaube der Kirche – Ein theologisches Lesebuch aus
Texten Joseph Ratzingers

© Copyright 2011 – hrsg. vom Sekretariat der Deutschen
Bischofskonferenz. – Bonn 2011 – 152 S. – (Arbeitshilfen ;
248)

INHALT

Vorwort.....	9
Advent	11
Agnostizismus – eine lebbare Option?	12
Allgemeines Priestertum.....	14
Altes Testament – auf Christus hin ausgerichtet	15
Anbetung des eucharistischen Herrn	16
Apologie	17
Atheismus – seine positive Funktion.....	17
Auferstehung Jesu – Mitte des Evangeliums.....	19
Bergpredigt – durch Jesus selbst eingelöst.....	20
Berufung	21
Beten.....	23
Bibel – Zeugnis der Offenbarung	23
Christentum – historisch wirkungslos?.....	25
Christus	26
Communio sanctorum.....	28
Dämonen.....	28
Der Herr: hinabgestiegen in das Reich des Todes.....	31
Diakon / Diener	32
Die eine Quelle der Offenbarung und die zwei Vermittlungsformen „Tradition und Schrift“	33

Dogma als Richtschnur des Glaubens	34
Dreifaltigkeit	35
Ehe.....	37
Einheit und Ganzheit der Schrift als Auslegungsprinzip.....	39
Entmythologisierung – Wahrheit und Grenzen von Bultmanns Projekt	40
Entsakralisierung – vom Neuen Testament gefordert?	41
Entwicklung und Kontinuität in der Kirche	43
Episkopus – Bischof.....	44
Erbsünde	45
Eucharistie und Einheit	47
Eucharistie und Kirchenverständnis (Eucharistische Ekklesiologie).....	48
Europa	50
Evangelium – Frohe Botschaft.....	51
Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube	52
Exegese – historisch-kritisch.....	53
Fastenzeit.....	54
Fegfeuer.....	54
Fest	55
Firmung	56
Freiheit und Vorsehung.....	58
Frieden – Friedensgruß.....	60

Gebet.....	61
Gestalt des Auferstandenen	62
Gewissen.....	64
Glauben.....	65
Gnosis als Gegenentwurf zum Christlichen	67
Gott – lebendig und in der Geschichte handelnd (Jungfrauengeburt, Auferstehung)	68
Gottesglauben ist Auferstehungsglauben Jesu Widerlegung der Auferstehungsleugner (Mk 10,18–27)	70
Heil	71
Heiliger Geist – Tröster (Con-Solator).....	71
Heilige: Auslegungen Jesu Christi	72
Herz-Jesu-Verehrung.....	73
Himmel / Himmelfahrt	74
Hoffnung.....	75
Inspiration der Bibel – ein kirchlich-geschichtlicher Vorgang	77
Israel – sein Geheimnis.....	77
Jesus Christus	78
Jesus Christus – der neue Adam.....	79
Jesus Christus – relativiert von pluralistischer Religionstheorie.....	80
Jesus der Geschichte – Christus des Glaubens	82
Katechese – zum Grundgefüge des christlichen Glaubens	83

Katholisch.....	85
Kindsein.....	86
Kirche – drei Bedeutungsebenen von ekklesia.....	87
Kirche – gegründet in Kult und Liturgie	88
Kirche als Sakrament gemäß Lumen Gentium I	89
Konzil – kein Parlament	90
Kunst	92
Liturgie	93
Magnifikat	93
Maria – alttestamentliche Vorbilder.....	94
Maria – „Thron der Weisheit“	96
Mariologie als konkrete Gnadenlehre	97
Mensch (Was ist der Mensch? – „Seht, da ist der Mensch!“ [Joh 19,5]).....	98
Mission	99
Monophysitismus	101
Musik.....	102
Neues Testament und altkirchliche Hermeneutik	103
Neuevangelisierung und das Geheimnis des Senfkorns.....	104
Neuheidentum	104
Offenbarung.....	105
Ökumene	106
Opfer.....	107

Orthodox und Orthodoxie.....	108
Personverständnis (trinitätstheologisch und anthropologisch)	109
Petrusdienst – Person und Institution	109
Pfarrei / Gemeinde.....	111
Philosophie und Glaube.....	112
Portiunkula – Ablass.....	113
Priester – Mensch für die Menschen	114
Regula fidei – Glaubensregel	115
Sakramente	116
Säuglingstaufe?.....	118
Schöpfung als Liebe	119
Schöpfungsbezug der Liturgie.....	120
Schöpfungslehre und die Folgen ihrer Verdrängung.....	121
Seele – Prinzip der Identität.....	122
Sonntag	123
Sonntag – Tag der Hoffnung	124
Spiel – Einübung ins Leben.....	126
Sühne	127
Sündige Kirche	128
Stellvertretung – Stellvertretungsdienst der Kirche.....	129
Taufe und universale Kirche.....	131
Teufel? – Die Macht des „Zwischen“.....	131
Tradition	133

Trauer	134
Trinitätslehre	134
Umkehr	136
Unfehlbarkeit der Kirche.....	137
Verkündigung.....	138
Wahrheit und Geschichtlichkeit	139
Wandlungsworte: Pro multis – pro omnibus?	140
Warum weiß Jesus nicht alles, wenn er doch Gott ist?	140
Weg des Glaubens	143
Weihnachten.....	144
Wir-Struktur des Glaubens	145
Wunder	146
Zeugnis und Bekenntnis	147
Zölibat	148
Zweifel.....	150

Vorwort

Mit Joseph Ratzinger wurde am 19. April 2005 nicht nur ein erfahrener Erzbischof und Kardinal auf den Stuhl Petri gewählt, sondern auch einer der herausragendsten Wissenschaftler und Gelehrten der Theologie unserer Zeit.

Schon als junger Theologe und später als Professor machte sich Joseph Ratzinger einen Namen. Er wirkte während des Zweiten Vatikanischen Konzils als Berater von Kardinal Josef Frings, dem damaligen Kölner Erzbischof, und wurde dadurch schnell bekannt. Seine Laufbahn als Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie zeichnete sich durch die Berufung an einige der renommiertesten Katholischen Fakultäten Deutschlands aus und setzte sich mit der Berufung zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre fort.

In der Zeit als Professor entstand beispielsweise seine bis heute beeindruckende Vorlesung *„Einführung in das Christentum“*, die später als eines der berühmtesten Werke veröffentlicht wurde und das Apostolische Glaubensbekenntnis als die Theologie des Christentums darlegt. Heute sind es die beiden Jesus-Bücher, die Papst Benedikt XVI. als Joseph Ratzinger geschrieben und veröffentlicht hat, welche uns beeindrucken. Nicht zu vergessen sind auch die beiden Interviewbücher *„Salz der Erde“* und *„Licht der Welt“*, welche einen tiefen Einblick in das Verständnis von Glaube und Kirche bei Joseph Ratzinger erlauben.

Entscheidend für Joseph Ratzinger und somit Papst Benedikt XVI. war und ist es, als Theologe in der Lehre und als Bischof im Hirtendienst stets der Wahrheit zu dienen. Dies kommt durch seinen Wahlspruch als Erzbischof und später auch als Kardinal *„Cooperatores veritatis“* – „Mitarbeiter der Wahrheit“ in ganz besonderer Weise zum Ausdruck.

Mit seinen Werken und Texten hat Joseph Ratzinger stets dieser Wahrheit gedient und sie in die Welt getragen. Um diesen beeindruckenden und reichhaltigen Schatz seines Wirkens besser und in neuen Zügen zu verstehen, hat es sich das *Institut Papst Benedikt XVI.* zur Aufgabe gemacht, ein theologisches Lesebuch aus den Texten Joseph Ratzingers zu erstellen.

Unter dem Titel „*Der Glaube der Kirche*“ versucht die nun vorliegende Arbeitshilfe, mit Hilfe der vom Institut ausgewählten Texte einen knappen Einblick in die Theologie und das Denken Joseph Ratzingers zu präsentieren. Dabei bietet es die verschiedensten Themen an, zu denen Joseph Ratzinger Stellung genommen hat. Es finden sich grundsätzliche Themen wie „*Das Alte Testament – auf Christus ausgerichtet*“ sowie „*Zeugnis und Bekenntnis*“, aber auch sehr aktuelle Themen wie „*Europa*“ und „*Neuevangelisierung*“. In vielen Beiträgen wird das Motto der Deutschlandreise 2011 von Papst Benedikt XVI., „*Wo Gott ist, da ist Zukunft*“, inhaltlich verdichtet. Die Arbeitshilfe versteht sich als Vor- und Nachbereitung seiner Reise.

An dieser Stelle möchte ich dem Bischof von Regensburg, Dr. Gerhard Ludwig Müller, für seine Unterstützung und dem *Institut Papst Benedikt XVI.* für seine hervorragende Arbeit danken und allen Leserinnen und Lesern dieser Arbeitshilfe eine fruchtbare Lektüre wünschen.

Bonn, den 1. September 2011

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Advent*

Es ist mit der Sinn der Adventszeit im Kirchenjahr, dass sie uns dieses Bewusstsein wieder lebendig macht. Sie soll uns dazu nötigen, dass wir uns diesen Tatsachen stellen, dass wir zugeben das Ausmaß von Unerlöstheit, das nicht nur irgendwann über der Welt lag und irgendwo vielleicht noch liegt, sondern bei uns selbst und inmitten der Kirche Tatsache ist.

Mir scheint, dass wir hier nicht selten einer gewissen Gefahr erliegen: Wir wollen derlei nicht sehen; wir leben sozusagen mit abgeblendeten Lichtern, weil wir fürchten, dass unser Glaube das volle, grelle Licht der Tatsachen nicht vertragen könnte. So schirmen wir uns dagegen ab und klammern sie aus dem Bewusstsein aus, um nicht zu Fall zu kommen. Aber ein Glaube, der sich die Hälfte der Tatsachen oder noch mehr nicht eingesteht, ist im Grunde schon eine Form von Glaubensverweigerung oder mindestens eine sehr tief gehende Form von Kleingläubigkeit, die Angst hat, der Glaube sei der Wirklichkeit nicht gewachsen. Sie wagt nicht anzunehmen, dass er die Kraft ist, die die Welt überwindet. Wahrhaft glauben heißt demgegenüber, ungescheut und offenen Herzens dem Ganzen der Wirklichkeit ins Angesicht schauen, auch wenn es gegen das Bild steht, das wir uns aus irgendeinem Grunde vom Glauben machen. Zur christlichen Existenz gehört deshalb auch dies, dass wir aus der Anfechtung unseres Dunkels heraus wie der Mensch Job mit Gott zu reden wagen. Es gehört dazu, dass wir nicht meinen, vor Gott nur die Hälfte unseres Daseins darbringen zu können und ihm das Übrige ersparen zu müssen, weil wir ihn vielleicht verdrießlich machen könnten damit. Nein – gerade vor ihn dürfen und müssen wir die ganze Last unserer Existenz in voller Wahrhaftigkeit hinstellen. Wir vergessen ein wenig zu

* *Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten*, München 1965, 16–18.

sehr, dass in dem Buche Job, das uns die Heilige Schrift überliefert, Gott am Ende des Dramas den Job als gerecht erklärt: ihn, der die ungeheuerlichsten Anklagen Gott entgegengeschleudert hat, während er Jobs Freunde als falsch Redende zurückweist, jene Freunde, die Gott verteidigt hatten und auf alles irgendeinen schönen Reim und eine Antwort gefunden hatten.

Advent begehen heißt nichts anderes als mit Gott reden, wie Job es getan. Es heißt, einmal die ganze Wirklichkeit und Last unserer christlichen Existenz ungescheut sehen und sie vor Gottes richtendes und rettendes Angesicht hinstellen, auch dann, wenn wir wie Job keine Antwort darauf zu geben haben, sondern das Einzige bleibt, Gott selbst die Antwort zu lassen und ihm zu sagen, wie wir antwortlos in unserem Dunkel stehen.

Agnostizismus – eine lebbare Option?*

Die Gottesfrage kann ihrem Wesen nach nicht in die Grenzen wissenschaftlicher Forschung im strengen Sinn des Wortes hineingezwängt werden. In diesem Sinn ist die Behauptung eines „wissenschaftlichen Atheismus“ eine widersinnige Anmaßung, gestern ebenso wie heute und morgen. Umso mehr aber drängt sich die Frage auf, ob nicht die Gottesfrage die Grenzen des menschlichen Vermögens überhaupt überschreite und insofern Agnostizismus die einzig rechte Haltung des Menschen sei: seinsgemäß, ehrlich, ja, im tiefsten Sinn des Wortes „fromm“ – Anerkennung dessen, wo unser Zugriff und unser Blickfeld enden, Ehrfurcht vor dem, was uns nicht eröffnet ist. Sollte es vielleicht die neue Frömmigkeit des Denkens sein, das Uner-

* *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg 1989, 16–18.

forschliche zu lassen und sich mit dem zu bescheiden, was uns gegeben ist?

[...] Können wir als Menschen die Gottesfrage einfach beiseitelassen – die Frage nach unserem Woher, unserem Wohin und nach dem Maß unseres Seins? Können wir einfach hypothetisch leben, „als ob es Gott nicht gäbe“, auch wenn es ihn vielleicht gibt? Die Gottesfrage ist für den Menschen kein theoretisches Problem wie etwa die Frage, ob es außerhalb des periodischen Systems der Elemente noch weitere bisher unbekannte Elemente gebe usw. Im Gegenteil, die Gottesfrage ist eine eminent praktische Angelegenheit, die sich auf alle Bereiche unseres Lebens auswirkt. Wenn ich also in der Theorie den Agnostizismus gelten lasse, muss ich mich in der Praxis doch zwischen zwei Möglichkeiten entscheiden: leben, als ob es Gott nicht gäbe, oder leben, als gäbe es Gott und als sei er die maßgebende Wirklichkeit für mein Leben. Tue ich Ersteres, so habe ich praktisch eine atheistische Position bezogen und eine möglicherweise unwahre Hypothese zur Basis meines ganzen Lebens gemacht. Entscheide ich mich für die zweite Wahl, so bewege ich mich wiederum in einer rein subjektiven Gläubigkeit, wobei einem freilich Pascal in den Sinn kommen mag, dessen ganzes philosophisches Ringen am Beginn der Neuzeit um diese denkerische Konstellation kreiste. Weil er zu der Überzeugung kam, dass die Frage im bloßen Denken in der Tat nicht zu lösen sei, empfahl er dem Agnostiker, es mit der zweiten Wahl zu wagen und zu leben, als gäbe es Gott. Er werde dann im Laufe des Experiments und nur durch dieses zu der Erkenntnis kommen, dass er richtig gewählt habe [...]. Wie dem auch sei – der Glanz der agnostischen Lösung hält ganz offenkundig näherer Prüfung nicht stand. Als reine Theorie erscheint er höchst einleuchtend, aber Agnostizismus ist seinem Wesen nach mehr als Theorie – die Praxis des Lebens steht dabei zur Frage. Und wo man ihn in dieser seiner wahren Reichweite zu „praktizieren“

versucht, entgleitet er wie eine Seifenblase; er löst sich auf, weil der Wahl nicht zu entrinnen ist, die er gerade vermeiden möchte. Vor der Frage nach Gott ist dem Menschen Neutralität nicht eingeräumt. Er kann nur Ja oder Nein sagen und dies jeweils mit allen Konsequenzen bis in die kleinsten Dinge des Lebens hinein.

Allgemeines Priestertum*

Das allgemeine Priestertum ist nicht eine Konkurrenz zum liturgischen Auftrag des Presbyters, sondern die Ausweitung des christlichen Kults in den Raum der Welt und der Menschheit hinein, für die die Gesamtheit der Christen priesterlichen Dienst zu tun berufen ist. Ein solches Verständnis der christlichen Weltfrömmigkeit wird nicht nur biblischer, sondern auch realistischer sein als eine allzu glatte Inkarnationstheologie. In einer Welt, die unter dem Schatten des Kreuzes steht, kann der christliche Dienst nicht einfach in einem fröhlichen „Taufen“ der weltlichen Werte bestehen, sondern schließt immer die Passion, das Kreuz mit ein. Wer als Christ in der Welt lebt und wirklich als *Christ* nicht nach dem „Schema dieser Welt“ (vgl. 1 Kor 7,31; Röm 12,2) zu leben versucht, wird notwendig den Glauben auch als „Schwert“ erfahren, das seine irdische Existenz durchschneidet (vgl. Hebr 4,12; Lk 2,35). Der christliche Realismus ist ein Realismus des Kreuzes, der vor solchem Einsatz des ganzen Menschen nicht zurückschreckt, weil er die Aufgabe, der er dienen darf, dessen für würdig hält.

* *Sentire ecclesiam*, in: Geist und Leben 36 (1963) 321–326, hier: 325.

Altes Testament – auf Christus hin ausgerichtet*

Als Christen sind wir davon überzeugt, dass das Alte Testament inwendig auf Christus hin ausgerichtet ist, und dass es seine eigentliche Antwort, seine ganze Zielrichtung erst findet, wenn es von Christus her gelesen wird. Das Christentum ist ja keine andere Religion gegenüber der Religion Israels, sondern es ist das mit Christus neu gelesene Alte Testament.

Wir haben bereits mit einer ganzen Reihe von Beispielen gesehen, dass alttestamentliche Geschichten und Texte ein Anfang sind, der noch auf etwas wartet. Sie werden erst vollständig und entschlüsselbar, wenn wir sie vom Neuen Testament her lesen. Das Neue Testament ist also nicht etwas Aufgepfropftes. Und unser Verhältnis zum Alten Testament besteht auch nicht darin, dass wir uns sozusagen widerrechtlich etwas, was eigentlich anderen gehört, zueignen. Sondern es besteht darin, dass da wirklich ein inneres Unterwegssein da ist und das Alte Testament ein unfertiges Fragment bleibt, wenn es nicht ins Neue übergeht. Das ist unsere christliche Grundüberzeugung.

Aber mit dieser Überzeugung geht die andere Hand in Hand, dass Israel auch heute noch seine besondere Sendung hat. Wir warten zwar auf den Augenblick, an dem auch Israel zu Christus Ja sagen wird, aber wir wissen auch, dass es in der Zeit der Geschichte gerade in diesem Stehenbleiben an der Tür eine besondere Sendung hat, die für die Welt von Bedeutung ist. Insofern bleibt dieses Volk in einer besonderen Weise in den Plänen Gottes.

* *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit.* Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart / München 2000, 127 f.

Anbetung des eucharistischen Herrn*

Weil seine Gegenwart bleibt, darum beten wir den Herrn in der Hostie an. Dagegen gibt es manche Einwendungen. Es wird gesagt, das habe man doch im ersten Jahrtausend nicht getan. Darauf ist zunächst einfach zu sagen, dass die Kirche wächst und reift im Gang der Geschichte. Man muss hinzufügen, dass sie immer schon die heiligen Gestalten aufbewahrt hat, um sie zu den Kranken zu bringen. Solches Tun beruhte auf dem Wissen, dass die Gegenwart des Herrn bleibt. Deswegen hat sie die Gestalten immer schon mit heiliger Ehrfurcht umgeben.

Ein zweiter Einwand lautet: Der Herr hat sich in Brot und Wein gegeben. Das sind Dinge zum Essen. Damit habe er doch deutlich genug gezeigt, was er damit will und was nicht. Brot ist nicht zum Anschauen, sondern zum Essen da, wurde demgemäß formuliert. Im Kern ist das richtig; auch das Konzil von Trient sagt so (DH 1643). Aber erinnern wir uns zurück: Was heißt das: den Herrn empfangen? Dies ist nie nur ein leiblicher Vorgang, wie wenn ich ein Stück Brot esse. Dies kann deshalb nie nur das Geschehen eines Augenblicks sein. Christus empfangen heißt: auf ihn zugehen, ihn anbeten. Aus diesem Grund kann das Empfangen über den Moment der eucharistischen Feier hinausreichen, ja, muss es tun. Je mehr die Kirche in das eucharistische Geheimnis hineinwuchs, desto mehr hat sie begriffen, dass sie Kommunion nicht in den umgrenzten Minuten der Messe zu Ende feiern kann. Erst als so das Ewige Licht in den Kirchen entzündet wurde und neben dem Altar der Tabernakel aufgerichtet wurde, war gleichsam die Knospe des Geheimnisses aufgesprungen und die Fülle des eucharistischen Geheim-

* *Die wirkliche Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament* (1978), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 342–358, hier: 353.

nisses von der Kirche angenommen. Immer ist der Herr da. Die Kirche ist nicht bloß ein Raum, in dem in der Frühe einmal etwas stattfindet, während er den Rest des Tages „funktionslos“ leer bliebe. Im Kirchenraum ist immer „Kirche“, weil immer der Herr sich schenkt, weil das eucharistische Geheimnis bleibt und weil wir im Zugehen darauf immerfort im Gottesdienst der ganzen glaubenden, betenden und liebenden Kirche eingeschlossen sind.

Apologie*

Die einzig wirkliche Apologie des Christentums kann sich auf zwei Argumente beschränken: die Heiligen, die die Kirche hervorgebracht hat, und die Kunst, die in ihrem Schoß gewachsen ist. Der Herr ist durch die Großartigkeit der Heiligkeit und der Kunst, die in der gläubigen Gemeinde entstanden sind, eher beglaubigt als durch die gescheiterten Ausflüchte, die die Apologetik zur Rechtfertigung der dunklen Seiten erarbeitet hat, an denen die menschliche Geschichte der Kirche leider so reich ist.

Atheismus – seine positive Funktion**

Atheismus ist *nicht notwendig Leugnung des Absoluten überhaupt*, sondern dessen Rückversetzung in die reine Gestaltlosigkeit, d. h., er ist Protest gegen die Gestalt, mit der das Absolute identisch gesetzt wird. Darin aber liegt die große und

* *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 134.

** *Atheismus*, in: Michael Schmaus / Alfred Läßle (Hg.), *Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen in theologischer Sicht*, Düsseldorf 1964, 94–100, hier: 96.

unabdingbare *Sendung des Atheismus in der Religionsgeschichte*. Die Gestaltung des Göttlichen führt ja in der Tat immer wieder zur Vermenschlichung Gottes und damit zur Verabsolutierung des Menschlichen bzw. ganz bestimmter Einstellungen und Meinungen des Menschen. Aus diesem Grund gibt es nicht nur das Wesen, sondern auch das „Unwesen“ der Religion (Bernhard Welte), ist Religion nicht nur die große Chance, sondern auch die große Gefährdung des Menschen. Weil hier das Absolute begegnet, kann jede Vermenschlichung und Verdinglichung des Absoluten zu den furchtbarsten Konsequenzen führen, indem dann die Gruppe, das System, die Einrichtung sich selbst absolut setzt und alles, was gegen sie steht, als das schlechthin Böse außerhalb jeder Menschlichkeit stellt. Weil vom Wesen des Menschen her jede Gestaltung zur Abschließung und so zur falschen Vermenschlichung Gottes drängt, muss es neben der Gestaltung immer auch ebenso die große Gegenbewegung der Reinigung geben, die immer wieder die Überschreitung der Gestalt und so letzten Endes die Vergöttlichung Gottes besorgt.

Man kann gerade als Christ nicht einfach die positiv gestalteten Religionen der Weltgeschichte als das Gute und die atheistische Geisteslinie als den schlechthinigen Sündenfall hinstellen, sondern beide Linien, die der Gestaltung und die der Reinigung, ergänzen sich gegenseitig, beide tragen Aufschwung und Fall in sich.

Auferstehung Jesu – Mitte des Evangeliums*

Der Satz „Jesus ist auferstanden“ drückt [...] jene Urerfahrung aus, auf der aller christlicher Glaube gründet; alle weiteren Bekenntnisse sind Auslegungen dieses Urbekenntnisses, auch das zur Messianität, zum Christus-Sein Jesu, wie sehr auch immer das erinnernde Verstehen der vordem unbegriffenen Botschaft des historischen Jesus mitgewirkt haben wird. „Jesus ist auferstanden“ – dieser Satz ist also zunächst und zuerst der wahre *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, von dem sich allermeist die Struktur des Glaubens und der Theologie bestimmen lassen muss. [...] Nach dem Gesagten muss alle christliche Theologie, soll sie ihrem Ursprung treu bleiben, zuinnerst und zuerst Theologie der Auferstehung sein. Sie muss Theologie der Auferstehung sein, bevor sie Theologie der Rechtfertigung des Sünders ist; sie muss Theologie der Auferstehung sein, bevor sie Theologie der metaphysischen Gottessohnschaft ist. Sie kann und darf auch Theologie des Kreuzes jeweils nur als und in Auferstehungstheologie sein. Ihre erste und ursprunggebende Aussage ist die Botschaft, dass die Macht des Todes, die eigentliche Konstante der Geschichte, an einer Stelle durch Gottes Macht zerbrochen worden und damit der Geschichte eine gänzlich neue Hoffnung eingesenkt worden ist. Anders ausgedrückt: Die Mitte des Evangeliums besteht in der Auferstehungsbotschaft und damit in einer Botschaft vom Handeln Gottes, das allem menschlichen Tun vorausgeht.

* *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 193 f.

Bergpredigt – durch Jesus selbst eingelöst*

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Aug um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin“ (Mt 5,38 f.) Um diesen Text recht zu verstehen, müssen wir uns zunächst gegenwärtig halten, dass das alttestamentliche Prinzip „Aug um Auge, Zahn um Zahn“ (Ex 21,24; Lev 24,20; Dtn 19,21) keineswegs die Kanonisierung der Rachsucht ist, sondern ganz im Gegenteil das Prinzip des Rechts an die Stelle des Prinzips Rache setzen will. Der Grundsatz der Söhne Kains war (und ist!): „Siebenfach wird Kain gerächt, Lamech dagegen siebenundsiebzigmal.“ Demgegenüber wird hier das Prinzip der Entsprechung aufgestellt: Delikt und Strafe müssen im Gleichgewicht zueinander stehen. Das Recht muss gewahrt werden, aber seine Durchsetzung darf nicht zur Rache entarten.

Jesus lehnt das Gleichheitsprinzip als Rechtsgrundsatz keineswegs ab, wohl aber will er dem Menschen hier eine neue Dimension seines Verhaltens eröffnen. Ein isoliertes und verabsolutiertes Recht wird zu einem *circulus vitiosus*, zu einem Kreislauf der Vergeltungen, aus dem am Ende kein Weg mehr herausführt. Gott hat in seinem Verhältnis zu uns diesen Zirkel durchbrochen. Wir sind im Unrecht vor Gott, abgewendet von ihm in der Suche nach der eigenen Herrlichkeit und so dem Tod verfallen. Aber Gott verzichtet auf die gerechte Strafe und setzt etwas Neues dafür: die Heilung, unsere Bekehrung zu einem erneuerten Ja zur Wahrheit unserer selbst. Damit solche Verwandlung geschehe, geht er uns voraus und nimmt das Leid der Verwandlung auf sich. Das Kreuz Christi ist die reale Einlösung

* *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg 1989, 104 f.

dieses Wortes: nicht Aug um Auge, Zahn um Zahn, sondern das Böse verwandeln durch die Kraft der Liebe. In seiner ganzen menschlichen Existenz, von der Menschwerdung bis zum Kreuz, tut Jesus und ist er, was hier gesagt wird. Er sprengt unser Nein auf durch ein stärkeres und größeres Ja. Im Kreuz Christi und nur dort öffnet sich dieses Wort und wird zu Offenbarung. In der Gemeinschaft mit ihm aber wird es zu einer Möglichkeit auch für unser eigenes Leben.

Berufung*

Es sind drei Männer, denen Jesus hier (Lk 9,51–62) begegnet, und in ihnen wie in seinen Antworten spiegelt sich, was Nachfolge heißt, was Priestertum bedeutet. Da ist zunächst schon auffällig, dass Jesus demjenigen, der sich an ihn herandrängt und selbst in die Nachfolge will, eine abweisende Antwort gibt. Das will sagen: Nachfolge, oder nennen wir es ruhig mit dem rechten Namen: Priestertum, kann man sich nicht selbst herausuchen. Man kann es sich nicht ausdenken als eine Art, wie man in seinem Leben Sicherheit erlangen, sich sein Brot verdienen, eine soziale Stellung erreichen kann. Man kann es sich nicht einfach wählen als etwas, womit man Sicherheit, Freundschaft, Geborgenheit findet; wie man sich sein Leben bauen möchte. Es kann niemals bloß eigene Versorgung, eigene Wahl sein. Priestertum, wenn es recht ist, kann man sich nicht selbst geben, auch nicht selbst suchen. Es kann nur Antwort auf *seinen* Willen und auf *seinen* Ruf sein.

* *Sich hineingeben in seinen Willen* (1986), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, 474–481, hier: 477 f.

Es verlangt immer dies, dass wir aus unserem bloß eigenen Wollen, aus der bloßen Idee der Selbstverwirklichung und dessen, was wir aus uns machen könnten und haben wollten, heraustreten und uns hineingeben in einen anderen Willen, um von ihm uns führen zu lassen – auch führen zu lassen, wohin wir nicht wollen. Wenn dieser Grundwille nicht da ist, in einen anderen Willen einzugehen, mit ihm eins zu werden, sich führen zu lassen, wo wir es nicht ausgerechnet hatten, dann ist der priesterliche Weg nicht beschritten und könnte nur zum Verhängnis werden. Priestertum beruht darauf, diesen Mut des Ja zu einem anderen Willen zu haben, Antwort zu geben auf den Ruf des Anderen, um freilich darin Schritt um Schritt immer mehr die große Gewissheit zu empfangen, dass wir, hineingegen in diesen Willen, nicht vernichtet, nicht zerstört werden, sondern auch in allen Führungen, die uns quer liegen, erst recht in die Wahrheit unseres eigenen Seins hineinkommen. Denn so sind wir näher an uns selbst, als wenn wir uns nur selber festhalten. Ihm nachfolgen – dieses Ja geben: „Ich bin da, ich bin bereit“ – ist also immer ein österliches Geschehen. Es hat mit der Nachfolge des Kreuzes zu tun, mit dem Heraustreten aus dem Eigenen, mit dem Durchkreuzen-Lassen des Bloß-sich-selbst-Mögens und Sich-selbst-Besorgens, mit unserem Freiwerden durch den Sprung ins Unbekannte des anderen Willens hinein, das uns doch das letztlich Bekannte ist. Wir kennen es aus dem Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi als den Willen und die Macht, die in Wahrheit die Welt und uns alle trägt.

Beten*

Den Ansatz zum Beten trägt jeder Mensch in sich: In Situationen der Not oder auch einer großen Freude gibt es einen Drang, zu rufen, um Hilfe zu schreien oder zu danken, gerade da, wo kein Mensch hören und antworten kann. Kürzlich habe ich irgendwo gelesen, ein russischer Astronaut, der sich ausdrücklich als Atheist bezeichnete, habe erzählt, bei dem ersten Mondflug der Amerikaner habe er atemlos zugesehen und im entscheidenden Augenblick gebetet, dass alles gut gehen möge. Dies scheint mir ein bezeichnender Vorgang: Irgendwo löst sich gerade da, wo die Eigenmacht und die erreichbaren menschlichen Hilfen völlig am Ende sind, eine Stimme in uns und ist sich gewiss, dass sie rufen darf. Irgendwo gibt es, selbst wenn wir uns darüber nicht Rechenschaft ablegen oder sogar es bestreiten, ein Bewusstsein einer geheimen Nähe, auf die hin unsere Seele offensteht und bei der wir anklopfen können. Das Bedürfnis, sich mitzuteilen, das in den Grenzsituationen der äußersten Not und der äußersten Freude hervortritt, reicht über menschliche Partner hinaus; es will in eine unermessliche Tiefe verströmen, es will das Ganze.

Bibel – Zeugnis der Offenbarung**

Wenn man die Bibel bloß als Quelle im Sinn der historischen Methode ansieht (was sie zweifellos *auch* ist), dann kann es

* *Gebet und Meditation*, in: Walter Rupp (Hg.), *beten – leben – meditieren*, Würzburg 1975, 76–81, hier: 76.

** *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, in: *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung*. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 13–39, hier: 28–30.

auch nur die Kompetenz des Historikers in ihrer Auslegung geben. Dann kann man auch nur Historisches aus ihr erfragen. Der Historiker aber muss versuchen, einen handelnden Gott möglichst zur überflüssigen Hypothese zu machen. Wenn aber Bibel Niederschlag eines viel größeren, nie auszuschöpfenden Offenbarungsvorganges ist und wenn so ihr Inhalt beim Leser erst ankommt, wenn dies Größere ihn berührt hat, dann vermindert dies ihre Bedeutung nicht, es verwandelt aber von Grund auf die Frage der Auslegungskompetenzen. Denn das bedeutet, dass sie einem Verweisungszusammenhang zugehört, in dem der lebendige Gott sich in Christus durch den Heiligen Geist mitteilt. Es bedeutet, dass sie Ausdruck und Instrument jener Kommunion ist, in der das Ich Gottes und das Du des Menschen sich in dem durch Christus eröffneten Wir der Kirche berühren. Sie ist dann Teil eines lebendigen Organismus, durch den sie überhaupt geworden ist; eines Organismus, der in den Wandlungen der Geschichte dennoch seine Identität bewahrt hat und daher gleichsam mit Urheberrechten über die Bibel als über sein Eigenes sprechen kann. Dass sie – wie jedes Kunstwerk und mehr noch als alle anderen Kunstwerke – weit mehr sagt als das im Augenblick beweisbar ihren Buchstaben zu Entnehmende, folgt dann aus der Tatsache, dass sie ja eine Offenbarung versprachlicht, die im Wort sich spiegelt, ohne in ihm aufzugehen. Von da erklärt sich auch, dass dort, wo Offenbarung „angekommen“ und wieder lebendig zur Offenbarung geworden ist, ein tieferes Einssein mit dem Wort erfolgt, als dort, wo es nur als Text analysiert wird.

Christentum – historisch wirkungslos?*

Ein Lieblingseinwand gegen das Christentum lautet: Es hat in zweitausend Jahren die Welt nicht verändern können. Also ist auch nichts mehr von ihm zu erwarten. Es hat sozusagen Zeit genug gehabt, es mit seinen Möglichkeiten zu versuchen; so wird es höchste Zeit, zu anderen Mitteln zu greifen. Nun ist das zunächst schon rein geschichtlich gesehen mehr als oberflächlich gesagt. Immerhin stammt von Heinrich Böll der Ausspruch, auch noch die schlechteste christliche Welt sei ihm lieber als jede nichtchristliche: Ohne das Christentum gäbe es keine Ob-sorge für die Behinderten, die Ausgestoßenen, die unheilbar Leidenden. [...] Wie das Leben erniedrigt wird, wo das Sterben keine Würde hat, so wird das Leben entwertet, wo das Leiden nicht angenommen ist.

Heute, wo wir die Wiederkehr einer Welt ohne Christus sich ankündigen sehen, kann uns bei solchen Behauptungen, die Welt sei von Christus nicht verändert, schon ein Frösteln ankommen. [...]

Der christliche Glaube *hat* die Welt verändert. Er hat sie freilich nicht zu einem Paradies gemacht, in dem uns die Last des Menschseins im Voraus schon abgenommen wäre. Das war allerdings die trügerische Versprechung des Fortschritts, von der wir im Grund alle geblendet sind und an der wir das Christentum gemessen haben. Wir hatten uns vorgestellt, eine erlöste Welt müsse so eingerichtet sein, dass Menschsein nicht mehr weh tut. Dass überhaupt nichts mehr weh tun kann. Und weil Christus die Welt nicht in dieser Art erlöst, sondern uns ganz im Gegenteil das Kreuz aufgelegt hat, deswegen hatten wir uns vorgenommen, es nun selbst besser zu machen; wir glaubten,

* *Öffnet die Türen für Christus und fürchtet euch nicht.* Silvesterpredigt 1978, 8–10.

mit Wissenschaft und Technik die Mittel zu haben, um das einrichten zu können. [...]

Eine Erlösung, die uns das Menschsein ersparen und im Voraus durch die Strukturen leisten will, die nimmt uns eben das Menschsein ab und hebt damit die Menschlichkeit auf. Sie ist ihrem Wesen nach Zerstörung der Menschlichkeit, des Menschen. Eine Planung, die sich zum Gott erhebt, ist Versklavung. Damit kommen wir zu den angeblich fruchtlosen 2000 Jahren zurück: Man kann die Jahre der Menschen nicht aneinander zählen wie die Zahlen einer Bilanz. Das Menschsein beginnt immer neu. Deswegen kann man den Fortschritt nicht addieren: Wer es tun will, muss den Menschen vorher zur Zahl degradieren, ihm sein Einmaliges, seine Seele nehmen. Das Menschsein beginnt immer neu, in jedem Menschen. Deshalb kann man nicht das Glück in der Menschheit ein für allemal festschreiben und dann vermehren wie einen Aktienindex.

Christus*

Das Wort Christus ist nichts anderes als die griechische Übersetzung von Messias: der Gesalbte, der König. Jesus von Nazareth, der gekreuzigte Sohn eines Zimmermanns, ist so sehr König, dass der Königstitel sein Name geworden ist. Indem wir uns Christen nennen, bezeichnen wir uns selbst als Leute des Königs, als Menschen, die in ihm ihren König anerkennen.

Was aber das Königtum Jesu Christi bedeutet, kann man nur recht verstehen, wenn man auf seinen Ursprung im Alten Bund achtet. Dabei zeigt sich zunächst etwas Merkwürdiges. Ein Königtum war offensichtlich von Gott her für Israel nicht vor-

* *Christkönig II*, in: *Gottes Angesicht suchen*, Meitingen / Freising ²1979, 54–55.

gesehen. Es entstand geradezu aus einer Rebellion Israels gegen Gott und gegen seine Propheten, aus einem Abfall vom ursprünglichen Willen Gottes. Nach der Landnahme hatte sich dieses aus allerlei Stämmen zusammenwachsende Volk in einer Art von Eidgenossenschaft vereinigt, die keine Herrscher, sondern allein Richter kannte. Der Richter hatte nicht wie ein Herrscher selbst Recht zu schaffen, sondern nur das gegebene Recht anzuwenden. Die Herrschaft über Israel lag allein beim Gesetz, bei dem überlieferten heiligen Gottesrecht. Das Gesetz sollte Israels König sein und durch das Gesetz unmittelbar Gott selbst. Alle waren gleich, alle frei, weil es nur einen Herrn gab, Gott, der im Gesetz seine Hand über Israel hielt.

Aber Israel wird eifersüchtig auf die Völker rundum mit ihren mächtigen Königen. Es will sein wie sie. Vergeblich beschwört Samuel das Volk: Wenn sie einen König haben, werden sie Knechte sein. Sie wollen gar nicht die Freiheit, die Gleichheit, die Erwählung, das Gott-Königtum. Sie wollen sein wie die anderen; sie treten in die Geste Esaus ein – nicht die Erwählung zählt, sondern das Begehren, die Eitelkeit. Der König ist in Israel zunächst Ausdruck einer Rebellion gegen die Herrschaft Gottes – ein Wegwerfen der Erwählung, um zurückzutreten unter die anderen Völker. Aber nun geschieht das Merkwürdige: Gott lässt sich auf den Eigensinn Israels ein und schafft gerade so eine neue Möglichkeit seiner Zuwendung. Der Sohn Davids, des Königs, heißt Jesus; in ihm taucht Gott in die Menschheit ein und vermählt sie sich.

Communio sanctorum*

Das besagt nach dem Sprachgebrauch der Alten zweierlei: Einmal ist *communio sanctorum* so viel wie *communio sacramentorum*, gemeinsame Teilhabe an den heiligen Sakramenten, also die göttliche Vorgegebenheit, das Absolutum der göttlichen Gnade; dann bedeutet es aber auch so viel wie *communio sanctorum hominum* (= *fidelium*), also die Gemeinschaft der Gläubigen, all der Menschen, die durch die gemeinsame Teilhabe an Christi Wort und Wirklichkeit geheiligt werden und so durch Glaube und Taufe Glieder der Kirche Gottes sind.

Dämonen**

Die Vorstellung dämonischer Mächte tritt nur zögernd ins Alte Testament ein, erhält dagegen im Leben Jesu eine unerhörte Wucht [...]. Dieser Vorgang der Steigerung vom Alten Testament ins Neue, der äußersten Kristallisierung des Dämonischen gerade im Gegenüber zur Gestalt Jesu und der Beständigkeit des Themas im gesamten neutestamentlichen Zeugnis ist von erheblicher Aussagekraft. [...] In einer göttergesättigten Umwelt, die zwischen guten und bösen Göttern die Übergänge fließend sah, hätte der Verweis auf Satan dem entschiedenen Bekenntnis seine Klarheit genommen. Erst als der Satz von dem einen Gott mit allen seinen Konsequenzen zum unverrückbaren Besitz Israels geworden war, konnte der Blick geweitet werden

* *Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder* (1962), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, 482–494, hier: 489.

** *Abschied vom Teufel?*, in: *Dogma und Verkündigung*, München ³1977, 221–230, hier: 225–228.

auf Mächte, die den Raum des Menschen überschreiten, ohne dass sie Gott seine Einzigkeit streitig machen könnten. [...] Die Bibel weiß von seinen [Jesu] Versuchungen (Lk 22,28), nicht nur von der einen, die ausführlich geschildert wird; sie geht so weit zu sagen, Jesus sei dazu in die Welt gekommen, um die Werke des Teufels zu vernichten (1 Joh 3,8). Diese Formel fasst zusammen, was Jesus selbst in der Spruchreihe vom Stärkeren und vom Starken, von der Macht der Dämonen sagt, deren Reich er in der Kraft des Heiligen Geistes zum Einsturz bringt (Mk 3,20–30). Auffällig ist, dass er, der sich nicht zum Wundermann machen lassen wollte, den Kampf gegen die Dämonen zum Kern seines Auftrags rechnete (vgl. etwa Mk 1,35–39) und dass folglich die Vollmacht dazu zum Kern der Vollmacht gehört, die er seinen Jüngern überträgt: Sie werden gesandt, „zu verkünden und um Macht zu haben, die Dämonen auszutreiben“ (Mk 3,14 f.). Der geistliche Kampf gegen die versklavenden Mächte, der Exorzismus über eine von Dämonen geblendete Welt, gehört unabtrennbar zum geistlichen Weg Jesu und zur Mitte seiner eigenen Sendung wie derjenigen seiner Jünger. Die Gestalt Jesu, ihre geistige Physiognomie, ändert sich nicht, ob sich nun die Sonne um die Erde dreht oder ob die Erde sich um die Sonne bewegt, ob die Welt evolutiv geworden ist oder nicht, aber sie wird entscheidend geändert, wenn man das Ringen mit der erfahrenen Macht des Reiches der Dämonen aus ihr weg-schneidet.

[...] Wo der Mensch in das Licht Jesu Christi tritt, wird der Dämon überführt und damit überwindbar. Wieder gilt, dass man die Taufe und damit christlichen Lebensvollzug ändern würde, wenn man die Realität der dämonischen Macht streichen wollte. Im Übrigen müsste man hier, bei der Frage nach der Kirche, die Erfahrung der Heiligen, der exemplarisch Glaubenden, hinzunehmen – ich sage: ihre Erfahrung, nicht alle ihre Ideen. Diese Erfahrung entspricht der Erfahrung Jesu: Je stärker das Heilige

sichtbar und mächtig wird, desto weniger kann sich der Dämon verbergen. Insofern könnte man geradezu sagen, dass das Verschwinden der Dämonen, das vermeintliche Gefahrloswerden der Welt, mit dem Verschwinden des Heiligen Hand in Hand geht.

Der Herr: hinabgestiegen in das Reich des Todes*

„Abgestiegen zu der Hölle“ – dies Bekenntnis des Karsamstags bedeutet, dass Christus das Tor der Einsamkeit durchschritten hat, dass er abgestiegen ist in den unerreichbaren, unübersteigbaren Grund unseres Verlassenseins. Es bedeutet, dass auch in der letzten Nacht, in die kein Wort mehr dringt, in der wir alle wie weinende, ausgestoßene Kinder sind, eine Stimme ist, die uns ruft, eine Hand, die uns nimmt und führt. Die unübersteigliche Einsamkeit des Menschen ist überstiegen, seitdem *Er* in ihr war. Die Hölle ist überwunden, seitdem die Liebe auch in die Region des Todes eingetreten ist und das Niemandsland der Einsamkeit bewohnt wird von ihm. Der Mensch lebt im Tiefsten nicht vom Brot, sondern im Eigentlichen seines Menschseins lebt er davon, dass er geliebt wird und selber lieben darf. Seitdem es die Anwesenheit der Liebe im Raum des Todes gibt, gibt es Leben mitten im Tod: Deinen Gläubigen, Herr, wird das Leben nicht genommen, nur verwandelt, betet die Kirche in ihrer Totenliturgie.

Niemand kann es ausmessen, was es im Letzten heißt, dies Wort „abgestiegen zur Hölle“. Aber wenn wir selbst einmal auf die Stunde unserer letzten Einsamkeit zugehen, werden wir etwas von der großen Helligkeit dieses dunklen Geheimnisses begreifen dürfen. In der hoffenden Gewissheit, dass wir in jener Stunde tiefster Verlassenheit nicht allein sein werden, können wir jetzt schon ein wenig davon erahnen. Und mitten in unserem Aufbegehren gegen das Dunkel des Gottestodes beginnen wir, dankbar zu werden für das Licht, das gerade aus diesem Dunkel zu uns kommt.

* *Meditationen zur Karwoche*, Meitingen / Freising 1969, 25.

Diakon / Diener*

Dienen scheint ein Ausfluss der Herrschaft von Menschen über Menschen zu sein, also ein Angriff auf die Gleichheit, die gleiche Würde und die Freiheit des Menschen. Und gewiss ist wahr, dass es zu allen Zeiten Missbrauch von Herrschaft, missbräuchliche Teilung der Menschen, Verneinung der gleichen Würde gegeben hat, die ihnen vom Schöpfer geschenkt wurde. Nur, wir erleben aber immer mehr, dass die Abschaffung des Dienens darauf nicht die Antwort sein kann; denn wir Menschen sind so geschaffen, dass wir einander brauchen, dass wir nur im Voneinander und folglich auch im Füreinander leben können; dass also ohne Dienen unser Leben nicht bestehen kann. Und wenn wir einander nicht mehr dienen mögen, dann bleibt nur übrig, dass wir dieses notwendige Zueinander auf andere Weise besorgen, indem wir uns in den Dienst der Maschinen, in den Dienst anonymer Systeme stellen, und durch sie uns dann doch irgendwie untereinander verbinden lassen. Dann dienen wir also der Maschine, dem System, und wir werden erst recht unfrei und bezahlen dies Ganze noch dazu mit einer Verarmung im menschlichen Zueinander, in dem Vertrauen, das Menschen zueinander führt.

In dieser Situation blickt die Kirche auf Jesus Christus, der Diakon für uns wurde, hin. Er, der Herr der Welt, ist Diakon, ist Diener geworden. Er trägt den Seinigen bei Tische auf und er wäscht ihnen die Füße. Er verwandelt die Welt dadurch, dass er Herrschaft als Dienst vollzieht; dass er als der Herr dient und aller Diener wird. So gibt er uns den Mut zu einem freien Dienen, gibt uns den Mut, im Dienen die wahre Würde und Freiheit

* *Das Evangelium lebendig weitersagen* (1978), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 616–620, hier: 616 f.

des Menschen anzunehmen und so ein neues Zeichen aufzurichten in dieser Welt. Die Kirche, wenn sie Kirche Jesu Christi sein will, braucht die Vergegenwärtigung des Diakons Jesus Christus.

Die eine Quelle der Offenbarung und die zwei Vermittlungsformen „Tradition und Schrift“*

In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-Selbst-Enthüllen Gottes, ist der unus fons, aus dem die beiden rivuli Schrift und Überlieferung hervorfliessen: So ist es die wahre, auf dem Tridentinum noch mit Selbstverständlichkeit geltende Sprechweise der Überlieferung; die Umkehrung, die die bereits gefasste und geformte Gestalt der Offenbarung – Schrift und Überlieferung – nun zur Quelle und die Offenbarung zur nachgeordneten Größe macht, dürfte in dieser Form wohl erst in der Frühzeit des Historismus eigentlich in Übung gekommen sein, in der nun allenthalben die Frage nach den Quellen erhoben wurde und der Christ als die Quellen, aus denen er die Offenbarung schöpft, Schrift und Überlieferung benennt. In einer solchen Redeweise steckt deutlich eine mangelnde Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung. Schrift und Überlieferung sind für *uns* allerdings die Quellen zur Erkenntnis der Offenbarung, aber sie sind nicht *an sich* die Quelle der Offenbarung, sondern an sich ist die Offenbarung die Quelle von Schrift und Überlieferung. Demgemäß heißt in der mittelalterlichen Überlieferung die Schrift zwar *fons scientiae* u. ä., aber niemals *fons revelationis*. So richtig es also für

* *Bemerkungen zum Schema „De fontibus revelationis“* [1962], in: *Mitteilungen*. Institut Papst Benedikt XVI. 2 (2009) 36–48, hier: 37.

die theologische Arbeit ist, dass ihre „Quellen“ Schrift und Überlieferung sind, so gefährlich und einseitig ist es, diese ganz vom Subjekt her bestimmte Formulierung, die nicht die Ordnung der Wirklichkeit, sondern nur unsern Zugang zur Wirklichkeit schildert, schlicht als die Etikette des Traktates von Schrift und Überlieferung hinzunehmen, weil ein solcher Vorgang, wie gesagt, die Gefahr einer Verkehrung im Offenbarungsbegriff einschließt: Offenbarung ist nicht eine den Größen Schrift und Überlieferung nachgeordnete Sache, sondern sie ist das Sprechen und Handeln Gottes selbst, das allen geschichtlichen Fassungen dieses Sprechens vorausliegt, sie ist die eine Quelle, die Schrift und Überlieferung speist.

Dogma als Richtschnur des Glaubens*

Der geschichtsfeindliche Gedanke ungeschriebener apostolischer Einzelüberlieferungen [ist] zunächst wesentlich in der Gnosis zu Hause, also in einer von der Geschichte des Glaubens als heterodox ausgeschiedenen Entfaltungsform des Christlichen, auch wenn er verhältnismäßig früh ins kirchliche Denken einzudringen begann [...]. Die primäre Form eines innerkirchlichen Überlieferungsbegriffes ist wesentlich anders strukturiert: Sie beruht auf der Zweiteilung der Schrift in Altes und Neues Testament, derart, dass das Neue als christologische Auslegung des Alten erscheint, als „Tradition“, die der „Schrift“ ihren Sinn gibt.

An dieser Stelle liegt auch der Ansatzpunkt für den ursprünglichen Begriff des Dogmas, wie er in der Alten Kirche und im Wesentlichen noch das ganze Mittelalter hindurch verstanden

* *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln / Opladen 1966, 20.

wurde und daher als eigentlicher Gegenstand der Dogmengeschichte betrachtet werden müsste. Nach der Ausbildung des neutestamentlichen Schriftkanons, der die bisher als Tradition betrachteten neutestamentlichen Schriften zur „Schrift“ vereinigte, ergab sich zwangsläufig eine gewisse Überschneidung im Überlieferungsbegriff, der freilich die bisherige Linie konsequent fortsetzt, wenn nun gesagt wird, die „Schrift“ (Altes und Neues Testament) sei „nach dem Glauben“ auszulegen. Unter dem „Glauben“ wird dabei das Taufbekenntnis (d. h. das zum trinitarischen Symbol erweiterte christologische Bekenntnis) bzw. die mit ihm verbundene *regula fidei* verstanden. Sie gilt als der eigentliche Kanon der Kirche, der den Kanon für den „Kanon“ bildet. Dieser Kanonbegriff, die Vorstellung also, Schrift sei nach dem Glauben auszulegen, stellt die altchristliche Form des Dogmenbegriffs dar. Dogma wird dabei nicht als Lehrsatz begriffen, sondern besteht in dem die Schrift erschließenden und auslegenden Glauben der Kirche.

Dreifaltigkeit*

Gott ist dreifaltig einer: Er ist nicht ewige Einsamkeit, sondern ewige Liebe, die das Miteinander der drei Personen setzt und der Urgrund allen Seins und Lebens ist. Die Einheit, die die Liebe schafft – die trinitarische Einheit – ist höhere Einheit als die Einheit letzter, unteilbarer materieller Bausteine. Die höchste Einheit ist nichts Starres. Sie ist Liebe.

Die schönste Darstellung dieses Geheimnisses hat uns André Roublev im 15. Jahrhundert mit seiner berühmten Dreifaltigkeitsikone geschenkt. Sie stellt das ewige Geheimnis Gottes

* *Predigt am Dreifaltigkeitsfest*, 6. Juni 2004, in Bayeux, in: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, 148–153, hier: 152 f.

nicht in sich selber dar – wer könnte das wagen? Sie zeigt es im Spiegel einer geschichtlichen Begebenheit: des Besuches von drei Männern bei Abraham bei den Eichen von Mamre (Gen 18,1–33). Abraham erkannte schnell, dass dies nicht gewöhnliche Männer waren, dass in ihnen Gott selbst bei ihm eingekehrt war, und schon im alttestamentlichen Text geht die Dreizahl mit der Einzigkeit Gottes geheimnisvoll ineinander: Es sind drei, in denen er den Einen anbetet. So ist diese Geschichte für die Christenheit von früh an zu einem Spiegel der Dreieinigkeit geworden. In Roublevs Ikone ist das Geheimnis dieses Geschehens in seinen vielfältigen Dimensionen wunderbar versichtbart und gerade so als Geheimnis belassen. Aus dem Reichtum dieser Ikone möchte ich nur einen Zug herausnehmen: die Umgebung des Ereignisses, die zugleich das Geheimnis der Personen mit ausdrückt. Da sind zunächst die Eichen von Mamre, die Roublev zu einem einzigen Baum zusammenfasst, der nun den Baum des Lebens abbildet – den Baum des Lebens, der in nichts anderem besteht als in der trinitarischen Liebe, die die Welt geschaffen hat, sie trägt und erlöst und der Quell allen Lebens ist. Da ist das Zelt, das Haus Abrahams, das uns an Joh 1,14 denken lässt: „Das Wort ist Fleisch geworden und bei uns sein Zelt aufgeschlagen ...“ Der Leib des menschengewordenen Wortes ist selbst zum Zelt, zum Haus geworden, in dem Gott wohnt und Gott uns Wohnung, unsere Bleibe wird. Endlich – die Gabe Abrahams, das „zarte, prächtige Kalb“, ist ersetzt durch den Kelch: das Zeichen der Eucharistie, in dem Gott sich selber schenkt. [...] Der Baum – das Zelt – der Kelch: sie zeigen uns das Geheimnis Gottes an, lassen uns gleichsam in sein Inneres, in die dreifaltige Liebe hineinschauen.

Ehe*

1. „Selbstverwirklichung“ ist immer dann ein fatales Wort, wenn damit der Andere als Konkurrent und als Beschränkung der eigenen Freiheit aufgefasst wird. In Wirklichkeit kommt der Mensch in dem Maß zur Verwirklichung seiner selbst, in dem er sich gibt. „Wer sich selbst retten will, verliert sich; wer sich verliert ..., der rettet sich“ heißt daher ein zentrales und urmenschliches Wort Jesu (Mk 9,35). Nur am Du und durch das Du kann ich zu mir selber kommen, aber nicht, indem ich die Läden herunterlasse und möglichst nichts von meinem Leben preisgeben will. Es ist wie mit dem Gleichnis von den Talenten: Durch Ausgeben wachsen sie; der, der sie vergrub, hatte seine Möglichkeit vertan (vgl. Mk 25,14–30). Deswegen ist die Hingabe an einen Menschen, die Treue zu ihm, nicht Gegensatz zur Freiheit, sondern erst ihr wirklicher Anfang. Die höchste Möglichkeit der Freiheit ist die Fähigkeit, sich zu entscheiden, die Fähigkeit zum Endgültigen. Wer in seinem Leben das Endgültige nicht wagt, lässt seine Freiheit als totes Kapital liegen und versäumt die Möglichkeit zu reifen, die nur aus der Kraft des Endgültigen kommt. Nur Liebe, die sich dem anderen ganz gibt – „bis dass der Tod euch scheidet“ – und dies durchsteht, ist dem inneren Anspruch der Liebe und damit des Menschseins gemäß.

2. Deswegen ist auch die öffentliche Verantwortung der gemeinsamen Liebe in der geistlichen und rechtlichen Gestalt des Sakraments kein Widerspruch zu ihrem persönlichen und intimen Charakter. Ja, die Liebe zwischen Mann und Frau ist etwas höchst Persönliches, aber eben darum nichts Privates und Beliebigen. Von ihr hängen Gegenwart und Zukunft einer Gemeinschaft, ja, der Menschheit überhaupt ab. Es hat darum nie in der

* *Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe*, Fastenhirtenbrief 1980.

Geschichte Gesellschaften gegeben, die diese Gemeinschaft der Beliebigkeit überließen. Sie haben sie in wechselnden Formen gestaltet und geschützt. Erst in der gemeinschaftlichen Form des Sakraments kann die Liebe von Mann und Frau ihre Würde und auch ihre tragende Kraft für ein ganzes Leben finden. Ich zitiere dazu den rückschauenden Bericht eines katholischen Laien über die Erfahrungen seiner Ehe: „In unserer Ehe [so schreibt er] hat es Phasen gegeben, in denen sich die Gnade Gottes an unserer Blindheit, unserem Eigensinn und auch unserer physischen unverschuldeten Schwäche formlich ‚kaputt‘ gemacht hat. Sie hat uns aber nie aufgegeben, denn nie trat uns der Gedanke ins Bewusstsein: es ist aus zwischen uns. Der Bund ist nur mehr eine leere Hülse. Vielmehr wurden wir so gehalten, dass es zwischen uns objektiv nicht aus sein konnte.“¹

3. Noch ein Letztes möchte ich hinzufügen: Das Kind ist keine Bedrohung, keine Minderung der Freiheit, keine Einschränkung der Selbstverwirklichung. Auch heute gilt, dass die Hoffnung für die Menschheit nicht in den entdeckten Bodenschätzen, nicht in den angesammelten Reichtümern, nicht in dem erworbenen technischen Können, sondern in der Erfindungskraft des menschlichen Geistes und in der Liebeskraft des menschlichen Herzens ruht. Bodenschätze sind schneller ausgeplündert, als wir dachten, Reichtümer verbrauchen sich, Technik veraltet. Das einzig verlässige Kapital auf die Zukunft hin ist der Mensch mit seinen immer neuen Möglichkeiten. Am Ende kann nur der Geist den Menschen retten; freilich kann auch umgekehrt nur der Geist, wenn er in die Irre geht, den Menschen und die Erde vernichten. Das zeigt die Schwere unserer Verantwortung; es zeigt die Notwendigkeit des Glaubens auf, der den Geist vor dem Absturz bewahrt. Es lässt auch deutlich werden, dass wir dann unsere Zukunft sicher untergraben, wenn wir in

¹ *Christlich gelebte Ehe. Erfahrungen eines Laien I*, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 3 (1974) 400–404, hier: 403.

der Angst der Selbstverwirklichung nur noch unseren Besitz und Genuss retten wollen und uns der einzigen Kraft verschließen, die wirklich Zukunft geben kann: dem Kind. Es sollte uns zu denken geben, dass im Alten Testament die Fruchtbarkeit der Ehe als ihr „Segen“ bezeichnet und so im Voraus im Kern des Sakraments verankert wird.²

Einheit und Ganzheit der Schrift als Auslegungsprinzip*

Alle Schriftworte sind Menschenworte und zunächst als solche auszulegen. Aber sie beruhen auf „Offenbarung“, d. h. auf dem Berührtwerden von einer Erfahrung, die über den eigenen Erfahrungsvorrat des Verfassers hinausgeht. In Menschenworten spricht Gott, und so entsteht die eigentümliche Inkongruenz des konkreten Wortes gegenüber dem, wovon es kommt. In heutiger Theologensprache ist es üblich, die Bibel einfach „die Offenbarung“ zu nennen. Das wäre den Alten nie in den Sinn gekommen. Offenbarung ist ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch, der immer wieder nur in der Begegnung Wirklichkeit wird. Das biblische Wort bezeugt die Offenbarung, fasst sie aber nicht so, dass sie darin aufginge und nun wie ein Ding in die Tasche gesteckt werden könnte. Die Bibel bezeugt die Offenbarung, aber der Begriff Offenbarung als solcher reicht weiter. Praktisch bedeutet dies: Ein Text kann

² Diese drei Punkte sollten so knapp wie möglich verdeutlichen, was die Tradition meint, wenn sie das Wesen der Ehe auslegt in der Lehre von den drei „Gütern“ der Ehe: fides (Einzigkeit der Treue im Sinn der monogamen Ehe), proles (grundsätzliches Angelegtsein der Ehe auf Familie, auf Fruchtbarkeit hin), sacramentum (Einbezogenheit in den Bund Christus-Kirche, von da Unauflöslichkeit).

* *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, 15–44, hier: 41.

mehr besagen, als sein Autor selbst sich dabei zu denken vermochte [...]. Das gilt schon für große dichterische Texte und gilt erst recht für das biblische Wort. Es gibt einen Sinnüberschuss des Einzeltextes über seinen unmittelbaren historischen Standort hinaus, und darum bestand die Möglichkeit, ihn in einem neuen historischen Kontext aufzugreifen und in größere Bedeutungszusammenhänge zu stellen – das Recht der *relecture*. Deshalb hat die Ganzheit der Schrift ihren eigenen Rang; sie ist mehr als der zusammengestückelte Teppich dessen, was die einzelnen Autoren an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort selbst intendieren konnten. Man hat die Ganzheit noch nicht, wenn man alle Teile einzeln hat.

Entmythologisierung – Wahrheit und Grenzen von Bultmanns Projekt*

Worin also besteht *Bultmanns Fehler*? Nicht darin, dass er überhaupt „entmythologisiert“ – dazu besteht ein gutes Recht –, sondern darin, dass er von seinen philosophischen Voraussetzungen her die Grenzen dessen, was sein kann, und dessen, was nicht sein kann, viel zu eng nimmt. Er lässt als möglich nur das gelten, was *dem augenblicklichen naturwissenschaftlichen Denken* als möglich, d. h. als prinzipiell erklärbar erscheint. Zu einer solchen Einengung ist er durch seinen *existenzialphilosophischen Ausgangspunkt* und durch das Fehlen einer eigentlichen Ontologie genötigt. Er sieht nicht, dass von einer anderen, tieferen Philosophie her sich ein viel weiterer Bereich echter, unmythischer Möglichkeiten sichten lässt und mehr noch, dass

* *Zum Problem der Entmythologisierung des Neuen Testaments*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 3 (1960) 2–11, hier: 10.

das Maß des Möglichen vom Menschen her überhaupt nicht gültig festzulegen ist, sondern dass wir, was möglich ist, überhaupt immer wieder erst aus dem erfahren, was wirklich ist. An die Offenbarung glauben heißt aber gerade, jene unerhörte neue Wirklichkeit hinnehmen, in der Gott das Unmögliche möglich werden ließ (vgl. Lk 1,37; Mk 10,27; Röm 4,17 f.). Das Maß des Möglichen setzt Gott und nicht wir.

Entsakralisierung – vom Neuen Testament gefordert?*

Wir waren in den letzten [...] Jahren viel eher vom Gedanken der „Entsakralisierung“ bestimmt gewesen. Wir waren getroffen von dem Wort des Hebräerbriefes: Christus hat außerhalb der Mauern gelitten (13,12). Dies wiederum klang zusammen mit dem anderen Wort, dass beim Tod des Herrn der Vorhang des Tempels zerriss. Nun ist der Tempel leer. Das Sacrum, die heilige Gegenwart Gottes, birgt sich nicht mehr in ihm; es ist draußen, vor der Stadt. Der Kult ist aus dem heiligen Gehäuse heraus verlegt in das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi. Er hatte seine wahre Gegenwart zuvor schon in seinem Leben. Mit dem Zerreißen der Tempelvordhänge, so hatten wir uns gedacht, ist die Grenze zwischen sakral und profan zerrissen. Der Kult ist nicht mehr etwas Abgetrenntes vom täglichen Leben, sondern das Heilige wohnt in der Alltäglichkeit. Das Heilige ist nicht mehr ein besonderer Bereich, sondern es will überall sein, gerade in der Weltlichkeit will es sich verwirklichen. Daraus sind dann sehr praktische Folgerungen gezogen worden, bis in

* *Zur Frage der Verehrung und Sakralität der Eucharistie* (1980), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 473–479, hier: 477 f.

die priesterliche Kleidung hinein, bis in die Form des christlichen Kults und des Kirchenbaues. Überall sollte sich diese Schleifung der Bastionen vollziehen, nirgends mehr Leben und Kult voneinander unterscheidbar sein.

Aber damit war die Botschaft des Neuen Testaments von einem richtigen Ausgangsgedanken her zuletzt doch wesentlich missverstanden. Denn Gott zieht sich nicht von der Welt zurück, um sie ihrer Weltlichkeit zu überlassen, und ebenso wenig bestätigt er einfach die Welt in ihrer Weltlichkeit, als ob sie als solche auch schon heilig wäre. Solange die Welt nicht vollendet ist, solange bleibt in ihr der Unterschied des Heiligen und Profanen, denn Gott entzieht ihr die Gegenwart seiner Heiligkeit nicht, aber seine Heiligkeit hat auch noch nicht das Ganze erfasst. Die Passion Jesu Christi außerhalb der Stadtmauern und das Zerreißen der Tempelvorhänge bedeutet nicht, dass nun überall Tempel sei oder nirgends mehr. Das wird erst im neuen Jerusalem der Fall sein. Diese Vorgänge bedeuten vielmehr, dass mit dem Tod Jesu Christi die Mauer zwischen Israel und der Völkerwelt aufgebrochen ist. Sie bedeuten, dass Gottes Verheißung aus dem engen Rahmen des Alten Bundes und seines Tempels austritt in die Weite der Völkerwelt hinein. Sie bedeuten, dass an Stelle der nur zeichenhaften Heiligkeit der Bilder des Alten Testaments das wirkliche Sacrum, der heilige Herr in seiner menschengewordenen Liebe getreten ist. Sie bedeuten endlich, dass nun überall dort das heilige Zelt Gottes, die Wolke seiner Nähe steht, wo das Geheimnis seines Leibes und Blutes gefeiert wird, wo Menschen aus ihren eigenen Werken heraustreten in die Gemeinschaft mit ihm hinein. Das heißt, dass hier die Sakralität dichter und machtvoller, weil wahrer ist als zuvor im Alten Bund; es heißt auch, dass sie verletzlicher geworden ist und von uns noch größere Achtsamkeit und Ehrfurcht verlangt: nicht nur rituelle Reinigung, sondern die umfassende Bereitung des Herzens.

Entwicklung und Kontinuität in der Kirche*

Ein Leib bleibt mit sich identisch gerade dadurch, dass er ständig im Prozess des Lebens neu wird. Für Kardinal Newman war der Gedanke der Entwicklung die eigentliche Brücke seiner Konversion zum Katholischen geworden. Ich glaube, dass er in der Tat zu den entscheidenden Grundbegriffen des Katholischen zählt, die noch lange nicht genug bedacht sind, obwohl auch hier dem Zweiten Vatikanum das Verdienst zukommt, ihn wohl zum ersten Mal in einem feierlichen Lehrdokument formuliert zu haben. Wer nämlich sich nur am Wortlaut der Schrift oder an den Formen der Väterkirche festklammern will, der verbannt Christus ins Gestern. Die Folge ist dann entweder ein ganz steriler Glaube, der dem Heute nichts zu sagen hat, oder eine Eigenmächtigkeit, die zweitausend Jahre Geschichte überspringt, sie in den Mülleimer des Missratenen wirft, und sich nun ausdenkt, wie Christentum nach der Schrift oder nach Jesus eigentlich aussehen müsste. Aber was herauskommt, kann nur ein Kunstprodukt unseres eigenen Machens sein, dem keine Beständigkeit innewohnt. Die wirkliche Identität mit dem Ursprung ist nur da, wo zugleich die lebendige Kontinuität ist, die ihn entfaltet und eben so bewahrt.

* *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1985), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 258–282, hier: 261 f.

Episkopos – Bischof*

Die Kirche ist keine profane Organisation, für die wir die bestmöglichen und effizientesten Ordnungen ersinnen. Sie ist Kreatur des Heiligen Geistes, der sie nicht nur am Anfang, an Pfingsten, geschaffen hat; in der Kirche ist immerfort Pfingsten, weil immer nur der Heilige Geist sie erschaffen kann; weil nur er das Apostelamt und ebenso seine Nachfolge zu verleihen vermag. [...] Das Wort Episkopos trug vor seiner Aufnahme ins Neue Testament eine breite Bedeutungsskala in sich. In der griechischen Tragödie erscheint Gott selbst als der Episkopos, als der, der wachsam auf die guten und bösen Taten der Menschen hinschaut. Das Weisheitsbuch, Philo, die Sibyllinen haben diesen Wortgebrauch übernommen, so dass wir im Ersten Clemensbrief in Fortführung dieser Bedeutungsgeschichte Gott als den Schöpfer und Episkopen jeglichen Geistes benannt finden können (59,3). Bei Philo erscheint dann Mose als Episkopos (rer. div. her. 30): Das Wort war also keineswegs irgendeine profane Amtsbezeichnung gewesen, sondern hatte eine sakrale Funktion in Abbildlichkeit und Teilhabe an Gottes Sorge für die Menschen umschrieben. [...]

So ist es nicht verwunderlich, dass im Ersten Petrusbrief Christus selbst als der Hirte und Episkopos eurer Seelen bezeichnet wird (2,25). Sowohl im Ersten Petrusbrief wie in Apg 20 werden die beiden Begriffe Episkopos und Hirte miteinander verbunden und damit das für die biblische Tradition neue Wort Episkop mit der reichen biblischen Überlieferung des Hirtengedankens verknüpft, wie wir das dann noch einmal bei 1 Petr finden, der Christus als den Erzhirten (Archiepiskopos) be-

* *Der Bischof – Künder und Hüter des Glaubens*, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 31 (2002) 456–467, hier: 456–458; Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 333 f.

zeichnet und wiederum dies mit dem Dienst des episkopein zusammenbringt. Der oberflächliche Begriff des Aufsehers, den man einer wörtlichen Übersetzung von Episkopos entnehmen könnte, erhält so eine ganz andere Tiefe: Es geht um das Hinsehen mit dem Herzen, das Sehen von Gott her – Mitsehen mit Gott; um jene liebevolle Sorge, die der Hirte um seine Schafe hat, die er einzeln kennt und ruft und die er liebt, weil sie die Seinen sind. „Episkopein“ ist die innere Verantwortung für die, die Gott uns anvertraut hat, wiederum als Teilhabe an Gottes eigener Sorge um die Menschen.

Die eigentliche Tiefe erreicht das biblische Hirtenbild mit der Aussage, dass der gute Hirt – Jesus – sein Leben gibt für die Schafe (Joh 10,15) – der Hirte wird Lamm und erlöst so die Schafe. Dieser Zusammenhang erscheint in der Abschiedsrede zu Milet wieder, wo denen, die jetzt Hirten der Kirche Gottes werden, ins Gedächtnis gerufen wird, dass der Sohn diese Herde durch sein eigenes Blut erworben hat.

Erbsünde*

Nichts erscheint uns heute fremder, ja absurder, als Erbsünde zu behaupten, weil Schuld nach unserer Auffassung ja immer nur das Persönlichste sein kann; weil Gott nicht ein Konzentrationslager beherrscht, in dem es Sippenhaft gibt, sondern der freie Gott der Liebe ist, der jeden bei seinem Namen ruft. Was also bedeutet „Erbsünde“, wenn wir sie richtig auslegen?

Um hier Antwort zu finden, ist nichts Geringeres nötig, als den Menschen wieder besser verstehen zu lernen. Wir müssen uns wieder klarmachen, dass kein Mensch in sich selbst geschlossen

* *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, München 1986, 85–87.

ist, dass keiner von sich allein und für sich allein leben kann. Wir empfangen unser Leben nicht nur im Augenblick der Geburt, sondern jeden Tag von außen her, vom anderen, von dem, was nicht mein Ich ist, und doch ihm zugehört. Der Mensch hat sein Selbst nicht nur in sich, sondern auch außer sich: Er lebt in denen, die er liebt; in denen, von denen er lebt und für die er da ist. Der Mensch ist Beziehung und er hat sein Leben, sich selbst, nur in der Weise der Beziehung. Ich allein bin gar nicht ich, sondern nur im Du und am Du bin ich Ich-selbst. Wahrhaft Mensch sein heißt: in der Beziehung der Liebe, des Von und des Für stehen. Sünde aber bedeutet: die Beziehung stören oder zerstören. Sünde ist Leugnung der Beziehung, weil sie den Menschen zum Gott machen will. Sünde ist Beziehungsverlust, Beziehungsstörung und deswegen ist sie wieder nicht allein eingeschlossen ins einzelne Ich. Wenn ich die Beziehung zerstöre, dann trifft dieser Vorgang – die Sünde – auch die anderen Beziehungsträger, das Ganze. Deswegen ist Sünde immer Versündigung, die auch den anderen trifft, die die Welt verändert und sie stört. Weil es so ist, gilt: Wenn das Beziehungsgefüge des Menschseins vom Anfang her gestört wird, tritt jeder Mensch fortan in eine von der Beziehungsstörung geprägte Welt ein. Mit dem Menschsein selbst, das gut ist, fällt ihn zugleich eine von der Sünde gestörte Welt an. Jeder von uns tritt in eine Verflechtung ein, in der die Beziehungen verfälscht sind. Jeder ist deshalb schon von seinem Anfang her in seinen Beziehungen gestört, empfängt sie nicht, wie sie sein sollten. Die Sünde greift nach ihm und er vollzieht sie mit. Damit wird nun aber auch klar, dass der Mensch sich nicht allein erlösen kann. Das Verfehltse seines Daseins besteht ja gerade darin, dass er sich allein will. Erlöst, d. h. frei und wahr werden, können wir nur, wenn wir aufhören, ein Gott sein zu wollen; wenn wir auf den Wahn der Autonomie und der Autarkie verzichten. Wir können immer nur erlöst *werden*, d. h. wir werden wir selbst,

wenn wir die rechten Beziehungen empfangen und annehmen. Unsere zwischenmenschlichen Beziehungen aber hängen daran, dass das Maß der Geschöpflichkeit allenthalben im Lot ist, und gerade da sitzt die Störung. Weil die Schöpfungsbeziehung gestört ist, darum kann nur der Schöpfer selbst unser Erlöser sein. Erlöst werden können wir nur, wenn der, von dem wir uns abgeschnitten haben, neu auf uns zugeht und uns die Hand reicht.

Eucharistie und Einheit*

Alle eucharistischen Versammlungen sind zusammen doch nur eine Versammlung, weil der Leib Christi nur einer ist und das Volk Gottes daher nur eines sein kann. So gilt die Mahnung an eine Ortsgemeinde allen Gemeinden in der Kirche im Ganzen: Sie müssen so Eucharistie feiern, dass sie sich dabei alle zueinander versammeln, von Christus her und durch ihn. Wer nicht Eucharistie mit allen feiert, schafft nur eine Karikatur von Eucharistie. Die Eucharistie feiert man mit dem einen Christus und daher mit der ganzen Kirche, oder man feiert sie überhaupt nicht.

Wer in der Eucharistie nur die eigene Gruppe sucht, wer sich in ihr und durch sie nicht in die ganze Kirche hineingibt und sein Eigenes übersteigt, der tut genau, was an den Korinthern getadelt wird. Er setzt sich sozusagen mit dem Rücken zu den Anderen und zerstört damit die Eucharistie für sich selbst und stört sie für die Anderen. Er hält dann nur sein eigenes Mahl und verachtet die Kirchen Gottes (1 Kor 11,21 f.). Wenn die eucharistische Versammlung zunächst aus der Welt herausführt, ins

* *Eucharistie und Mission* (1998), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 397–423, hier: 410.

„Obergemach“ hinein, in den Innenraum des Glaubens, wie wir sahen, so ist gerade dieses Obergemach doch der Raum einer universalen Begegnung aller, die an Christus glauben über alle Grenzen hinweg, und es wird so der Ort, von dem eine universale Liebe ausgehen muss, die alle Grenzen überschreitet: Wenn Andere hungern, können wir nicht in Üppigkeit leben. Eucharistie ist einerseits ganz nach innen und oben gerichtet, aber nur aus der Tiefe des Innen und aus der Höhe des wahren Oben kommt dann die Kraft, die die Grenzen überschreitet und die Welt verändert.

Eucharistie und Kirchenverständnis (Eucharistische Ekklesiologie)*

Was ist [...] mit eucharistischer Ekklesiologie gemeint? [...] Das erste ist, dass nun Jesu letztes Abendmahl als der eigentliche Akt der Kirchengründung erkennbar wird: Jesus schenkt den Seinen die Liturgie seines Todes und seiner Auferstehung und schenkt ihnen so das Fest des Lebens. Er wiederholt im Abendmahl den Sinai-Bund, oder vielmehr: Was dort nur ein Anlauf in Zeichen gewesen war, wird nun ganz Wirklichkeit – die Bluts- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Wenn wir dies sagen, ist klar, dass das Abendmahl Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und sie zugleich notwendig voraussetzt, denn sonst bliebe alles leere Gebärde. Deswegen konnten die Kirchenväter mit einem sehr schönen Bild sagen, die Kirche sei aus der geöffneten Seite des Herrn entsprungen, der Blut und Wasser entflossen. Das ist in Wirk-

* *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1985), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 258–282, hier: 262–266.

lichkeit, nur von einer anderen Seite her gesagt, dasselbe, wie wenn ich formuliere: Das Abendmahl ist der Anfang der Kirche. Denn immer bedeutet es, dass Eucharistie Menschen zusammenschließt, nicht nur untereinander, sondern mit Christus, und dass sie so Menschen zur Kirche macht. Zugleich ist damit auch schon die grundlegende Verfassung der Kirche gegeben: Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie selbst ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschendienst, Dienst der Weltverwandlung. [...]

Aus dem Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie folgt jene Ekklesiologie der Ortskirchen, die für das Zweite Vatikanum kennzeichnend ist und den inneren, sakramentalen Grund für die Lehre von der Kollegialität darstellt [...].

Aber er ist auch überall nur einer und deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den andern, die *auch* sein Leib sind und in der Eucharistie es immer neu werden sollen. Darum ist Einheit der Eucharistie feiernden Gemeinden untereinander nicht eine äußere Zutat zur eucharistischen Ekklesiologie, sondern ihre innere Bedingung: Nur in der Einheit ist der eine. Insofern ruft das Konzil die Selbstverantwortung der Gemeinden auf und schließt doch jede Selbstgenügsamkeit aus. Es trägt eine Ekklesiologie vor, für die das Katholisch-Sein, d. h. die Gemeinsamkeit der Glaubenden aller Orte und aller Zeiten, nicht organisatorische Äußerlichkeit, sondern von innen kommende Gnade und zugleich sichtbares Zeichen für die Kraft des Herrn ist, der allein Einheit über so viele Grenzen geben kann.

Europa*

Europa ist Europa geworden durch den christlichen Glauben, der das Erbe Israels in sich trägt, aber zugleich das Beste des griechischen und des römischen Geistes in sich aufgenommen hat. Später sind die germanischen und die slawischen Völker in den Raum dieses Glaubens eingetreten; sie haben ihm neue Gestalten und Formen gegeben, aber zugleich haben sie von ihm erst ihre Geschichte und ihre Identität empfangen. Jedes europäische Volk darf und muss von sich bekennen, dass der Glaube unsere Heimat geschaffen hat und dass wir uns selbst verlieren würden, wenn wir den Glauben wegwerfen. [...]

Die Gestalt Jesu Christi steht in der Mitte der europäischen Geschichte und sie ist die Grundlage des wahren Humanismus, einer neuen Menschlichkeit. Denn wenn Gott Mensch geworden ist, dann empfängt der Mensch eine ganz neue Würde. Wenn der Mensch nur das Produkt einer zufälligen Evolution ist, dann ist sein Menschsein selbst ein Zufall und dann kann man ihn auch einmal scheinbar höheren Zwecken opfern. Wenn aber Gott jeden einzelnen Menschen geschaffen und gewollt hat, dann ist es ganz anders. Und wenn Gott selbst ein Mensch geworden ist, wenn er sogar für den Menschen gelitten hat, dann nimmt der Mensch an Gottes eigener Würde teil.

* *Wahrer Friede und wahre Kultur. Christlicher Glaube und Europa*, in: *Christlicher Glaube und Europa*. 12 Predigten, München 1981, 7–18, hier: 9 f.

Evangelium – Frohe Botschaft*

Der Inhalt des christlichen Evangeliums lautet: Gott findet den Menschen so wichtig, dass er selbst um ihn gelitten hat. Das Kreuz, für Nietzsche der verabscheuenswerte Ausdruck des negativen Charakters der christlichen Religion, ist in Wahrheit die Mitte des Evangeliums, die frohe Botschaft: Gut, dass es dich gibt – nein: notwendig, dass es dich gibt. Das Kreuz ist die Gutheiligung unserer Existenz, nicht mit Worten, sondern in einem Akt so vollkommener Radikalität, dass er Gott Fleisch werden lässt und in dieses Fleisch schneidend eindringt; dass er Gott das Sterben in seinem Mensch gewordenen Sohn wert ist. Wer so geliebt wird, dass der andere sein Leben mit der Liebe identifiziert und das Leben nicht mehr ohne diese Liebe zu führen bereit ist; wer bis in den Tod geliebt wird, der weiß sich wirklich geliebt. Wenn aber Gott uns so liebt, dann sind wir in Wahrheit geliebt. Dann ist die Liebe Wahrheit und die Wahrheit Liebe. Dann lohnt es sich, zu leben.

Eben dies aber ist das Evangelium. Und darum ist es gerade als Kreuzesbotschaft frohe Botschaft für den, der glaubt; die einzig frohe Botschaft, die aller anderen Freude erst ihre Zweideutigkeit nimmt und sie freuenswert macht. Das Christentum ist von seiner Mitte her Freude, Ermächtigung zum Frohsein – das „*chaire* – freue dich“, mit dem es beginnt, drückt sein ganzes Wesen aus.

* *Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 78–87, hier: 84 f.

Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*

Der Schöpfungsglaube fragt nach dem Dass des Seins als solchen; sein Problem ist, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Der Entwicklungsgedanke hingegen fragt, warum gerade diese Dinge sind und nicht andere, woher sie ihre Bestimmtheit erlangt haben und wie sie mit den anderen Bildungen zusammenhängen [...]. Philosophisch würde man also sagen, dass der Entwicklungsgedanke auf der phänomenologischen Ebene liegt, sich mit den tatsächlich vorkommenden einzelnen Gebilden der Welt auseinandersetzt, während der Schöpfungsglaube sich auf der ontologischen Ebene bewegt, hinter die einzelnen Dinge zurückfragt, das Wunder des Seins selbst bestaunt und sich über das rätselhafte ‚Ist‘ Rechenschaft zu geben versucht, das wir über alle vorkommenden Wirklichkeiten gemeinsam aussagen. Man könnte auch formulieren: Der Schöpfungsglaube betrifft die Differenz zwischen nichts und etwas, der Entwicklungsgedanke hingegen die zwischen etwas und etwas anderem. Schöpfung charakterisiert das Sein als Ganzes, als Sein von anderswoher, Entwicklung hingegen beschreibt den inneren Bau des Seins und erfragt das spezifische Woher der einzelnen seienden Wirklichkeiten.

* *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in: *Dogma und Verkündigung*, München ³1977, 143–156, hier: 145.

Exegese – historisch-kritisch*

Da gilt zunächst, dass die historische Methode – gerade vom inneren Wesen der Theologie und des Glaubens her – eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit ist und bleibt. Denn für den biblischen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht. Er erzählt nicht Geschichte als Symbole über geschichtliche Wahrheiten, sondern er gründet auf Geschichte, die sich auf dem Boden dieser Erde zugetragen hat. Das *Factum historicum* ist für ihn nicht eine auswechselbare symbolische Chiffre, sondern konstitutiver Grund: *Et incarnatus est* – mit diesem Wort bekennen wir uns zu dem tatsächlichen Hereintreten Gottes in die reale Geschichte.

Wenn wir diese Geschichte wegschieben, wird der christliche Glaube als solcher aufgehoben und in eine andere Religionsform umgeschmolzen. Wenn also Geschichte, Faktizität in diesem Sinn, wesentlich zum christlichen Glauben gehört, dann muss er sich der historischen Methode aussetzen – der Glaube selbst verlangt das. [...]

Die historisch-kritische Methode – wiederholen wir es – bleibt von der Struktur des christlichen Glaubens her unverzichtbar. Aber zweierlei müssen wir hinzufügen: Sie ist eine der grundlegenden Dimensionen der Auslegung, aber sie schöpft den Auftrag der Auslegung für den nicht aus, der in den biblischen Schriften die eine Heilige Schrift sieht und sie als von Gott inspiriert glaubt.

* *Jesus von Nazareth*, Teil I, Freiburg 2007, 14 f.

Fastenzeit*

Das Wort Fastenzeit, mit dem wir im Deutschen die Tage zwischen Aschermittwoch und Ostern benennen, sagt nur einen kleinen Teil dessen aus, was die Kirche mit dieser Zeit meint. Ursprünglich ist dies die Zeit der Taufspendung, die Zeit der Christwerdung also, die man nicht glaubte in einem kurzen Moment vollziehen zu können, sondern nur als einen Weg der Verwandlung, der „Bekehrung“, den der Mensch Schritt für Schritt zu gehen hat. Wenn man später in diesen Weg die Büsser und schließlich die ganze Kirche mithineinnahm, so drückt sich darin das Bewusstsein aus, dass man diesen Weg nicht mit einem Mal zu Ende gehen kann; er umfasst unser ganzes Leben, muss immer von neuem besritten werden. So will Fastenzeit dies in unserem Bewusstsein und in unserem Leben gegenwärtig halten, dass Christsein sich nur als immer neues Christwerden vollziehen kann, dass es nie ein abgeschlossen hinter uns liegendes Geschehen ist, sondern immer neue Einübung verlangt.

Fegfeuer**

Es ist nicht eine Art von jenseitigem Konzentrationslager (wie bei Tertullian), in dem der Mensch Strafen verbüßen muss, die ihm in einer mehr oder weniger positivistischen Weise zudiktiert sind. Es ist vielmehr der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-

* *Die Zeit der vierzig Tage*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 323–330, hier: 323.

** *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (= Kleine Katholische Dogmatik 9), Regensburg 1977, 188. 189 f.

fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio sanctorum* wird. Wer nur einigermaßen realistisch den Menschen betrachtet, wird die Notwendigkeit solchen Geschehens begreifen, in dem nicht etwa die Gnade durch Werke ersetzt wird, sondern erst zu ihrem vollen Sieg als Gnade kommt. Das zentrale Ja des Glaubens rettet – aber diese Grundentscheidung ist in den allermeisten von uns eben wirklich von viel Heu, Holz und Stroh verdeckt; nur mühsam blickt sie aus dem Gitterwerk des Egoismus hervor, das der Mensch nicht abzustreifen vermochte. Er empfängt Erbarmen, aber er muss verwandelt werden. Die Begegnung mit dem Herrn ist diese Verwandlung, das Feuer, das ihn umbrennt zu jener schlackenlosen Gestalt, die Gefäß ewiger Freude werden kann [...].

Stellvertretende Liebe ist eine zentrale christliche Gegebenheit, und die Fegfeuerlehre sagt aus, dass es für diese Liebe die Todesgrenze nicht gibt. Die Möglichkeiten des Helfens und Schenkens erlöschen für den Christen mit dem Tod nicht, sondern umgreifen die ganze *Communio sanctorum* diesseits und jenseits der Todesschwelle.

Fest*

Die Kirche schenkt dem Menschen das Fest, und das ist etwas anderes als Freizeit [...]. Das bloße Nicht-Arbeiten macht kein Fest aus. Dies gehört mit zu den Problemen der heutigen Gesellschaft, dass sie zwar die Anbetung der Arbeit gründlich satt hat, dass sie aber das andere, das Freiheit wäre, Ausbruch aus der Gewöhnlichkeit, nicht finden kann, so dass ihr die Freizeit allmählich bedrohlicher und unheimlicher wird als die Arbeit.

* *Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 78–87, hier: 86.

Was aber macht das Fest aus? Genau dies, dass es nicht wieder auf eigenem Entschluss beruht; nicht wieder Selbstgemachtes ist, sondern vorgegeben, aus einer Ermächtigung stammt, die wir nicht selbst aussprechen.

Zum Fest gehört die Unbeliebigkeit; es ist das, was wir nicht selber machen, sondern was uns vorgegeben ist. Des Weiteren: Zum Fest gehört Realität, die sich gewährt und die es damit aus einer Pause zu einer Wirklichkeit anderer Art macht. Schließlich ist da ein Drittes zu nennen: Dieses andere kann Fest im eigentlichen Sinn nur sein, wenn es auf einer Ermächtigung zum Frohsein beruht. Das Fest ist Ausdruck dafür, dass wir unsere Zeit nicht nur von der Umdrehung der Gestirne empfangen, sondern von den Menschen, die vor uns gelebt und geliebt und gelitten haben – dass also die Zeit des Menschen menschliche Zeit ist. Es ist tieferhin Ausdruck dafür, dass wir unsere Zeit letztlich von dem empfangen, der das Ganze trägt. Es ist der Einbruch des Ganz-anderen in unser Leben – das Zeichen dafür, dass wir nicht allein sind in dieser Welt.

Firmung*

In Kapitel 8 der Apg wird erzählt, dass Philippus die Menschen in Samaria zum Glauben an Christus bekehrte und sie taufte. Auf die Kunde von dieser Bekehrung hin sandten die Apostel den Petrus und Johannes dorthin. Durch Gebet und Handauflegung riefen sie den Heiligen Geist auf die Neuchristen herab, der noch über keinen von ihnen gekommen war; so erst wurden sie voll in die Kirche Jesu Christi eingegliedert (vgl. Apg 8,5–17). Für Lukas geht es hier nicht um die sakramentenrechtliche

* *Bischof und Kirche* (1972), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 262–266, hier: 263 f.

Feststellung, dass der Diakon bloß taufen und einzig der Bischof firmen könne, sondern um etwas sehr viel Tieferes, in dem zugleich die spätere Einteilung in der Spendung der Sakramente gründet. Zur Christwerdung der Samaritaner gehört (so will er sagen) ihre Einfügung in die ganze apostolische Kirche, ihre Verbindung mit dem Ganzen und besonders mit dem apostolischen Ursprung wie mit den bevollmächtigten Garanten dieses Ursprungs. Das bedeutet: Wie niemand für sich allein Christ sein kann, sondern nur zusammen mit den Anderen, mit der lebendigen Gemeinschaft der Glaubenden, so kann auch keine Gemeinde, keine Region für sich allein Kirche sein. Sie kann es nur durch die Öffnung ins Ganze hinein und durch die Einordnung in die apostolische Überlieferung, deren Garanten die Apostel und ihre Nachfolger sind. Mit den klassischen Worten des Credo ausgedrückt heißt das: Zur Kirche gehört notwendig sowohl die Katholizität wie die Apostolizität, die lebendige Einheit mit dem Ganzen, die sich in der Einheit der Amtsträger darstellt und verwirklicht. [...]

Die Kirche des Westens hat die Firmung als Taufvollendung in der Regel den Bischöfen vorbehalten, um so deutlich zu machen, dass Christwerdung Eingliederung in die universale Kirche, in die Kirche der Apostel ausdrückt. Deswegen wird sie nicht vom Pfarrer des betreffenden Ortes, sondern vom Vertreter des Ganzen, von dem sichtbaren Zeugen der Einheit und der gesamtkirchlichen Kontinuität verwaltet.

Freiheit und Vorsehung*

Frage: Gott hat uns von Anfang an einen freien Willen gegeben, und wir betätigen fortgesetzt unsere Freiheit, indem wir unserem Willen folgend gute Werke vollbringen oder Sünden begehen; im „Vater unser“ sprechen wir jedoch: „Dein Wille geschehe“. Aber das ist doch ein Widerspruch, denn ich glaube nicht, dass Gott uns vorherbestimmt hat; dass er jetzt schon um unser Ende weiß, ist eine Sache für sich, aber es sind wir, die unser Schicksal schaffen, indem wir gemäß unserer Freiheit handeln. Es gilt also: Entweder ist unsere Freiheit eine Fiktion, oder der Satz des „Vater unser“ hat keinen Sinn.

Antwort Joseph Ratzinger: Die Frage bezüglich der bestehenden Beziehung zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Vorherbestimmung berührt eines der schwierigsten Probleme der Theologie; seine Lösung hat im 17. und 18. Jahrhundert eine heftige Polemik zwischen den verschiedenen theologischen Schulen ausgelöst, eine Polemik, die letztlich ohne Ergebnis abgebrochen werden musste, weil das Geheimnis der Beziehungen des Schöpfers zur Schöpfung die Vernunft des Geschöpfes übersteigt. Alles was wir diesbezüglich sagen können, ist immer nur Ergebnis des begrenzten Horizonts des menschlichen Denkens, das nie in der Lage ist, die größere Wirklichkeit der göttlichen Freiheit in erschöpfender Weise zu erfassen. Jede Antwort ist daher immer nur ein unzureichender Versuch, mehr oder weniger gelungen die Richtung anzugeben, in der die Lösung gesucht werden muss, aber ohne das Rätsel je lösen zu können.

Hält man sich diese Grenzen gegenwärtig, kann man vielleicht sagen: Die universale göttliche Kausalität ist solcher Natur, dass

* *I grandi teologi rispondono* 8, (= Edizioni paoline. I libri della famiglia cristiana), Alba 1968, 62–64; Übersetzung von Dr. Karl Pichler.

sie eine freie Mitarbeit nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt. Ein Beispiel mag dazu dienen, die Aussage zu verdeutlichen: Die physische Kraft eines Hebels bewegt einen Gegenstand mit Gewalt, zwingend, und schließt deshalb die Freiheit des bewegten Gegenstandes aus. Im biologischen Bereich hingegen finden wir schon etwas, das sich anders verhält als diese mechanische Kausalität, etwas, das nicht jede Freiheit aufhebt. So fördert und begünstigt die Sonne das Wachstum der Pflanze, aber auf eine Weise, dass sie sie zu einer autonomen Entwicklung befähigt, so dass die Pflanze es ist, die wächst. Die Sonne übt ihren Einfluss nicht mechanisch wie ein Hebel aus, sondern sie entfaltet die eigenen Kräfte des lebenden Wesens. Und noch einmal anders ist die Beziehung, die wir im Bereich der Liebe finden: Die Liebe öffnet den anderen Menschen, indem sie tätig wird nicht als zwingende physische Kraft, sondern insofern sie den anderen veranlasst, sich frei und autonom zum Lieben zu entscheiden. Die göttliche Kausalität ist in der Richtung zu denken, die diese Beispiele anzeigen, und das heißt als eine Kausalität, die alles bewirkt, ohne aber die Freiheit zu zerstören; sie schafft sie vielmehr, während sie ihren Einfluss erfahren lässt.

Die Bitte des Vater unser „Dein Wille geschehe“ hat jedoch ihre eigene Bedeutung, auch unabhängig von solchen Überlegungen. Diese Anrufung drückt nämlich die Bereitschaft des Menschen aus, den eigenen Willen dem Willen Gottes anzugleichen; sie ist wie ein Akt, in dem wir uns ihm anvertrauen und bitten, dass seine Liebe uns umfängt und uns fähig macht, ihm mit freiem Herzen zu folgen. Außerdem bitten wir damit noch, dass der Herr die Mächte des Bösen der ganzen Welt mit der Macht seiner größeren Liebe banne und den Menschen von der vielfältigen Knechtschaft der Leidenschaften befreie, indem er ihn in eine Situation versetzt, in der es ihm möglich wird, ohne Vorbehalt auf den göttlichen Anruf zu antworten.

Frieden – Friedensgruß*

Wenn der Herr den Seinen Frieden wünscht (vgl. Joh 14,23–29), so ist dies zunächst ganz einfach der Abschiedsgruß des Herrn, der ins Dunkel des Ölbergs hinausgeht. Der hebräische Gruß lautet bekanntlich „Schalom“, was wir mit Friede, aber auch mit Heil übersetzen können; man kann in früheren christlich geprägten Formen des Grüßens dazu eine Entsprechung finden – etwa wenn mit den Worten „A Dieu“ der Gegrüßte in den Schutz Gottes gestellt wird. Es ist der letzte Gruß Jesu vor dem Weg ans Kreuz. Sein Gruß ist mehr als eine konventionelle Floskel. Der ans Kreuz geht, kann keine oberflächliche Bequemlichkeit wünschen. Der vom Kreuz her, durch das Auskosten des Abgrundes der menschlichen Not das Heil der Welt gebracht hat, wünscht nicht den Frieden des Vergessens, der billigen Bequemlichkeit. Nur der Ausbruch aus dem Gefängnis bequemer Lügen, nur die Annahme des Kreuzes führt in die Region wirklichen Friedens. Die Psychotherapie weiß heute, dass die Verdrängung tiefster Grund der Krankheit ist und dass Heilung Hinabsteigen in den Schmerz der Wahrheit sein muss; nur weiß sie selber nicht, was denn Wahrheit ist und ob die Wahrheit letztlich gut ist.

Von hier aus eröffnet sich der letzte Schritt. In der Liturgie sind mit gutem Grund die beiden Formeln „Dominus vobiscum“ und „Pax vobis“ austauschbar. Der Herr selbst ist der Friede. In seinem Fortgehen grüßt er nicht nur mit Worten. Er, der am Kreuz die Lüge der Menschheit aufarbeitet, ihren Hass durchleidet und überwindet, er ist der Friede. Durch das Kreuz hindurch kommt er; in seinem Friedensgruß wünscht er nicht nur etwas, sondern er gibt sich selber. So sind diese Worte geradezu der johannei-

* *Gottes Angesicht suchen. Betrachtungen zum Kirchenjahr, Meitingen / Freising 1978, 27 f.*

sche Verweis auf die Einsetzung der Eucharistie: Der Herr gibt sich selbst den Seinen als Friede in die Hände; als das lebendige Brot eint er die Kirche und führt die Menschen zusammen in den einen Leib seines Erbarmens.

Gebet*

a) Die grundlegende Ermöglichung dafür, dass der Mensch mit Gott reden kann, liegt vorab darin, dass Gott selbst in sich selbst Rede ist: Er ist in sich Reden, Hören, Antworten, wie es besonders die johanneische Theologie darstellt, die den Sohn und den Geist als reines Hören, als Reden aus dem Hören und so als Antwort auf das Gehörte und zuerst Gesagte zeichnet. Nur weil es in Gott selbst „Logos“ – Rede – gibt, ist Logos zu Gott hin möglich. Philosophisch könnten wir es so ausdrücken: Der Logos in Gott ist der ontologische Grund des Gebets. Der Johannesprolog lässt diesen Zusammenhang gleich in seinen ersten Sätzen aufleuchten: „Im Anfang war das Wort und das Wort war zu Gott hin“ (1,1) [...]. Es wird gerade der Akt der Zuwendung, der Beziehung, zum Ausdruck gebracht. Weil in Gott selbst Beziehung ist, kann es Beteiligung an dieser Beziehung Gottes zu sich selbst und so Beziehung zu Gott geben, die seinem Wesen nicht widerspricht.

b) In Gott, so sagten wir, gibt es Rede und die ihr innewohnende Zuwendung von Redenden zueinander. Der Mensch könnte dann mit Gott reden, wenn er selbst an dieser inneren Rede Gottes beteiligt würde. Die Menschwerdung des Logos bedeutet, dass der, der Rede in Gott und zu Gott ist, sich an menschlicher Rede beteiligt. Das bewirkt umgekehrt, dass

* *Zur theologischen Grundlegung von Gebet und Liturgie*, in: *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 11–30, hier: 24 f.

menschliche Beteiligung an der Rede mit ihm den Menschen an Gottes eigenem Reden beteiligt. Nochmals anders gesagt: Der Mensch kann sich an dem eigenen Reden Gottes in sich selbst beteiligen, weil Gott sich zuerst an der menschlichen Rede beteiligt und damit beides ineinander vermittelt hat. Die Inkarnation des Logos ist die Vermittlung der Ewigkeit in die Zeit und der Zeit in die Ewigkeit: Gott *ist* nicht Zeit, aber er *hat* Zeit. [...] Durch die Inkarnation ist menschliches Reden zum Bestandteil göttlichen Redens geworden, in das innere Rede-Sein Gottes aufgenommen – unvermischt und ungetrennt.

c) Durch den Geist Christi, der der Geist Gottes ist, gibt es Beteiligung am Menschsein Jesu Christi und in der Beteiligung an seinem Reden mit Gott Beteiligung an der Rede, die Gott *ist* – Gebet, das wirklich Austausch zwischen Gott und Mensch wird.

d) Den Raum dieser durch den Geist vermittelten Identifikation mit Christus, der zugleich notwendig die Identifikation der betreffenden Menschen untereinander von Christus her bedeutet, nennen wir Kirche. Man könnte sie von hier aus geradezu definieren als den Bereich der Identitätsfindung des Menschen durch seine Identifikation mit Christus, die ihm seine eigene Identität gibt.

Gestalt des Auferstandenen*

Trotz der nicht unerheblichen Differenzen, die im Einzelnen zwischen den verschiedenen Auferstehungsberichten des Neuen Testaments bestehen, geht aus ihnen allen hervor, dass der Auferstandene zugleich schon der Erhöhte, zum Vater Zurückgekehrte war. Man darf also nicht annehmen, dass Christus, ähn-

* *I grandi teologi rispondono* 11, (= Edizioni paoline. I libri della famiglia cristiana), Alba 1969, 45–47.

lich wie Lazarus, noch einmal in die Geschichte und in ein irdisches Leben zurückgekehrt ist, aus dem er dann erst nach 40 Tagen in den Himmel aufgefahren wäre. Er ist vielmehr aus dem Tode heraus sogleich in das endgültige neue Dasein dessen, der nicht mehr stirbt und nicht mehr den Bedingungen dieser Geschichte zugehört, übergegangen. Anders ausgedrückt: Er ist sogleich in einem definitiven Sinn auferstanden, so wie wir am Ende der Weltzeit ins Endgültige, unverwesliche Dasein eintreten werden.

Das bedeutet, dass er auch nicht mehr wie ein Mensch dieser unserer irdischen Geschichte sichtbar gewesen ist, sondern dass er nur denen sichtbar wurde, denen er sich zeigen wollte. Es bedeutet, dass seine Erscheinungen vom Vater her aus der Vollmacht des Erhöhten erfolgten. Diese Vorgänge haben ohne Zweifel die normalen geschichtlichen Erfahrungsformen gesprengt und sind deshalb für die Zeugen nur in stammelnden Chiffren mitteilbar gewesen. Sie mussten die Berührung des ganz anderen, der neuen Welt der Auferstehung, mit den Sprach- und Vorstellungsmitteln dieser unserer Welt auszudrücken versuchen. Von daher erklärt sich die eigentümliche Gebrochenheit der Auferstehungsberichte und auch ihre eben erwähnte teilweise Gegensätzlichkeit. Von da aus erklärt sich auch die Doppelseitigkeit in der Schilderung des Auferstandenen, die allen Berichten mit verschiedenen Akzentsetzungen durchgehend eignet. Allen ist gemeinsam, dass Christus einerseits derselbe ist, mit dem sie vorher im Leben zu tun gehabt hatten, so dass sie sogar die Wundmale des Gekreuzigten sehen und berühren können. Allen ist aber auch gemeinsam, dass er der ganz andere ist, den sie erst wieder erkennen, wenn er ihnen das Herz geöffnet hat und wenn sie sich ihrerseits im Glauben für ihn geöffnet haben. In dieser Einsicht ist z. B. auch die Erzählung von den Emmaus-Jüngern lehrreich. Durch die Auslegung der Schrift und durch die Gemeinschaft des Brotbrechens

erst werden die Augen der Jünger aufgetan, um in ihrem geheimnisvollen Begleiter den Herrn wiederzuerkennen. Der Evangelist verweist damit zugleich auf die beiden Grundelemente der christlichen Liturgie: auf den Wortgottesdienst und auf die eucharistische Gemeinschaft. Er zeigt so, dass darin der Christ dem Auferstandenen begegnet und ihn glaubend als anwesend erkennt, auch wenn er ihm nicht mehr, wie den Emmaus-Jüngern, sichtbar wird.

Von diesen Ausgangspunkten her lassen sich auch die Texte des Johannesevangeliums gut verstehen. Magdalena kann den Herrn nicht erkennen, solange sie ihn als Irdischen, Unverwandelten sucht und ihn mit ihren Händen festhalten möchte. Sie erkennt ihn erst, als sie sich von dem zum Vater Aufgestiegenen anrufen lässt.

Gewissen*

Im Psalm 19,13 steht der ewig bedenkenswerte Satz: „Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von der Schuld, die mir nicht bewusst ist.“ Das ist nicht alttestamentlicher Objektivismus, sondern tiefste menschliche Weisheit: Das Nicht-mehr-Sehen von Schuld, das Verstummen des Gewissens in so vielen Bereichen ist eine gefährlichere Erkrankung der Seele als die immerhin noch als Schuld erkannte Schuld. Wer nicht mehr bemerkt, dass Töten Sünde ist, ist tiefer gefallen, als wer noch das Schändliche seines Tuns erkennt, weil er von der Wahrheit und von der Bekehrung weiter entfernt ist.

* *Gewissen und Wahrheit*, in: Michael Kessler / Wolfhart Pannenberg / Hermann Josef Pottmeyer (Hg.), *Fides quaerens intellectum*. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 1992, 293–309, hier: 297.

Nicht umsonst erscheint in der Begegnung mit Jesus der Selbstgerechte als der wahrhaft Verlorene. Wenn der Zöllner mit all seinen unbestrittenen Sünden vor Gott gerechter dasteht als der Pharisäer mit all seinen wirklich guten Werken (Lk 18,9–14), so liegt das nicht daran, dass etwa die Sünden des Zöllners keine Sünden wären und die guten Taten des Zöllners keine guten Taten. Es bedeutet nicht, dass das Gute des Menschen vor Gott nicht gut und sein Böses nicht böse oder eben nicht gar so wichtig ist. Der Grund für dieses paradoxe Urteil Gottes zeigt sich genau von unserer Frage her: Der Pharisäer weiß nicht mehr, dass auch er Schuld hat. Er ist mit seinem Gewissen völlig im Reinen. Aber dieses Schweigen des Gewissens macht ihn undurchdringlich für Gott und die Menschen, während der Schrei des Gewissens, der den Zöllner umtreibt, ihn der Wahrheit und der Liebe fähig macht. Jesus kann deswegen bei den Sündern wirken, weil sie nicht hinter dem Paravent ihres irrenden Gewissens unzugänglich geworden sind für die Veränderung, die Gott von ihnen – von uns – erwartet. Er kann deswegen bei den „Gerechten“ nicht wirken, weil kein Bedarf für Vergebung und Bekehrung mehr besteht; weil ihr Gewissen sie nicht mehr anklagt, sondern rechtfertigt.

Glauben*

Der Mensch, der sich auf das exakt Wissbare beschränken will, gerät in die Krise der Wirklichkeit, gerät gerade so in den Entzug der Wahrheit. Es gibt den Schrei nach dem Glauben in ihm, den unsere Weltenstunde nicht aufhebt, sondern nur noch dramatischer werden lässt. Es gibt den Ruf nach Befreiung aus

* *Glauben und Wissen*, in: *Glaube und Zukunft*, München 1970, 13–35, hier: 30 f.

dem Kerker des Positiven, freilich auch den Ruf nach Befreiung von einer Gestalt des Glaubens, die ihn selbst zur Last statt zur Form der Freiheit werden lässt.

Damit aber sind wir endlich an der Stelle angelangt, an der die Frage möglich wird: Wie müsste eigentlich solcher Glaube beschaffen sein? Darauf ist zuerst zu sagen: Glaube ist nicht eine verminderte Form von Naturwissenschaft, eine antike oder mittelalterliche Vorstufe, die entschwinden muss, wenn das Eigentliche kommt, sondern etwas von Wesen anderes. Er ist nicht ein vorläufiges Wissen; in diesem Sinn gebrauchen wir das Wort Glauben freilich im Deutschen auch, wenn wir sagen: Ich glaube, es war so. Dann bedeutet glauben so viel wie meinen. Wenn wir aber sagen: Ich glaube dir, dann gewinnt das Wort einen völlig anderen Sinn. Dann heißt es so viel wie: Ich traue dir, ich vertraue dir, vielleicht sogar: Ich baue auf dich. Das Du, dem ich mich anvertraue, gibt mir eine Gewissheit, die anders, aber nicht weniger fest ist als die Gewissheit, die aus Berechnung und Experiment kommt. So aber ist das Wort im Zusammenhang des christlichen Credo gemeint.

Die Grundform christlichen Glaubens lautet nicht: ich glaube etwas, sondern: ich glaube Dir. Glaube ist eine Eröffnung der Wirklichkeit, die nur dem Vertrauenden, dem Liebenden, dem als Mensch Handelnden zukommt und als solche nicht abkündig von Wissen, sondern ursprünglich wie dieses, ja tragender und zentraler für das eigentlich Menschliche als dieses.

Gnosis als Gegenentwurf zum Christlichen*

Bei allen Variationen, die die geistige Landschaft der Gegenwart so undurchdringlich machen, scheinen mir nämlich in der Tat letztlich doch nur zwei Grundmodelle zur Debatte zu stehen, von denen ich das eine das Gnostische, das andere das Christliche nennen möchte.

Als gemeinsamen Kern der Gnosis in allen Verschiedenheiten ihrer konkreten Darstellungen sehe ich dabei die Absage an die Schöpfung an. Dieser Kern wirkt sich dann anthropologisch noch einmal gemeinsam in den verschiedenen gnostischen Modellen darin aus, dass in ihnen das Mysterium des Leidens, der Stellvertretung, der Liebe abgelehnt wird zugunsten einer Welt- und Lebensbeherrschung durch Wissen. Die Liebe erscheint sozusagen als zu unsicher, als dass man das Leben und die Welt darauf gründen könnte: Man ist ja damit in der Tat auf das Unberechenbare und Unerzwingbare angewiesen; auf das, was man sicher nicht selber machen, sondern eben nur erwarten und empfangen kann. Das Erwartete aber könnte ausbleiben. Es macht mich fortwährend abhängig, es erscheint fortwährend als ein Faktor des Risikos und der Unsicherheit, über den ich nicht verfüge. Ich kann betrogen sein und bin dann ganz ohnmächtig dagegen. So wird aus der schönen Verheißung der Liebe das unerträgliche Gefühl der Abhängigkeit, der Ausgeliefertheit. Diese muss beseitigt werden: Man darf von vornherein gar nicht darauf setzen, sondern nur auf das Verfügbare, auf das Wissen, das Macht über die Welt gibt und das als überschaubares System der Unberechenbarkeit entzogen ist. Im gnostischen Weltbild, antik oder modern, erscheint Schöpfung als Abhängigkeit, Gott als Grund von Abhängigkeit. Dies ist geradezu das Wesen

* *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, in: *Im Anfang schuf Gott*, Freiburg 1996, 77–94, hier: 91 f.

Gottes, seine Definition und der Grund, warum Gnosis in Sachen Gott nicht neutral sein kann, sondern kämpferisch anti-theistisch sein muss. Die gnostische Option zielt daher auf Wissen und auf Machen durch Wissen als die einzig zuverlässige Erlösung des Menschen, die sich deshalb auch nicht der geschaffenen Welt vertraut, sondern der zu erschaffenden, die kein Vertrauen mehr braucht, sondern nur Können. [Im Vergleich dazu das Christliche, siehe: „Schöpfung aus Liebe“]

Gott – lebendig und in der Geschichte handelnd* (Jungfrauengeburt, Auferstehung)

Dem biblischen Glauben ist es eigen, an den lebendigen Gott zu glauben. Gott ist lebendig, das bedeutet: Er ist ein handelnder, ein hörender und ein sprechender Gott. Er ist der Schöpfer. Das All kommt von ihm. Aber er hat auch in der menschlichen Geschichte gehandelt und darin sein Gesicht gezeigt bis zu dem Punkt, dass er in der Menschwerdung des Sohnes selbst in die Geschichte eingetreten ist. Das All ist ihm mit der Schöpfung nicht entglitten. Er ist kein Willkür-Gott. Er respektiert die Gesetze der Schöpfung und die Freiheit des Menschen, die er selbst gestiftet hat. Aber er ist auch kein ohnmächtiger Gott, der nun nur noch im „Geistigen“, im „Existenziellen“ anzusiedeln wäre. Ein Gott, der nicht auch an der Materie handeln könnte, wäre ein ohnmächtiger Gott – die Materie wäre sozusagen eine dem Handeln Gottes entzogene Sphäre. Diese Vorstellung ist dem biblischen Glauben, den das Bekenntnis der Kirche artikuliert, radikal entgegengesetzt. Sie spricht letztlich Gott das

* *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz 32005, 13 f.

Gottsein ab. Deswegen ist es für den Glauben der Kirche nicht verwunderlich, sondern im Gegenteil konsequent und einsichtig, dass Gott in seinem zentralen geschichtlichen Handeln – in Menschwerdung, Sterben und Auferstehung des Herrn – seine Macht bis in die Materie hinein gezeigt, die Empfängnis Jesu im Mutterleib Mariens bewirkt und dass er wieder nach dem Begräbnis am toten Leib Jesu gehandelt, ihn der Verwesung entrissen und ihn in die neue Seinsweise der Auferstandenen hineingeführt hat, die Jesus selbst den Sadduzäern gegenüber als die Seinsweise der Söhne Gottes bezeichnet hatte (Lk 20,36): Ihr Urbild und Anfang ist der auferstandene Sohn.

So wird sichtbar, dass es sich in den beiden genannten Glaubensartikeln nicht um irgendwelche marginalen Mirakel handelt, die man zugunsten eines reineren Glaubens besser beiseite lässt, dass vielmehr der Kern des Gottesbildes und der Realismus von Gottes geschichtlichem Handeln in Frage steht. Es geht darum, ob der Glaube wirklich in die Geschichte hineinreicht. Es geht darum, ob die Materie der Macht Gottes entzogen ist oder nicht. Es geht darum, ob Gott Gott ist und ob er wirklich in der Geschichte bis ins Leibliche hinein gehandelt und sich als Herr über den Tod erwiesen hat, der ja schließlich ein biologisches Phänomen, ein Phänomen des Leibes ist. Und so geht es darum, ob wir uns dem Wort des Glaubens anvertrauen können, ob wir Gott trauen und ob wir auf dem Grund des Glaubens leben und sterben können.

Gottesglauben ist Auferstehungsglauben* **Jesu Widerlegung der Auferstehungsleugner** **(Mk 10,18–27)**

Aus diesem Text (Mk 10,18–27) kann man zunächst sehen, dass Jesus in der damaligen Kontroverssituation jüdischer Glaubensinterpretation nicht dem sadduzäischen, sondern prinzipiell dem pharisäischen Lehrtypus zugehörte, der das Auferstehungsbekenntnis einschloss.

Aber bei Jesus zeigt sich doch etwas ganz Neues: Die Auferstehung rückt in die Mitte des Credo, sie ist nicht mehr eine unter vielen anderen Glaubensaussagen, sondern wird mit dem Gottesbegriff identifiziert. Der Auferstehungsglaube ist im Gottesglauben selbst enthalten. Die große Einfachheit von Israels frühem Glauben wird nicht durch eine Addition zusätzlicher Pflichtstücke verdeckt, sondern durch ein besseres Schauen vertieft. Der Glaube bleibt einfach – Glaube an Gott, aber er wird durch Vertiefung reiner und reicher zugleich.

Das Geschäft der Entmythologisierung ist hier schon im Voraus besorgt: Alles Kosmologische, Anthropologisch-Spekulative, Psychologische, Chronologische ist beiseite gelassen – Gott selbst, die Gemeinschaft mit ihm ist das Leben. Ihm zugehören, von ihm gerufen sein, bedeutet im unzerstörbaren Leben stehen.

* *Eschatologie* (= Kleine Katholische Dogmatik 9), Regensburg 1977, 100.

Heil*

Zum Menschen gehört nicht nur der Mitmensch, zum Menschen gehört auch „Welt“. Soll der Mensch daher als solcher und ganzer ins Heil gesetzt werden, so muss ihm auch das köstliche Geheimnis der Dinge unverloren sein; in die Symphonie der Freude müssen gleichsam alle Instrumente einstimmen, die Gott geschaffen hat, wenn es ein voller Klang sein soll. Eben das fanden wir aber in all den Gleichnissen angedeutet, die wir vorhin betrachtet haben. Sie waren voll von dem Geheimnis der Gemeinschaft und voll von dem schönen Glanz der Dinge, der „Welt“, ohne die der Mensch nicht vollends Mensch sein kann. Sie wollen darin offenbar eben dies uns wissen lassen, dass auch jenes Element der Ganzheit Mensch, das die „Dinge“, die „Welt“ nun einmal sind, im endgültigen Heil gegenwärtig sein wird, dass dem endgültigen Heil auch eine tiefe Form von Weltbezug eignen wird, so dass verwandelt all das wiederkehrt, was köstlich war und lieb an Gottes schöner Welt.

Heiliger Geist – Tröster (Con-Solator)**

Jesus verheißt den Geist der Wahrheit (Joh 16,13), den er dann in derselben Rede mehrmals den „Parakleten“ nennt. Was heißt das? Im Lateinischen wurde dieses Wort mit „Consolator“ übersetzt – der „Tröster“. Ganz wörtlich bedeutet das lateinische Wort: der, der in unsere Einsamkeit hereintritt und sie teilt;

* *Auferstehung und ewiges Leben*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, 301–314, hier: 312 f.

** *Der Glaube an den dreifaltigen Gott und der Friede in der Welt*. Predigt am Dreifaltigkeitsfest 6. Juni 2004, in Bayeux, in: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, 148-153, hier: 150 f.

der in der Einsamkeit mit uns ist, so dass sie aufhört, Einsamkeit zu sein. Die Einsamkeit ist deshalb für den Menschen Raum der Traurigkeit, weil er die Liebe braucht und Einsamkeit, in die keine Liebe hineinleuchtet, Einsamkeit, die Liebesverlust ist, zugleich die innerste Bedingung unseres Lebens bedroht. Wer Gott nicht mag, mag auch den Menschen nicht. Das Ungeliebtsein ist der Kern menschlichen Leids, menschlicher Traurigkeit. Das Wort Consolator sagt uns: Wir sind nie ganz einsam, nie ganz von der Liebe verlassen. Gott ist durch den Heiligen Geist in unsere Einsamkeit hereingetreten und bricht sie auf. Das ist der wahre Trost – Trost nicht nur mit Worten, sondern Trost in der Kraft der Wirklichkeit.

Heilige: Auslegungen Jesu Christi*

In den großen Gestalten des Glaubens, von Polykarp bis Kolbe, zeigt sich real, was Leben aus der Nachfolge Christi heißt – wird sichtbar, was Anspruch und Hoffnung solchen Lebens sind. Sie alle sind Auslegung Jesu Christi, in ihnen wird er konkret. Wer anfängt, auf das Leben der Heiligen hinzublicken, findet einen unerschöpflichen Reichtum an Geschichten, die mehr sind als homiletische Exempel: die Bewährung des Rufes Christi in Jahrtausenden voller Blut und Tränen. Erst wenn wir die Heiligen wieder entdecken, werden wir auch die Kirche wieder finden. Und darin dann gerade wieder ihn selbst, als den in allen Dunkelheiten Lebendigen, der nicht mehr stirbt, der uns nicht als Waisen zurücklässt.

* *Christozentrik in der Verkündigung?*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 43-64, hier: 61.

Herz-Jesu-Verehrung*

Kann uns Herz-Jesu-Verehrung noch etwas sagen? Oder besser: Können wir in ihr uns noch aussagen vor dem Herrn und auf ihn hin? Der barocke Überschwang, die Leichtigkeit, mit der sie die großen Grundworte menschlichen Lebens in den Mund nimmt, sind uns verdächtig geworden. Wer näher zusieht, kann hinter ihrer ekstatischen Gebärde eine ursprüngliche Entdeckung finden, die sich dann nach der Weise ihrer Zeit Ausdruck schuf. Was hier neu gefunden wurde, war freilich in Wahrheit das Uralte und das Eigentliche: das Menschsein Gottes in Jesus Christus. Und was hier neu gefunden wurde, war die Leibhaftigkeit des Menschen Jesus. Für all dies steht das Wort „Herz“, das ganz bewusst nicht nur Symbol, sondern Verankerung des Geistes in der Realität des Leibes sein wollte und will. Die Materie hat eine neue Dimension gefunden, als sie Ausdruck des Geistes und als sie schließlich Ausdruck Gottes selber wurde. Aber auch Gottes eigene Liebe hat eine neue Dimension gefunden, als sie die Kostbarkeit und die Passion des Menschseins, der Materie übernahm. Man kann sie nun förmlich anrühren, wie Johannes kühn sagt (1 Joh 1,1); man kann sie sehen. Gott nimmt die Grenze der Materie, eines ganz bestimmten Körpers an, um gerade so, durch diese Begrenzung, eine neue Möglichkeit der Mitteilung, der Nähe zu finden. Materie, die trennt, wird zum Mittel der Berührung. Zum Medium der Hingabe. Etwas von der Möglichkeit der Verwandlung, die ihr innewohnt, leuchtet auf. Und etwas vom Geheimnis des Menschen, in dem Materie und Geist sich vermählen, um je ihr Eigenes erst voll zu finden und so die Einheit der Schöpfung zu stiften, deutet sich an.

* *Die Hoffnung des Senfkorns*, Meitingen / Freising 1973, 20–22.

Herz-Jesu-Verehrung war in ihren großen Zeiten so etwas wie eine Jesus-Bewegung mitten in der Kirche. Über dem Trümmerfeld des Dreißig-jährigen Krieges, inmitten des politischen Christentums der barocken Höfe, hat sie die Einfachheit Jesu entdeckt und die Kirche neu an seine Einfachheit gebunden. Sie hat ihn, gerade in der Zeit kirchlicher Macht, als den Leidenden und als den Einsamen erkannt. Sie hat die Menschen in die Zwiesprache mit seiner Einsamkeit und in die Teilnahme an seinem Leiden geführt. Ihr „Protest“ war das Leiden, oder richtiger: Sie hat die Schuld ihrer Zeit zu bestehen versucht, indem sie Schuld in Leid verwandelte. Sie hat das freiwillige Leiden als Stätte der heilenden Verwandlung des Menschen gefunden. Und ebenso ist sie auch über den drückenden Moralismus der Kasuistik, über den ausweglosen Streit von Rigoristen und Laxisten ganz von selbst hinausgewachsen: Sie hat das „leichte Joch“ Jesu gerade in der Annahme seiner Passion entdeckt – ein Herz haben wie er, das wäre das ganze Geheimnis. Während die „Weisen und Klugen“ stritten, vermochten die „Einfältigen“ zu sehen (vgl. Mt 11,25): Das Herz zeigt den Weg. Sollte uns dies nichts mehr zu sagen haben?

Himmel / Himmelfahrt*

Der Himmel ist nicht ein Ort über den Sternen, er ist etwas viel Kühneres und Größeres: das Platzhaben des Menschen in Gott, das in der Durchdringung von Menschheit und Gottheit im gekreuzigten und erhöhten Menschen Jesus seinen Grund hat. Christus, der Mensch, der in Gott ist, ewig eins mit Gott, ist zugleich das immerwährende Offenstehen Gottes für den Men-

* *Christi Himmelfahrt*, in: *Dogma und Verkündigung*, München ³1977, 357–362, hier: 359.

schen. Er selbst ist so das, was wir „Himmel“ heißen, denn der Himmel ist kein Raum, sondern eine Person, die Person dessen, in dem Gott und Mensch für immer trennungslos eins sind. Und wir gehen in dem Maß auf den Himmel zu, ja, in den Himmel ein, in dem wir zugehen auf Jesus Christus und eintreten in ihn. Insofern kann „Himmelfahrt“ ein Vorgang mitten in unserem Alltag werden.

Hoffnung*

Sie beruht zunächst auf einem Mangel des Menschseins: Der Mensch erwartet immer mehr, als ihm irgendeine Gegenwart geben kann. Je mehr er dieser Erwartung nachgeht, desto mehr wird er gewahr, dass sie die Grenzen des Empirischen überhaupt sprengt. Das Unmögliche ist ihm das Notwendige. Hoffnung aber bedeutet die Zuversicht, dass dieses Verlangen Antwort findet. Wenn die Erfahrung des Mangels, die Paradoxie des Verlangens aus sich heraus den Menschen zur Verzweiflung an sich selbst und an der Vernunft des Seins treiben muss, so wird diese Zuversicht umgekehrt eine verborgene Freude über alle empirischen Freuden und Leiden hin sein, so dass der Mensch gerade durch seinen Mangel reich ist und von ihm her (durch die Hoffnung) ein Glück empfängt, das er ohne diesen Ausgriff nicht erfahren könnte. Die Hoffnung ließe sich demgemäß beschreiben als die Antizipation des Kommenden; in ihr ist das „Noch-Nicht“ in gewisser Weise da und gerade so ist sie die Dynamik, die den Menschen immerfort über sich hinaus-

* *Über die Hoffnung. Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie*, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 13 (1984), 293-305, hier: 297-299.

drängt und ihn hindert, je zum Augenblick zu sagen: verweile doch, du bist so schön.

Das bedeutet, dass zur Hoffnung einerseits die „Dynamik des Vorläufigen“ gehört, die Überschreitung aller empirischen Erfüllungen; es bedeutet aber andererseits auch, dass durch die Hoffnung das, was „noch nicht“ ist, doch „schon“ in unser Leben hereinleuchtet: Nur eine gewisse Art von Gegenwart kann das absolute Vertrauen begründen, das Hoffnung ist. [...] Genau dies sagt die Definition von Glaube, die der Hebräerbrief gibt: Glaube ist die „Hypostase“ der zu hoffenden Dinge, die Gewissheit des Nicht-zu-Sehenden (11,1). In diesem grundlegenden biblischen Text ist sowohl eine Ontologie wie eine Spiritualität der Hoffnung ausgesagt. [...] Glauben heißt, aus dem Schattenspiel der zerfallenden Dinge heraustreten und den festen Boden der wahren Wirklichkeit, die „Hypostase“ erreichen – ganz wörtlich also: das, was steht und worauf man stehen kann. Anders ausgedrückt: Glauben bedeutet, einen Boden gefunden haben, an die wirkliche Substanz aller Dinge herankommen. Mit dem Glauben hat die Hoffnung „Fuß gefasst“: Der Schrei der Erwartung, der aus unserem Wesen herausdringt, geht nicht ins Leere; er findet einen festen Anhalt, den nun wir unsererseits festhalten müssen. Die Ontologie geht hier von selbst in Spiritualität über. [...] Wir – die Christen – haben eine andere Weise des Seins, wir stehen auf einem anderen Boden, den uns niemand wegzuziehen vermag, selbst der Tod nicht.

Inspiration der Bibel – ein kirchlich-geschichtlicher Vorgang*

Inspiration ist [...] kein individuell-charismatischer, sondern ein wesentlich kirchlich-geschichtlicher Vorgang, in den ganzen Prozess von Überlieferung, Formgeschichte, Redaktion eingebettet. Nur in dem gemeinsamen Prozess des Aufeinander-zu-Glaubens, des Hinein-Glaubens in die Glaubensgeschichte Israels und in ihre mit Jesus geschehende Wende wird jene Überlieferung, die sich in der Bibel niederschlägt. Und wiederum nur im gemeinsamen Hören, im kritischen Sichten und Streiten wird aus Stücken verschiedenartigster Literatur Kanon, als kirchliches Ereignis. Das menschliche Subjekt der Bibel ist die Kirche; sie ist zugleich der Ort der Übergänglichkeit vom menschlichen Geist zu „Pneuma“, zum Geist des gemeinsamen Leibes Jesu Christi und damit überhaupt die mögliche Stelle von Inspiration. Daher kann zwar eine von der Kirche losgelöste Wissenschaft über die einzelnen Partikeln der Schrift wichtigste Einsichten gewinnen, aber *als* Bibel ist sie nur kirchlich und nur von ihrem Subjekt her zu verstehen, ohne das sie gar nicht Bibel wäre ...

Israel – sein Geheimnis**

Dass dieses winzige Volk, das kein Land, keine völkische Existenz mehr hat, sondern in der Verstreuung über die Welt hin existiert, trotzdem seine Religion behält, dass es auch sich

* *Kirche als Ort der Verkündigung*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, 13–25, hier: 22.

** *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart / München 2000, 126 f.

selbst behält, dass es Israel bleibt, dass die Juden die Juden und ein Volk geblieben sind, auch in den zweitausend Jahren, in dem sie ohne Land waren, das ist ein absolutes Rätsel. Allein dieses Phänomen lässt eigentlich schon sehen, dass hier etwas anderes am Werk ist.

Gott hat das Volk nicht zu einer Großmacht gemacht, im Gegenteil, es ist das am meisten leidende Volk in der Weltgeschichte geworden. Aber es hat immer seine Identität behalten. Sein Glaube konnte nicht untergehen. Und er bleibt immer auch ein Stachel im Herzen der Christenheit, die ja aus der Geschichte Israels hervorgewachsen und an sie gebunden ist. Man merkt insofern, dass mehr im Spiel ist als geschichtliche Zufälligkeiten. Die Großmächte von damals sind alle untergegangen. Es gibt weder die alten Ägypter noch die Babylonier oder Assyrer. Israel bleibt – und zeigt uns etwas von der Beständigkeit, ja vom Geheimnis Gottes.

Jesus Christus*

Christus ist nicht irgendein großer Mensch mit einer bedeutenden religiösen Erfahrung, er ist Gott, Gott, der Mensch wurde, damit es die Brücke zwischen Mensch und Gott gibt und der Mensch wahrhaft er selber werden kann. Wer Christus nur als großen religiösen Menschen sieht, sieht ihn nicht wirklich. Der Weg von Christus und zu Christus muss dort ankommen, wo das Markus-Evangelium mündet, beim Bekenntnis des römischen Hauptmanns vor dem Gekreuzigten: „Wahrhaft, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (15,39). Er muss dort ankommen, wo

* *Die Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends* (2002), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 1243–1254, hier: 1249.

das Johannes-Evangelium mündet, im Bekenntnis des Thomas: „Mein Herr und mein Gott“ (20,28). Er muss den großen Bogen durchschreiten, den das Matthäus-Evangelium von der Verkündigungsgeschichte bis zur Sendungsrede des Auferstandenen spannt. In der Verkündigungsgeschichte wird Jesus angekündigt als der „Gott mit uns“ (1,23). Und das letzte Wort des Evangeliums nimmt diese Botschaft auf: „Siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (28,19). Um Christus zu kennen, muss man den Weg mitgehen, den uns die Evangelien führen.

Jesus Christus – der neue Adam*

Jesus Christus geht den Weg Adams umgekehrt zurück. Im Gegensatz zu Adam ist er wirklich „wie Gott“. Aber dieses Wie-Gott-Sein, die Gottgleichheit, ist Sohn-Sein und damit ganz Beziehung. „Der Sohn tut nichts aus sich selbst.“ Und darum klammert der wirklich Gottgleiche sich nicht an seine Autonomie, an die Grenzenlosigkeit seines Könnens und Wollens. Er geht den umgekehrten Weg: er wird der ganz Abhängige, er wird der Knecht. Weil er nicht den Weg der Macht, sondern den Weg der Liebe geht, kann er nun bis in Adams Lüge, bis in den Tod hinuntersteigen und so dort die Wahrheit aufrichten, das Leben geben.

So wird Christus der neue Adam, mit dem das Menschsein neu beginnt. Er, der vom Grund her Beziehung und Bezogensein ist: der Sohn – er stellt die Beziehungen wieder richtig. Seine ausgebreiteten Arme sind die geöffnete Beziehung, die immerfort für uns offensteht. Das Kreuz, die Stätte seines Gehorsams, wird so zum wahren Lebensbaum. Christus wird zum Gegen-

* *Sünde und Erlösung*, in: *Im Anfang schuf Gott*. Vier Predigten über Schöpfung und Fall, München 1986, 47–59, hier: 58.

bild der Schlange, wie Johannes in seinem Evangelium es sagt (Joh 3,14). Von diesem Baum her kommt nicht das Wort der Verführung, sondern das Wort der rettenden Liebe, das Wort des Gehorsams, in dem Gott selbst gehorsam geworden ist, und uns so seinen Gehorsam als Raum der Freiheit anbietet. Das Kreuz ist der wieder zugänglich gewordene Lebensbaum.

Jesus Christus – relativiert von pluralistischer Religionstheorie*

Ganz allgemein aber entsteht eine Relativierung der einzelnen Religionen, in denen es bei allen Unterschieden, ja, Gegensätzen letztlich unter verschiedenen Gestalten doch nur um die Innenseite aller unterschiedlichen Formen gehen könne, um die Berührung mit dem Unnennbaren, dem verborgenen Geheimnis. Und man ist sich weithin einig, dass dieses Geheimnis sich in keiner Offenbarungsgestalt ganz zeigt, dass es immer nur verschüttet und bruchstückhaft und doch als dasselbe und eine geahnt und gesucht wird. [...]

Die Gestalt Christi wird vollständig neu gedeutet, nicht nur dem Dogma, sondern gerade auch den Evangelien gegenüber. Der Glaube daran, dass Christus der einzige Sohn Gottes *ist*, dass in ihm wirklich Gott als Mensch unter uns weilt und dass der Mensch Jesus ewig in Gott selbst, Gott selber ist, also nicht eine Offenbarungsgestalt Gottes, sondern Gott, der einzige und nicht austauschbare, dieser Glaube wird damit ausgeschieden. Christus wird aus dem Menschen, der Gott *ist*, zu einem, der Gott in besonderer Weise *erfahren* hat. Er ist ein Erleuchteter und darin nicht mehr grundsätzlich unterschieden von anderen Erleuchte-

* „Einführung in das Christentum“ – *gestern, heute, morgen*. Vorwort zur Neuausgabe 2000, München ©2005, 9–26, hier: 18 f.

ten, etwa Buddha. Aber bei einer solchen Auslegung verliert die Gestalt Jesu ihre innere Logik. Sie wird aus ihrer historischen Verankerung gerissen und in ein ihr fremdes Schema gepresst. Buddha – darin übrigens Sokrates vergleichbar – verweist von sich weg: Nicht auf seine Person kommt es an, einzig auf den Weg, den er gezeigt hat. Wer den Weg findet, darf Buddha vergessen. Aber bei Jesus kommt es gerade auf seine Person, auf ihn selber an. In seinem „Ich bin es“ klingt das „Ich bin“ vom Berg Horeb durch. Der Weg besteht gerade darin, ihm nachzufolgen, denn: „*Ich* bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Er selbst ist der Weg, es gibt keinen von ihm unabhängigen Weg, auf dem er nicht mehr zählen würde. Wenn so gerade nicht eine Lehre, sondern seine Person die eigentliche Botschaft ist, die von ihm kommt, dann muss man freilich hinzufügen, dass dieses Ich Jesu reine Verwiesenheit auf das Du des Vaters ist, nicht in sich selber steht, sondern eben wirklich „Weg“ ist. „Meine Lehre ist nicht meine Lehre“ (Joh 7,16). „Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 5,30). Das Ich ist wichtig, weil es uns ganz in die Dynamik der Sendung hineinnimmt, weil es zur Selbstüberschreitung und zur Einung mit dem führt, auf den hin wir geschaffen sind. Wenn man die Gestalt Jesu aus dieser freilich immer skandalös wirkenden Größenordnung herausnimmt, sie vom Gottsein trennt, dann wird sie widersprüchlich. Es bleiben nur Fetzen, die uns ratlos lassen oder Vorwände der Selbstbestätigung werden.

Jesus der Geschichte – Christus des Glaubens*

Die kirchliche Tradition, in der die von Jesus gegründete Geschichtsbewegung lebenskräftig geblieben ist bis heute, gibt mir zugleich Vertrauen zur biblischen Tradition, der ich mehr Wirklichkeit zutraue als den Versuchen, einen chemisch reinen historischen Jesus aus der Retorte der historischen Vernunft zu rekonstruieren. Ich vertraue der Tradition in ihrer ganzen Breite. Und je mehr Rekonstruktionen ich kommen und wieder gehen sehe, desto mehr fühle ich mich in diesem Vertrauen bestärkt. Es wird mir immer deutlicher, dass die Hermeneutik von Chalkedon die einzige ist, die nichts weginterpretieren muss, sondern das Ganze annehmen kann. Jede andere muss größere oder kleinere Teile des historischen Befundes streichen im Namen ihrer vermeintlich besseren vernünftigen Einsichten. Aber die Autorität, die zu solchen Streichungen zwingt, ist nur die einer bestimmten Denkform, deren historische Bedingungen häufig deutlich zu umschreiben sind. Gegenüber solchen Teilautoritäten hat für mich die vitale Kraft der Überlieferung ein unvergleichlich größeres Gewicht. Deshalb hat für mich der Streit um die *ipsissima vox* keine allzu große Bedeutung. Ich weiß, dass der Jesus der Evangelien der wirkliche Jesus ist, dass ich mich ihm weit ruhiger anvertrauen kann als den gelehrtesten Rekonstruktionen, die er alle überdauern wird. Die ganze Breite und Farbigekeit der Evangelienüberlieferung gibt für mich Auskunft darüber, wer Jesus war und ist. In ihr gibt er sich immer neu zu hören und zu sehen.

* *Was bedeutet Jesus Christus für mich?*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 137–140, hier: 138 f.

Katechese – zum Grundgefüge des christlichen Glaubens*

Das Gefüge der Katechese ergibt sich aus den grundlegenden Lebensvollzügen der Kirche, die den wesentlichen Dimensionen der christlichen Existenz entsprechen. So ist in frühester Zeit eine katechetische Struktur entstanden, die im Kern bis in die Entstehung der Kirche zurückreicht, d. h. so alt oder sogar älter als der Kanon der biblischen Schriften ist. Luther hat diese Struktur für seine Katechismen ebenso selbstverständlich angewandt wie die Verfasser des Catechismus Romanus. Das war möglich, weil es sich nicht um eine künstliche Systematik handelt, sondern schlicht um die Zusammenstellung des notwendigen Gedächtnisstoffes des Glaubens, der zugleich die Lebens-elemente der Kirche spiegelt: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, die Sakramente, der Dekalog und das Gebet des Herrn. Diese vier klassischen „Hauptstücke“ der Katechese haben den Jahrhunderten als Gliederungselemente und als Sammelpunkte der katechetischen Unterweisung genügt und zugleich den Eingang in die Bibel wie in die lebendige Kirche geöffnet. – Ich kann es mir nicht versagen, ein paar kurze Hinweise zu zwei Aspekten dieser Struktur anzufügen, die heute besonders gefährdet sind. Der erste Punkt betrifft die Stellung, die dem Glauben an den Schöpfergott und an seine Schöpfung im Bekenntnis der Kirche zukommt. Immer wieder wird die Befürchtung laut, eine zu starke Betonung dieses Aspektes des Glaubens könne die zentrale Stellung der Christologie gefährden. Im Blick auf frühere Stadien theologischer Entwicklung

* *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, in: *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung*. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 13–39, hier: 32–36 (zitiert aus: Bruno Vollmert / Reinhard Löw / Leo Scheffczyk / Hans Urs von Balthasar (Hg.), *Schöpfung*, Freiburg 1988, 107–109).

mag eine solche Befürchtung ihre Gründe haben. Aber heute scheint mir viel eher die umgekehrte Sorge angebracht: Die Marginalisierung der Schöpfungslehre reduziert den Gottesbegriff und so gerade auch die Christologie. Das Religiöse wird eigentlich nur noch im psychologischen und im soziologischen Raum angesiedelt; die materielle Welt bleibt der Physik und der Technik überlassen. Aber nur wenn das Sein selbst einschließlich der Materie aus Gottes Händen kommt und in Gottes Händen steht, kann Gott auch wirklich unser Retter sein und uns Leben, das wirkliche Leben, schenken. Es gibt heute eine fatale Tendenz, überall dort, wo in der Botschaft des Glaubens die Materie ins Spiel kommt, auszuweichen und sich aufs Symbolische zurückzuziehen, von der Schöpfung angefangen über die Geburt Jesu aus der Jungfrau und seine Auferstehung bis zur realen Präsenz Christi in der Verwandlung von Brot und Wein und bis zu unserer Auferstehung und der Wiederkunft des Herrn. Es ist kein gleichgültiger Theologenstreit, wenn die Auferstehung des einzelnen in den Tod verlegt und damit nicht nur die Seele geleugnet, sondern vor allem die reale Körperlichkeit des Heils bestritten wird. Eine entschiedene Erneuerung des Schöpfungsglaubens ist so auch die Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit und für die Tiefe der Christologie und der Eschatologie. Der zweite Punkt, den ich betonen möchte, betrifft den Dekalog. Aufgrund eines fundamentalen Missverständnisses der paulinischen Kritik des Gesetzes sind viele zu der Meinung gekommen, der Dekalog müsse als „Gesetz“ aus der Katechese ausgeschieden und am besten durch die Seligkeiten der Bergpredigt ersetzt werden. Damit ist sowohl der Dekalog wie die Bergpredigt und insofern die ganze Struktur der Bibel mißverstanden. Paulus hat demgegenüber die neutestamentliche Wende hinsichtlich der Stellung des Gesetzes mit dem Stichwort „Gesetzeserfüllung durch die Liebe“ beschrieben und sich zu dessen Erläuterung ausdrücklich auf die

Dekalogüberlieferung bezogen (Röm 13,8–10; vgl. Lev 19,8; Ex 20,13 ff. und Dtn 5,17 ff.). Wo der Dekalog aus der Katechese herausgenommen wird, ist sie in ihrer Grundstruktur getroffen und die Einführung in den Glauben der Kirche wird nicht wirklich vollzogen.

Katholisch*

Das Wort „katholisch“ begegnet als Bezeichnung für die Kirche erstmals im Brief des heiligen Ignatius von Antiochien an die Smyrnäer, also zu Beginn des zweiten Jahrhunderts: „Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinschaft sein, so wie da wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist“ (8,2). Die Ortskirche versammelt sich unter dem Bischof; wo er ist, da ist Kirche. Der „Bischof“ der Gesamtkirche ist Jesus Christus: Wo Christus ist, da ist die Kirche, die katholische. Ignatius scheint das Wort „katholisch“ als Bezeichnung für die universale Kirche, die in allen Ortskirchen doch nur eine ist, schon als bekannt vorauszusetzen. Aus der Apostelgeschichte wissen wir, dass in Antiochien erstmals für die Jünger Jesu Christi das Wort „Christen“ geprägt wurde (11,26). Aus dem selbstverständlichen Gebrauch des Titels „katholisch“ bei dem Märtyrerbischof dieser Stadt möchte man schließen, dass sich vielleicht auch dieses Wort dort zuerst als Ausdruck für die universale Kirche herausgebildet hat. Obwohl der Text keine nähere Erklärung des Wortes katholisch bietet, treten doch zwei Begriffselemente deutlich hervor, in denen sofort das Wesentliche dessen erscheint, was auch in der ganzen weitergehenden

* *Universalität und Katholizität* (2003), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 193–201, hier: 193 und 200 f.

Geschichte als der eigentliche Inhalt von Katholizität angesehen worden ist. Diese zwei Elemente sind die Zugehörigkeit zu Christus und die Universalität. Beides gehört zusammen. Nur Christus kann das Ganze zusammenhalten und einen. [...]

Die „Katholizität“, wie der Pfingstbericht sie beschreibt und später die Väter sie ausdeuten, ist die wahre und einzig zureichende Form von Universalität. Sie ist Einheit vom Herzen her, von dem Herzen, das Gott geöffnet hat und das auf ihn hin offen ist; Einheit, in der der ganze Reichtum der Menschheit Platz hat und in der das Eigene nicht mehr gegen das Fremde steht, weil alles Gottes ist und gerade so uns allen erst recht zugehört. Das neue Volk bildet in seiner Katholizität mit ihrer quantitativen und extensiven Bedeutung das Haus mit den vielen Wohnungen ab (Joh 14,2), von dem der Herr als Verheißung der künftigen Welt spricht. Es ist nicht Turm der Selbstbehauptung, sondern Heimat und Bleibe der vielen. Diese Katholizität ist der Kirche als Gabe vom Herrn her gegeben und bildet eines der Kennzeichen, an denen wir sie erkennen können. Aber sie bleibt doch immer Aufgabe, auf die hin wir uns ausstrecken und so Auftrag, den wir nie ganz einholen.

Kindsein*

Im Kind Jesus ist die Wehrlosigkeit der Liebe Gottes am meisten offenkundig: Gott kommt ohne Waffen, weil er nicht von außen erobern, sondern von innen gewinnen, von innen her umwandeln will. Wenn irgendetwas den Menschen, seine Selbstherrlichkeit, seine Gewalttätigkeit, seine Habgier besiegen kann, dann die Schutzlosigkeit eines Kindes. Gott hat sie

* *Bilder der Hoffnung*, Freiburg 1997, 21.

angenommen, um uns so zu besiegen und zu uns selbst zu führen.

Vergessen wir dabei nicht, dass der höchste Würdetitel Jesu Christi „der Sohn“ heißt – Sohn Gottes; die göttliche Würde wird mit einem Wort benannt, das Jesus als immerwährendes Kind erweist. Sein Kindsein steht in einer einzigartigen Entsprechung zu seiner Göttlichkeit, die die Göttlichkeit des „Sohnes“ ist. So ist sein Kindsein Wegweisung, wie wir zu Gott, zur Vergöttlichung kommen können. Von da aus ist sein Wort zu verstehen: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen“ (Mt 18,3).

Kirche – drei Bedeutungsdimensionen von ekklesia*

Zum Ausdruck ihres Selbstbewusstseins hat die früheste Christenheit das Wort ἐκκλησία verwendet, das die drei Bedeutungen Kultversammlung (z. B. 1 Kor 11,18; 14,19.28.34.35), Ortsgemeinde (z. B. 1 Kor 1,2; 16,1; Gal 1,2), Gesamtkirche (z. B. 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6) in einer großen Bedeutungseinheit umspannt, die sich etwa in dem Satz ausdrücken lässt: Die *eine* Kirche stellt sich konkret dar in der *jeweiligen Ortsgemeinde*, die ihrerseits aktuell sie selbst wird, wenn sie sich als *Kultversammlung* zum Hören des Herrenwortes und zum gemeinsamen Mahl des Herrenleibes versammelt. Um das Ganze vollends zu verstehen, muss man hinzunehmen, dass das Wort ἐκκλησία im griechischen AT die Volksversammlung Israels bezeichnet, deren klassisches Urbild das um den Sinai zum

* *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (1964). in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 1021–1034, hier: 1024.

Hören des Gotteswortes vereinte Volk darstellte. Indem die junge Christenheit sich so nennt, erklärt sie sich als das endgültige Gottesvolk, das Gott sich nunmehr von allen Enden der Erde her ruft. Dieses Gottesvolk aber erfährt seine eigentliche Verwirklichung im Herrenmahl, in der Teilnahme und Weitergabe der Agape Jesu Christi.

Kirche – gegründet in Kult und Liturgie*

Kirche erfährt im Kult jenes schöpferische Geschehen, aus dem heraus sie überhaupt als Kirche fort und fort existieren kann. Sie besteht als Volk Gottes nicht deswegen, weil sie die organisatorischen Einrichtungen einer *societas perfecta* hat, sondern allein deswegen, weil im Kult ihr wahrer göttlicher Lebensquell fließt, weil sie im Kult fort und fort ihre Neubegründung aus den Lebenskräften Gottes, aus der gott-menschlichen Heilstat Jesu Christi erfährt.

Das ist der wahre Quell ihrer Existenz als Kirche, der bleibende Grund ihres Kirche-Seins, und die Einrichtungen der *societas perfecta* haben für sie deshalb und soweit konstitutive Bedeutung, als sie mit diesem sakramentalen Organismus wesentlich verflochten sind. Primat, Episkopat, Presbyterat sind vom sakramentalen Organismus der Kirche, von ihrem kultischen Lebensquell her zu verstehen und nicht umgekehrt der Kult als eine Zutat zu der an sich schon perfekten *societas perfecta*. Die Existenz der Kirche als Kirche steht auf dem Kult, der in der Liturgie seine konkrete Gestaltung erfährt.

* *Kirche und Liturgie* (1958), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 157–177, hier: 165.

Kirche als Sakrament gemäß Lumen Gentium I*

Die Vorstellung von Sakramenten, die Gnadenmittel sind, die ich wie übernatürliche Medizinen empfangen, um sozusagen allein meine private ewige Gesundheit sicherzustellen, ist *das* Missverständnis von Sakrament. [...] Dem Konzil ging es nicht um Selbstbespiegelung der Kirche, um bloße Innenschau, sondern um eine Entdeckung der Kirche als Sakrament, als Zeichen und Werkzeug der Einheit und damit um Antwort auf die Frage, vor der in unserem Jahrhundert niemand mehr ausweichen kann. [...]

Die Benennung der Kirche als Sakrament tritt einem individualistischen Verständnis der Sakramente als Gnadenmittel entgegen; sie lehrt die Sakramente als Lebensvollzug der Kirche verstehen und vertieft damit zugleich auch die Gnadenlehre: Gnade ist immer Aufbrechen der Vereinigung; Sakrament als gottesdienstliches Geschehen ist immer gemeinschaftlicher Vollzug; das Sakrament ist sozusagen die christliche Weise des Festes, die Ermächtigung zur Freude, die aus der Gemeinschaft und der in ihr verwahrten Vollmacht kommt.

[...] Die Benennung der Kirche als Sakrament vertieft und klärt so den Kirchenbegriff und antwortet auf die Suche nach der Einheit der Menschheit in dieser unserer Zeit: Kirche ist nicht äußere Organisation des Glaubens, sondern sie ist ihrem Wesen nach gottesdienstliche Gemeinschaft; sie ist am meisten Kirche, wo sie Liturgie feiert und die erlösende Liebe Jesu Christi vergegenwärtigt, die die Menschen als Liebe aus ihrer Einsamkeit erlöst, sie zueinander führt, indem sie sie zu Gott führt.

* *Die Kirche als Heilssakrament* (1977), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 244–257, hier: 250–252.

Das Konzil – kein Parlament*

Überblickt man das Ganze, so dürfte die eigentliche Struktur des kirchlichen Lebens, soweit es den Dienst am Wort betrifft, einigermaßen in Blick gekommen sein. Alle Irrtümer auf diesem Gebiet rühren letztlich wohl immer wieder daher, dass man ein profanes Verfassungsmodell auf die Kirche angewandt und damit das Einmalige verfehlt hat, das sie von ihrem göttlichen Ursprung her an sich trägt. Das Konzil ist kein Parlament, und die Bischöfe sind keine Abgeordneten, die Vollmacht und Auftrag einzig und allein von dem Volk beziehen, das sie gewählt hat. Sie vertreten nicht das Volk, sondern Christus, von dem sie Sendung und Weihe empfangen. Sie sprechen deshalb auch, wo es sich um das Eigentlichste der Kirche, nämlich um die Wahrung des von Gott her ergangenen Wortes handelt, nicht an Stelle und im Auftrag des Volkes, sondern an Stelle und im Auftrag Jesu Christi. Sie halten jene Situation gegenwärtig, die seit den Tagen des Herrn für die Gemeinde Gottes kennzeichnend ist in dieser Welt – seit jenen Tagen, in denen nicht die Menschen sich einen neuen Helden gewählt hatten, der zum Dolmetsch ihrer Hoffnungen und Ideale werden sollte, sondern in denen Gott einen Menschen an sich gezogen und zu ihnen gesandt hatte, der ihnen *seinen* Anspruch und sein Heil verkündigen durfte. Der Papst hinwiederum ist nicht bloß Sprecher der Bischöfe, ein Organ etwa, das sie sich selbst wählten und das ganz in ihrer Verfügung bliebe, sondern in direkter Verantwortung dem Herrn gegenüber gesetzt, die Einheit von Christi Wort und Werk zu verkörpern und zu sichern, so wie Christus von Anfang an den einen Petrus mit demselben Auftrag belehnt hatte wie die Gemeinschaft der „Zwölf“ und von vornherein ein

* *Zur Theologie des Konzils*, in: Ders., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 147–170, hier: 169 f.

kollegiales und ein monarchisches Organ nebeneinandergestellt hatte, um die Einheit wie die umgreifende Fülle seines Werkes zugleich auszudrücken. Aber so wie in der Zeit der Gründung kollegiales und monarchisches Prinzip nicht gegeneinander reinlich abgeschlossen, sondern ineinander übergehend waren, weil ja einerseits das Kollegium ohne Petrus unvollständig war und andererseits Petrus nicht absolut ihm gegenüber existierte, sondern selbst seine Existenz im Kollegium hatte, so ist auch der Papst nicht ein absoluter Monarch im Sinne der Monarchien dieser Welt, einmal nicht auf Grund seiner völligen Unterworfenheit unter Christus, seiner radikalen Bindung an den Sendungsauftrag des Herrn, den er treuhänderisch zu verwalten hat; zum andern nicht auf Grund seiner Verwiesenheit an den Episkopat, deren konkrete Bedeutung durch das vorhin Gesagte einigermaßen sichtbar geworden sein dürfte. Aber auch beide zusammen, Primat und Episkopat, sind nicht einfach eine Aristokratie, der gegenüber dem Volk nur die passive Rolle des Ausführens und Gehorchens bliebe. Sondern beide sind Organe im lebendigen Ganzen des Leibes Christi, der als ganzer das Zelt des Wortes Gottes in dieser Weltzeit ist. Ihr Dienst ist eingefügt in den lebendigen Prozess, in dem dieser Leib fortschreitet durch die Geschichte. Er dient dem Aufbau dieses Leibes und lebt selbst vom Leben dieses Leibes.

Kunst*

Der moderne Streit um die Kunst ist in seinem Kern ein Streit um das Verständnis des Menschen und der Welt – darum, wer wir selber sind und was es um die Welt ist, in der wir leben. Die Kunst ist entstanden, weil die Menschen in den Dingen der Natur das Durchscheinen und Aufscheinen einer größeren Wirklichkeit gespürt haben. Genauer gesagt: Die Kunst ist entstanden durch ein Sehen, das mehr sieht als die physikalische Analyse wahrnehmen kann. Sie ist Produkt einer Einheit von Sinn und Geist, die sich nicht in intellektuelle Reflexion und sinnliche Gestaltung zerlegen lässt; sie ist vielmehr Ausdruck jener urtümlichen Einheit des Menschen, kraft deren der Geist sinnlich und die Sinne geistig sind. So erscheint im Sinnlichen das, was mehr als sinnlich, als materiell vordergründig da ist. Insofern kommt in der Kunst das eigentliche Wesen des Menschen zur Geltung, denn sein Wesen ist gerade die sinnliche Geistigkeit und die geistige Sinnlichkeit. Wenn die archaische Kunst Tiere oder Menschen als Götter darstellt, geschieht genau dies: Das Schauen des Künstlers zeigt auch dem Anderen die Transparenz des Seins, das Durchscheinen und Aufscheinen des Göttlichen, die Immanenz der Transzendenz. Der Sinn zeigt sich den Sinnen und erhellt so den Geist. Kunst ist Öffnen der Sinne und des Sinns; daher ist sie in ihrem Ursprung mit Kult verbunden und so dem rechten Leben selbst zugewandt.

* *Laudatio auf Christine Stadler anlässlich der Verleihung des Oberbayerischen Kulturpreises 1989*, in: *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.* 3 (2010) 33–38, hier: 33.

Liturgie*

Christliche Liturgie ist nicht mehr Ersatzkult, sondern Zugehen des Stellvertreters auf uns, Hineingehen in die Stellvertretung als Hineingehen in die Wirklichkeit selbst. Wir nehmen teil an der himmlischen Liturgie, ja, aber diese Teilnahme vermittelt sich uns durch die irdischen Zeichen, die der Erlöser uns als Raum seiner Wirklichkeit gewiesen hat. In der liturgischen Feier vollzieht sich gleichsam die Umkehrung des exitus in reditus, Auskehr wird zur Einkehr, der Abstieg Gottes zu unserem Aufstieg. Die Liturgie vermittelt die irdische Zeit in die Zeit Jesu Christi und in ihre Gegenwart hinein. Sie ist der Wendepunkt im Prozess der Erlösung: Der Hirte nimmt das verlorene Schaf auf die Schultern und trägt es heim.

Magnifikat**

„Meine Seele lobpreist die Größe des Herrn“ (Lk 1,46). Nach dem griechischen Urtext müssten wir eigentlich übersetzen: „Meine Seele macht Gott groß“. Das heißt: Ich will nicht mich neben Gott hinstellen, gleichsam zum Konkurrenten Gottes werden, sondern Gott groß machen, dass Er erscheine in der Welt, dass er in seiner ganzen Größe da-sein könne. Nicht mich groß machen, sondern ihn groß sein lassen.

Als in der Zeit des Breschnew-Regimes der große russische Schriftsteller Alexander Solschenizyn darauf bestand, dass in

* *Der Geist der Liturgie* (2000), in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg, 2008, 29–194, hier: 68.

** Predigt von Joseph Kardinal Ratzinger in der Wallfahrtskirche Handlab bei Hengersberg am 15. August 1996 (bislang unveröffentlicht).

seinen Büchern das Wort GOTT mit Großbuchstaben geschrieben werde, konnten diese Bücher nicht veröffentlicht werden, weil das Regime darauf bestand, dass man Gott klein schreiben müsse, dass Gott klein bleibt und nicht groß wird. Nur dadurch glaubten sie, bestehen zu können. Sie hatten Angst davor, wenn GOTT groß wäre. [...]

Gott groß machen heißt glauben. Glauben bedeutet eben dies, dass wir Gott als Wirklichkeit annehmen, dass wir auf ihn setzen, dass wir auf ihn hören, dass wir auf ihn bauen, dass wir von ihm her unser Leben entwickeln, ihm so Raum geben in der Welt und in uns selbst; dass wir nicht Angst haben, er könnte uns zum Konkurrenten werden und etwas von unserem Leben wegnehmen, sondern erkennen: Gerade indem wir ihn groß sein lassen und uns an ihn halten, wird unser eigenes Leben richtig.

Maria – alttestamentliche Vorbilder*

Das Alte Testament kennt eine Reihe von wunderbaren Geburten, jeweils an entscheidenden Wendepunkten der Heilsgeschichte: Sara, die Mutter Isaaks (Gen 18), die Mutter Samuels (1 Sam 1–3) und die anonyme Mutter Samsons (Ri 13) sind unfruchtbar, und jede menschliche Hoffnung auf Kindersegen ist sinnlos geworden. Bei allen dreien kommt die Geburt des Kindes, das zum Heilsträger für Israel wird, zustande als eine Tat der gnädigen Erbarmung Gottes, der das Unmögliche möglich macht (Gen 18,14; Lk 1,37), der die Niedrigen erhöht (1 Sam 2,7; 1,11; Lk 1,52; 1,48) und die Stolzen vom Throne stößt (Lk 1,52). Bei Elisabeth, der Mutter Johannes' des Täufers, wird diese Linie fortgeführt (Lk 1,7–25.36), die bei Maria an ihrem Höhepunkt und Ziel ankommt. Der Sinn des Gesche-

* *Einführung in das Christentum* (1968), München 62005, 261 f.

hens ist allemal derselbe: Das Heil der Welt kommt nicht vom Menschen und von dessen eigener Macht; der Mensch muss es sich schenken lassen, und nur als reines Geschenk kann er es empfangen. Die Jungfrauengeburt bedeutet weder ein Kapitel Askese noch gehört sie unmittelbar der Lehre von der Gottessohnschaft Jesu zu; sie ist zuerst und zuletzt Gnadentheologie, Botschaft davon, wie uns das Heil zukommt: in der Einfachheit des Empfangens, als unerzwingbares Geschenk der Liebe, die die Welt erlöst. [...]

In Jesus hat Gott inmitten der unfruchtbaren und hoffnungslosen Menschheit einen neuen Anfang gesetzt, der nicht Ergebnis ihrer eigenen Geschichte, sondern Geschenk von oben ist. Wenn schon jeder Mensch etwas unaussprechbar Neues, mehr als die Summe von Chromosomen und das Produkt einer bestimmten Umwelt darstellt: ein einmaliges Geschöpf Gottes, so ist Jesus der wahrhaft Neue, nicht aus dem Eigenen der Menschheit kommend, sondern aus Gottes Geist. Deshalb ist er Adam, zum zweiten Male (1 Kor 15,47) – eine neue Menschwerdung beginnt mit ihm. Im Gegensatz zu allen Erwählten vor ihm empfängt er nicht nur Gottes Geist, sondern auch in seiner irdischen Existenz ist er allein durch den Geist und darum die Erfüllung aller Propheten: der wahre Prophet.

Maria – „Thron der Weisheit“*

Wir nennen Maria in der Lauretanischen Litanei „Du Thron der Weisheit“. Solche Darstellung, die Maria nicht nur thronend, sondern selbst als den Thron des WORTES zeigt, kommt aus dem Wissen heraus, dass Gott in dieser Welt keine materiellen Throne braucht. Die Welt gehört ihm ja, und die Dinge, die die Menschen gemacht haben, können ihn nicht fassen.

Der wahre Thron, den Gott sucht und braucht, um in dieser Welt seine Herrschaft, die Herrschaft der Freiheit und der Liebe aufzurichten zu können, der wirkliche, der einzige Thron, der Gott fassen kann und dessen er bedarf, ist der Mensch, der sich Gott zur Verfügung stellt. Und so ist Maria in der Einfachheit ihres Herzens, durch ihr Ja zum Thron Gottes, zu seiner Eingangstüre in die Welt geworden. Der heilige Augustinus hat das wunderbare Wort über sie geprägt: „Noch ehe sie dem Leibe nach den Herrn empfangen hatte, hatte sie ihn schon ihrem Herzen nach geboren.“ Sie konnte gleichsam dem Leibe nach seine Mutter nur werden, weil sie ihr ganzes Leben zu einer Tür für ihn gemacht hatte, weil sie gleichsam das Fleisch ihres Lebens in den Anspruch von Gottes Wort hineingestellt hatte.

* „*Maria – Du Thron der Weisheit*“. Ansprache bei der Maiandacht in der Wallfahrtskirche München-Ramersdorf am 23. Mai 1977 anlässlich des Empfangs des neuen Erzbischofs Joseph Ratzinger in seiner Bischofsstadt, in: Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 3 (2010) 28–29, hier: 28 f.

Mariologie als konkrete Gnadenlehre*

Der rechtverstandene Sinn des Gotteszeichens der Jungfrauen- geburt zeigt [...] an, welches der theologische Ort einer Marien- frömmigkeit ist, die sich vom Glauben des Neuen Testaments herleiten lässt. Sie kann nicht auf einer Mariologie beruhen, die eine Art von verkleinerter Zweitausgabe der Christologie dar- stellt – zu einer solchen Verdoppelung gibt es weder Recht noch Grund. Wenn man einen theologischen Traktat angeben will, dem Mariologie als dessen Konkretisierung zugehört, wäre es wohl am ehesten die Gnadenlehre, die freilich mit der Ekkle- siologie und mit der Anthropologie ein Ganzes bildet. Als die wahre „Tochter Sion“ ist Maria Bild der Kirche, Bild des gläu- bigen Menschen, der nicht anders als durch das Geschenk der Liebe – durch Gnade – ins Heil und zu sich selbst kommen kann. Jenes Wort, mit dem Bernanos das Tagebuch eines Land- pfarrers schließen lässt – „Alles ist Gnade“ –, jenes Wort, in dem dort ein Leben, das nur Schwachheit und Vergeblichkeit zu sein schien, sich als voller Reichtum und Erfüllung erkennen darf: dieses Wort ist in Maria, der „Gnadenvollen“ (Lk 1,28), wahrhaft Ereignis geworden. Sie ist nicht die Bestreitung oder Gefährdung der Ausschließlichkeit des Christusheils, sondern der Verweis darauf. Darstellung der Menschheit, die als ganze Erwartung ist und die dieses Bild umso nötiger braucht, je mehr sie in Gefahr ist, das Warten abzulegen und sich dem Machen anzuvertrauen, das – so unerlässlich es ist – die Leere niemals ausfüllen kann, die den Menschen bedroht, wenn er jene abso- lute Liebe nicht findet, die ihm Sinn, Heil, das wahrhaft Le- bensnotwendige gibt.

* *Einführung in das Christentum*, München 1968, 263.

Mensch (Was ist der Mensch? – „Seht, da ist der Mensch!“ [Joh 19,5])*

Dieser Text (Joh 19,5) „Pilatus stellt Jesus dem Volk vor“ greift tief in die Geistesgeschichte ein. Voraus geht, dass uns von Diogenes erzählt wird, dass er mit der Laterne nach Menschen gesucht hat, eine Szene, die dann Nietzsche wieder aufgegriffen hat: vom tolleren Menschen, der nach dem toten Gott sucht. Diogenes hat mit der Laterne nach Menschen gesucht: so wenig gibt es gleichsam den Menschen, dass man am helllichten Tag danach suchen muss ... Der Kyniker Pilatus, der Skeptiker, steht in der Nachfolge des Kynikers Diogenes. Ihm, der gleichsam als Kyniker der Sekte des Diogenes zugehört und nicht an den Menschen glaubt, entringt sich angesichts des dornenkrönten Jesus das Bekenntnis: *Idou ho anthropos* – Sieh', das ist der Mensch. Wir wissen nicht, mit welchem Grad der Bewusstheit es gesagt ist, aber für den Evangelisten wird dies ein Wort, das nun gleichsam in der Mitte der Weltgeschichte aufgerichtet steht. Der Zyniker wird wider Willen zum Propheten, der die Wahrheit sagt: „Das ist der Mensch!“ Wahrscheinlich greift der Text auch zurück auf Gen 3, auf die Stelle, wo Gott nach dem Sündenfall sagt: „Dieser ist nun der Mensch.“ Ein König im Narrengewand, ein zerschundenes, ohnmächtiges Wesen, entstellt und entwürdigt: Das ist der Mensch.

Aber das Ganze ist nun doch nicht mehr bloß Zynismus und Skepsis und Resignation, die nicht an den Menschen glaubt und die die Laterne längst beiseite gestellt hat, weil sie überzeugt ist, dass es den Menschen, von dem wir träumen, die *humanitas* des *homo* gar nicht zu finden gibt. Sondern hier wird gesagt: Hier hast du ohne Laterne gefunden, was du gesucht hast. Das

* *Was ist der Mensch?*, in: Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI. 1 (2008) 28–32. 41–49, hier: 45.

ist wirklich der Mensch, nach dem du unterwegs warst. Denn dieser König im Narrengewand, in dem so recht die Erbärmlichkeit und die Notdurft des Menschen zum Vorschein kommen, ist doch ein König. Der Christos, Jesus Christus soll hier als die Antwort auf die offene Frage des Menschseins der Welt hingestellt werden. Hier ist ein Mensch, der ganz Mensch ist wie wir, und der doch wahrhaft der Mensch ist, nach dem wir mit all unseren Laternen vergeblich gesucht hatten.

Mission*

Der erregende und von der Theologie längst nicht genug reflektierte Vorgang, den die Apostelgeschichte darstellt und der ihre eigentliche theologische Aussage bildet, ist aber dieser, dass die Reichsbotschaft Jesu, die ihre erste Ablehnung schon durch die Kreuzigung Jesu gefunden hatte, die aber nach der Auferstehung noch einmal angeboten wurde, von Israel endgültig zurückgewiesen worden ist und dass von da an die Botschaft nur in der Weise des Unterwegsseins zu den Völkern hin existieren kann. Dieses Unterwegssein der Botschaft zu den Völkern nennen wir Kirche. Aus jener Abweisung der Botschaft heraus, die sie heimatlos machte und zum Unterwegssein zwang, entstand die Mission (die so in einem sehr tiefen Sinn mit der Kirche selbst zusammenfällt); [...]. Mission ist demnach Ausdruck für die irdische Heimatlosigkeit des Wortes und so gerade dafür, dass es zu allen gehört.

[...] Freilich, welche Verkehrungen hat die Geschichte gebracht, wie viel Schuld! Und doch, gottlob, ganz ist ihr Sinn nie

* *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges* (1967), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 1035–1050, hier: 1048–1050.

erloschen. Gestalten wie Las Casas, die unerschrocken für die Gewaltlosigkeit des Wortes eingetreten sind, haben der Mission zu keinem Zeitpunkt ganz gefehlt. Und so blieb sie, bei allen Schwächen und allem Versagen, doch das Gewissen der Kolonisatoren, die einzige Bremse des „Kolonialismus“, der Hort des Menschlichen darin. Und sie blieb Ferment der Vereinigung der Menschheit: Der Verkehr allein vereinigt nicht, nur der Geist kann es tun.

[...] Wenn wir systematisch nach den Gründen für Mission fragen, müsste freilich vieles hinzugefügt werden. Etwa dies, dass sie für die Bewegung der Geschichte, um ihrer Vereinigung willen, vonnöten ist. Dass sie geschehen muss um der immerwährenden Selbstreinigung des Christlichen willen, die nur im Begegnen mit dem Anderen sich vollziehen kann. Dass sie sein muss, weil die Anderen ein Recht auf die Botschaft haben, die uns geworden ist, aus solchem Recht aber unsere Pflicht zum Zeugnis folgt, ohne dass wir damit das Heil der Anderen vom Ergebnis unserer Bemühungen abhängig machen dürften, die dennoch unsere Pflicht bleiben. Zuletzt werden wir gestehen müssen, dass auch die christliche Mission im tiefsten nichts anderes wollen kann, als was Israels heiliger Auftrag war: im Zeugnis der Passion und im Dienst der Liebe Licht der Völker zu sein. Die Wallfahrt Gottes zu den Völkern, die sich in der Mission vollzieht, hebt nicht die Verheißung der Wallfahrt der Völker zum Heil Gottes auf, die das große Licht ist, das uns aus dem Alten Testament entgegenleuchtet; sie bestätigt sie nur. Denn das Heil der Welt steht in Gottes Hand, es kommt aus Verheißung, nicht aus Gesetz. Uns aber bleibt, uns in Demut in den Dienst der Verheißung zu stellen, ohne mehr sein zu wollen als unnütze Knechte, die nichts als ihre Schuldigkeit tun (Lk 17,10).

Monophysitismus*

Unter Monophysitismus versteht man eine Verengung des Christusbildes, die im fünften Jahrhundert in Ägypten ihre theoretische Form gefunden, aber das christliche Bewusstsein weit über diese Theorie hinaus immer wieder bedroht hat: Dem Erlöser wird eine eigene menschliche Natur abgesprochen. Die menschliche Natur sei eingeschmolzen in die göttliche und mit ihr zu einer einzigen Einheit geworden. Das Menschliche in Christus zu verkürzen und in ihm nur das Göttliche zu sehen, ist eine Gefahr, die gerade den frommen Menschen anfechten kann. In dem religiösen Aufbruch zwischen den beiden Weltkriegen war eine neue Sensibilität für den Menschen Jesus entstanden; man merkte, wie blass das Bild seines Menschentums geworden war und wie großartig und nahe es aus den Evangelien zu uns spricht, wenn wir ihnen nur aufmerksam zuhören. [...] Etwa zur gleichen Zeit war J. A. Jungmann bei seiner Erforschung der Liturgiegeschichte zu dem Ergebnis gekommen, dass die Überwindung des Arianismus, einer theologischen Strömung, die die Gottheit Christi geleugnet hatte, zu einer einseitigen Betonung der Göttlichkeit Jesu geführt und eine Art von monophysitischem Schub im christlichen Gebet bewirkt habe, dessen Spur er in der Analyse der Volksfrömmigkeit seiner Zeit unerbittlich bloßzulegen versuchte. [...]

Meiner eigenen Erfahrung nach war sie [die monophysitische Gefahr] schon in den dreißiger Jahren viel geringer, als den großen Theologen damals im Eifer ihre Neuentdeckung schien [...]. Sicher ist, dass es sie heute als große Strömung der Christenheit nicht gibt. Unsere Gefahr ist genau umgekehrt – die einer einseitigen Trennungschristologie (Nestorianismus), in

* *Jesus Christus, Mitte des Glaubens und Grund unserer Hoffnung*, in: *Ein neues Lied für den Herrn*, Freiburg 1995, 15–45, hier: 19–23.

der über dem Bedenken der Menschheit Christi seine Gottheit weitgehend verschwindet, die Einheit der Person aufgelöst wird und Rekonstruktionen des bloßen Menschen Jesus dominieren, die mehr die Ideen unserer Zeit als die wahre Gestalt unseres Herrn spiegeln.

Musik*

Es gibt Agitationsmusik, die den Menschen für verschiedene kollektive Zwecksetzungen animiert. Es gibt sinnliche Musik, die den Menschen ins Erotische einführt oder auf andere Weise wesentlich auf sinnliche Lustgefühle ausgeht. Es gibt bloße Unterhaltungsmusik, die nichts aussagen, sondern eigentlich nur die Last der Stille aufbrechen will. Es gibt rationalistische Musik, in der die Töne nur rationalen Konstruktionen dienen, aber keine wirkliche Durchdringung von Geist und Sinnen erfolgt. Manche dürre Katechismuslieder, manche in Kommissionen konstruierte moderne Gesänge müsste man wohl hier einreihen.

Die Musik, die dem Gottesdienst des Menschgewordenen und am Kreuz Erhöhten entspricht, lebt aus einer anderen, größeren und weiter gespannten Synthese von Geist, Intuition und sinnhaftem Klang. Man kann sagen, dass die abendländische Musik vom Gregorianischen Choral über die Musik der Kathedralen und die große Polyphonie, über die Musik der Renaissance und des Barock bis hin zu Bruckner und darüber hinaus aus dem inneren Reichtum dieser Synthese kommt und sie in einer Fülle von Möglichkeiten entfaltet hat. Es gibt dieses

* *Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik* (1985), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 527–547, hier: 542 f.

Große nur hier, weil es allein aus dem anthropologischen Grund wachsen konnte, der Geistiges und Profanes in einer letzten menschlichen Einheit verband. Sie löst sich auf in dem Maß, in dem diese Anthropologie entschwindet. Die Größe dieser Musik ist für mich die unmittelbarste und evidenteste Verifikation des christlichen Menschenbildes und des christlichen Erlösungsglaubens, die uns die Geschichte anbietet. Wer wirklich von ihr getroffen wird, weiß irgendwie vom Innersten her, dass der Glaube wahr ist, auch wenn er noch viele Schritte braucht, um diese Einsicht mit Verstand und Willen nachzuvollziehen.

Neues Testament und altkirchliche Hermeneutik*

Ohne den Glauben der Alten Kirche und ohne ihre Einheit gibt es keinen neutestamentlichen Kanon, wie es ohne diesen Glauben keine Einheit von Altem und Neuem Testament gibt. Insofern ist dieser Glaube als der einheitsstiftende hermeneutische Punkt selbst ein Wesensteil des Neuen Testaments als Kanon. Nur wo das Neue Testament vom Glauben der Alten Kirche her gelesen wird, wird es überhaupt als Neues Testament gelesen, denn nur von ihm her ist es Neues Testament. Einzig und allein die altkirchliche Hermeneutik stiftet es als *ein* Buch. Deshalb ist es beispielsweise unsinnig, unter Berufung auf eine angeblich oder wirklich im Neuen Testament vorfindbare völlig andere Kirchenverfassung eine andere Kirche zu postulieren: In diesem Fall beruft man sich bereits nicht mehr auf das Neue Testament, sondern auf ein Stück Literatur ohne geschichtlichen Kontext.

* These I–VIII. Kommentar, in: Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 17–51, hier: 39.

Neuevangelisierung und das Geheimnis des Senfkorns*

Für das Reich Gottes wie für die Evangelisierung im Dienst des Reiches Gottes gilt immer das Gleichnis vom Senfkorn (vgl. Mk 4,31–32). Das Reich Gottes beginnt immer neu unter diesem Zeichen. Neuevangelisierung kann nicht besagen wollen: Sogleich die großen von der Kirche entfremdeten Massen mit neuen raffinierteren Methoden anziehen. Nein, das ist nicht die Verheißung der Neuevangelisierung. Neuevangelisierung bedeutet: Sich nicht zufrieden geben mit der Tatsache, dass aus dem Senfkorn der große Baum der universalen Kirche entstanden ist; nicht denken, es genügt, dass in seinen Zweigen die verschiedensten Vögel ihren Platz finden können, sondern es von Neuem wagen mit der Demut des kleinen Senfkorns, dabei aber Gott überlassen, wenn und wie es wachsen wird (vgl. Mk 4,26–29). Die großen Dinge beginnen immer beim kleinen Senfkorn, und die Massenbewegungen sind immer nur von kurzer Dauer.

Neuheidentum**

Dieses dem Namen nach christliche Europa ist seit rund vierhundert Jahren zur Geburtsstätte eines neuen Heidentums geworden, das im Herzen der Kirche selbst unaufhaltsam wächst und sie von innen her auszuhöhlen droht. Das Erscheinungsbild

* *Die Neuevangelisierung* (1995), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 1231–1242, hier: 1232 f.

** *Die neuen Heiden und die Kirche* (1958), in: *Skandalöser Realismus*, Bad Tölz 2005, 38.

der Kirche der Neuzeit ist wesentlich davon bestimmt, dass sie auf eine ganz neue Weise Kirche der Heiden geworden ist und noch immer mehr wird: nicht mehr wie einst Kirche aus den Heiden, die zu Christen geworden sind, sondern Kirche von Heiden, die sich noch Christen nennen, aber in Wahrheit zu Heiden wurden. Das Heidentum sitzt heute in der Kirche selbst. Es wird der Kirche auf die Dauer nicht erspart bleiben, Stück um Stück von dem Schein ihrer Deckung mit der Welt abbauen zu müssen und wieder das zu werden, was sie ist: Gemeinschaft der Glaubenden. Tatsächlich wird ihre missionarische Kraft durch solche äußere Verluste nur wachsen können: Nur wenn sie aufhört, eine billige Selbstverständlichkeit zu sein, nur wenn sie anfängt, sich selbst wieder als das darzustellen, was sie ist, wird sie das Ohr der neuen Heiden mit ihrer Botschaft wieder zu erreichen vermögen.

Offenbarung*

Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff „Offenbarung“ immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand „Offenbarung“ wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird. [...] wenn es so ist, dann liegt Offenbarung der Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch. Das aber heißt dann, dass Offenbarung immer größer ist als das bloß Geschriebene. Und das wieder bedeutet, dass es ein reines „Sola scriptura“ („durch die Schrift allein“) nicht geben kann, dass zur Schrift das

* *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 84.

verstehende Subjekt Kirche gehört, womit auch schon der wesentliche Sinn von Überlieferung gegeben ist.

Ökumene*

Die Frage nach den Prognosen des Ökumenismus ist letztlich eine Frage nach den Kräften, die heute in der Christenheit wirksam sind und als zukunftsprägend angesehen werden dürfen. Zweierlei steht der Verwirklichung kirchlicher Einheit entgegen: auf der einen Seite ein konfessioneller Chauvinismus, der sich letztlich nicht an der Wahrheit, sondern an der Gewohnheit orientiert und in der Fixierung auf das Eigene vor allem gerade auch auf dem besteht, was gegen die Anderen gerichtet ist. Auf der anderen Seite eine glaubensmäßige Gleichgültigkeit, die in der Wahrheitsfrage ein Hindernis sieht, Einheit an der Zweckmäßigkeit misst und sie so zu einem Bündnis im Äußerlichen macht, das fortwährend den Keim neuer Spaltungen in sich trägt. Für die Einheit steht ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen gültigen inhaltlichen Entscheid lebt, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit ist, sich selbst auf sie hin fortwährend reinigen und vertiefen lässt und damit auch dem Anderen hilft, in einem gleichen Weg der Reinigung und Vertiefung die gemeinsame Mitte zu erkennen und sich in ihr zu finden. Es ist klar, dass die beiden ersten Haltungen dem Menschen unmittelbar viel näher liegen als die dritte, die ihn zugleich aufs höchste fordert und aufs äußerste entmächtigt, von ihm unerschöpfliche Geduld und die Bereitschaft zu immer neuer Reinigung und Vertiefung verlangt. Aber

* *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus* (1977), in: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 717–730, hier: 729 f.

Christentum beruht ja insgesamt auf dem Sieg des Unwahrscheinlichen, auf dem Abenteuer des Heiligen Geistes, der den Menschen über sich hinausführt und ihn gerade so zu sich selber bringt. Weil wir auf diese Kraft des Heiligen Geistes vertrauen, darum hoffen wir auf die Einheit der Kirche und stellen uns dem Ökumenismus des Glaubens zur Verfügung.

Opfer*

Die allgemeine Auffassung geht dahin, Opfer habe etwas mit Zerstörung zu tun. Es bedeute die Übereignung einer dem Menschen irgendwie kostbaren Wirklichkeit an Gott; diese Übereignung setze aber voraus, dass sie dem Gebrauch des Menschen entzogen wird, und das eben könne nur durch ihre Zerstörung geschehen, mit der sie endgültig aus dem Verfügen des Menschen ausscheidet. Aber da ist sofort die Gegenfrage zu stellen: Welche Freude sollte Gott eigentlich an der Zerstörung haben? Ist ihm durch Zerstörung denn irgendetwas übergeben? Man antwortet, in dem Zerstören verberge sich immerhin der Akt der Anerkennung von Gottes Oberhoheit über alle Dinge. Aber kann ein solch formaler Akt wirklich der Herrlichkeit Gottes dienen? Offenbar nicht. Die wahre Übereignung an Gott muss doch wohl ganz anders aussehen. Sie besteht – so sehen es die Väter der Kirche im Anschluss an biblisches Denken – in der Vereinigung des Menschen und der Schöpfung mit Gott. Gottzugehörigkeit hat nichts mit Zerstörung oder Nichtsein zu tun, wohl aber mit einer Weise des Seins: Sie bedeutet das Heraus-treten aus dem Status der Trennung, der scheinbaren Autono-

* *Der Geist der Liturgie* (2000), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 29–194, Freiburg 2008, 43 f.

mie, des Seins nur für sich selber und in sich selber. Sie bedeutet jenes Sich-Verlieren, das die einzig mögliche Weise des Sich-Findens ist (vgl. Mk 8,35; Mt 10,39). Deswegen konnte Augustinus sagen, das wahre „Opfer“ sei die civitas Dei, das heißt die zur Liebe gewordene Menschheit, die die Schöpfung vergöttlicht und die Übereignung des Alls an Gott ist: Gott alles in allem (1 Kor 15,28) – das ist das Ziel der Welt, das ist das Wesen von „Opfer“ und Kult.

Orthodox und Orthodoxie*

Wo der Blick auf Gott nicht bestimmend ist, verliert alles andere seine Richtung. Das Wort der Benediktregel „Dem Gottesdienst ist nichts vorzuziehen“ (43, 3) gilt in spezifischer Weise für das Mönchtum, aber es hat als Ordnung der Prioritäten auch Geltung für das Leben der Kirche und jedes einzelnen in je seiner Weise. Vielleicht ist es nützlich, hier daran zu erinnern, dass in dem Wort „Orthodoxie“ die Worthälfte „doxa“ nicht „Meinung“, sondern „Herrlichkeit“ bedeutet: Es geht nicht um die richtige „Meinung“ über Gott, sondern um die rechte Weise, ihn zu verherrlichen, auf ihn zu antworten. Denn das ist die Grundfrage des Menschen, der anfängt, sich selbst recht zu verstehen: Wie muss ich Gott begegnen? So ist das Lernen der rechten Weise der Anbetung – der Orthodoxie – das, was uns vom Glauben vor allem geschenkt wird.

* *Zum Eröffnungsband meiner Schriften*, in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 5 f.

Personverständnis (trinitätstheologisch und anthropologisch)*

Der Personbegriff drückt von seinem Ursprung her die Idee des Dialogs aus und Gottes als des dialogischen Wesens. Er meint Gott als das Wesen, das im Worte lebt und im Wort als Ich und Du und Wir besteht. Von dieser Erkenntnis Gottes her ist dem Menschen auf eine neue Weise sein eigenes Wesen deutlich geworden. [...]

In Gott sind drei Personen, das heißt nach der Ausdeutung der Theologie: Personen sind Relationen, reines Bezogensein. Dies ist zwar zunächst nur eine Aussage über die Dreieinigkeit, aber zugleich doch die Grundaussage darüber, worauf es im Begriff Person überhaupt ankommt, die Eröffnung des Personbegriffs in den menschlichen Geist hinein und sein tragender Grund.

Der Petrusdienst – Person und Institution**

Das Wir der Kirche beginnt mit dem Namen desjenigen, der namentlich und als Person zuerst das Christusbekenntnis vortrug: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16). Merkwürdigerweise wird ja gewöhnlich die Primatsstelle erst von Mt 16,17 an gerechnet, während in der Sicht der Alten Kirche der entscheidende Vers zum Verständnis des Ganzen der Vers 16 ist: Petrus wird Fels der Kirche als Träger des Credo, ihres Glaubens an Gott, der konkret Glaube an Christus als Sohn und

* *Zum Personverständnis in der Theologie*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 201–219, hier: 206 und 210.

** *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes* (1978), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 660–675, hier: 665 f.

eben damit Glaube an den Vater und darin Trinitätsglaube ist, den nur der Geist Gottes vermitteln kann. [...] Die Verse 17–19 erscheinen in der Sicht der Alten Kirche nur als die Auslegung von Vers 16: Das Credo zu sprechen ist nie eigenes Werk des Menschen, und so kann der, der im Gehorsam des Bekenntnisses sagt, was er aus sich selbst nicht sagen kann, auch tun und werden, was er aus Eigenem nicht tun und werden könnte. In dieser Sicht besteht die Entgegensetzung nicht, die bei Augustinus sich zuerst andeutet und seit dem 16. Jahrhundert die theologische Szenerie beherrscht; hier entsteht ja die Alternative: Ist Petrus als *Person* das Fundament der Kirche, oder ist das *Bekenntnis* das Fundament der Kirche? Die Antwort lautet: Das Bekenntnis gibt es nur als persönlich verantwortetes, und daher ist das Bekenntnis an die Person gebunden. Umgekehrt ist nicht eine sozusagen metaphysisch-neutral betrachtete Person das Fundament, sondern die Person als Träger des Bekenntnisses – eines ohne das andere würde den Sinn des Gemeinten verfehlen.

[...] Die Wir-Einheit der Christen, die Gott in Christus durch den Heiligen Geist unter dem Namen Jesu Christi und von seiner in Tod und Auferstehung beglaubigten Zeugenschaft her gestiftet hat, ist ihrerseits durch persönliche Träger der Verantwortung für die Einheit zusammengehalten und stellt sich noch einmal personalisiert in Petrus dar – in Petrus, der einen neuen Namen erhält und insofern über sein bloß Eigenes hinausgehoben wird, aber eben doch in einem *Namen*, durch den er als Person mit persönlicher Verantwortung beansprucht ist. In seinem neuen, das historische Individuum überschreitenden Namen wird Petrus zur Institution, die die Geschichte hindurchgeht (denn auch dies, die Fortsetzbarkeit und Fortsetzung, ist in der Neubenennung enthalten), aber doch so, dass diese Institution nur als Person und in namentlicher und persönlicher Verantwortung existieren kann.

Pfarrei / Gemeinde*

In der evangelischen Theologie hat dieses Wort [„Gemeinde“] eine lange Geschichte und einen ziemlich deutlichen Gehalt; das kann man von der katholischen Theologie nicht sagen, in der es noch vor zehn Jahren nahezu unbekannt war. Luther hat das Wort Kirche aus seiner Bibelübersetzung und damit auch aus dem theologischen Vokabular fast völlig gestrichen und sozusagen seine theologischen Rechte auf „Gemeinde“ übertragen. Dabei spielte die Tatsache, dass man zum Teil damals „Kirche“ etymologisch von Curia herleitete, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Rolle. Wichtiger war, dass ein neuer Kirchenbegriff auch einen neuen Ausdruck verlangte. „Kirche“ bedeutete für Luther die katholische Vorstellung der apostolischen Sukzession, der räumlichen und zeitlichen Einheit in der sakramentalen Struktur. Gemeinde drückt demgegenüber ein aktuelles Moment aus, die jeweilige Versammlung der Glaubenden, die nach ihm als solche alle Vollmachten hat. Ökumenisch denkende Theologie muss versuchen, das Positive aufzunehmen und selbst zu lernen, aber sie muss auch darauf achten, was beim anderen Ergänzung braucht. Das Positive in Luthers Wortbildung sehe ich in dem starken Verweis auf die Ortskirche und auf die Bedeutung der konkreten Versammlung; das Negative in der Ausblendung der sakramentalen Einheit der Weltkirche aller Orte und Zeiten. Bedenkt man dies, so zeigt sich, dass das Wort Gemeinde einen guten Sinn haben kann, wenn es in der richtigen Beziehung zu „Kirche“ und „Pfarrei“ gebraucht wird – dann kann es zu einer wichtigen und ökumenisch hilfreichen Ausweitung unseres theologischen Vokabulars und unseres theologischen Denkens führen. Wenn es sich dage-

* Antwort auf den Leserbrief von Kaplan Remke, in: Pastoralblatt 28 (1976) 349.

gen gedankenlos breit macht, dann wird es entweder nichts-sagend oder es sagt Verkehrtes und führt zur Verarmung des Denkens.

Philosophie und Glaube*

Die Not der Philosophie, das heißt die Not, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert hat, ist zur Not unseres Glaubens geworden. Er kann nicht frei werden, wenn die Vernunft selbst sich nicht neu öffnet. Wenn die Tür zu metaphysischer Erkenntnis verschlossen bleibt, wenn die von Kant fixierten Grenzen menschlichen Erkennens unüberschreitbar sind, dann muss der Glaube verkümmern: Es fehlt ihm einfach die Atemluft. Freilich, der Versuch mit einer streng autonomen Vernunft, die vom Glauben nichts wissen will, sich sozusagen selbst an den Haaren aus dem Sumpf der Ungewissheiten herausziehen zu wollen, wird letztlich kaum gelingen. Denn die menschliche Vernunft ist gar nicht autonom. Sie lebt immer in geschichtlichen Zusammenhängen. Geschichtliche Zusammenhänge verstellen ihr den Blick (wir sehen es); darum braucht sie auch geschichtliche Hilfe, um über ihre geschichtlichen Sperren hinwegzukommen. Ich bin der Meinung, dass der neuscholastische Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewissheit die *Praeambula Fidei* rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das Gleiche möchten, wird es letztlich nicht anders ergehen. Insoweit hatte Karl Barth schon recht, wenn er die Philosophie als glaubensunabhängige Glaubensgrundlage abwies: Dann würde unser Glaube letztlich auf wechselnden philosophischen

* *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg ³2004, 93–111, hier: 109 f.

Theorien gründen. Aber Barth irrte, wenn er deshalb den Glauben zum reinen Paradox erklärte, das immer nur gegen die Vernunft und gänzlich unabhängig von ihr bestehen könne. Nicht die mindeste Funktion des Glaubens ist es, dass er Heilungen für die Vernunft als Vernunft anbietet, sie nicht vergewaltigt, ihr nicht äußerlich bleibt, sondern sie gerade wieder zu sich selber bringt. Das geschichtliche Instrument des Glaubens kann die Vernunft als solche wieder freimachen, so dass sie nun – von ihm auf den Weg gebracht – wieder selber sehen kann. Um einen solchen neuen dialogischen Umgang von Glaube und Philosophie müssen wir uns bemühen, denn beide brauchen einander. Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.

Portiunkula – Ablass*

Im geistlichen Bereich gehört allen alles. Da gibt es kein Privateigentum. Das Gute des anderen wird meines, und meines wird sein. Alles kommt von Christus her, aber weil wir zu ihm gehören, wird auch das Unsere zum Seinigen und erhält heilende Kraft. Das ist mit dem Wort vom Schatz der Kirche, den Rechtthaten der Heiligen gemeint. Den Ablass beten, heißt in diese geistige Gütergemeinschaft eintreten und sich ihr zur Verfügung stellen. [...] Auch geistlich lebt keiner für sich selbst. Und die Sorge um das eigene Seelenheil wird nur dann aus Angst und Egoismus befreit, wenn sie zur Sorge um das Heil des Anderen wird. So ist Portiunkula und der dort entstandene Ablass ein Auftrag, das Heil des Anderen über das meine zu stellen und so gerade auch mich zu finden. Nicht mehr zu fra-

* *Portiunkula. Was Ablass bedeutet*, in: *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Freiburg 1997, 91–100, hier: 99 f.

gen: Werde ich gerettet, sondern: Was will Gott von mir, damit andere gerettet werden? Ablass verweist auf die Gemeinschaft der Heiligen, auf das Geheimnis der Stellvertretung, auf das Gebet als Weg zum Einswerden mit Christus und mit seiner Gesinnung. Er lädt uns ein, am weißen Gewand der neuen Menschheit mitzuweben, das gerade in seiner Einfachheit die wahre Schönheit ist.

Priester – Mensch für die Menschen*

In den vergangenen Diskussionen um das Priestertum wurde verschiedentlich gesagt, Priester sei deswegen heute eigentlich kein rechter Beruf mehr, weil er in eine Welt der Spezialisierungen nicht hineinpasst, in der man jemand nicht haben kann, der für alles im Leben da ist, und es wurde gesagt, wenn Priester noch ein Beruf sein solle, dann müsse er auch zu einem Spezialisten werden, etwa zum Spezialisten für theologische Fragen, der dafür der Gemeinde zur Verfügung steht und sie berät. Ich sage: Nein. Das große und immer Notwendige des Priesters besteht gerade darin, dass er in einer Welt, die in Spezialisierungen zerfasert ist und daran krankt und leidet und zerfällt, der Mensch für das Ganze bleibt, der das Menschsein von innen zusammenhält. Dies ist doch unsere Not, dass der Mensch nirgends mehr Mensch ist, sondern dass es da die Spezialabteilung für die Alten, für diese und jene, für Kranke und für Kinder gibt und nirgendwo das Ganze des Menschseins mehr lebt. Wenn es den Priester noch nicht gäbe, es müsste der erfunden werden, der inmitten der Spezialisierungen der Mensch für die Men-

* *Mit Christus Opfergabe werden zum Heil der Menschen* (1978). Predigt zur Priesterweihe 1978 in Freising, in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 578–583, hier: 582 f.

schen ist, von Gott her; der für die Kranken und Gesunden, für die Kinder und für die Alten, für den Alltag und für das Fest da ist und dies Ganze zusammenhält von Gottes erbarmender Liebe her. Dies ist das eigentlich Schöne, tief Menschliche und zugleich Heilige und Sakramentale am Priestertum, dass er bei aller Schulung, die er braucht, letztlich nicht einer unter vielen Spezialisten ist, sondern Diener des Geschöpfseins, des Menschseins, der uns über die Zerspaltung des Lebens zusammenführt in die erbarmende Liebe Gottes, in die Einheit des Leibes Christi hinein.

Regula fidei – Glaubensregel*

Bei der Auswahl der als Bibel anzuerkennenden Schriften hat die frühe Kirche einen Maßstab verwendet, den sie selbst *kanon tes pisteos*, *regula fidei*, *regula veritatis* benannte; es war gewiss nicht die geringste Funktion dieses Kanons, zur Scheidung der Wasser zwischen falschen und echten heiligen Schriften zu führen und so den Kanon „der“ Schrift aufbauen zu helfen. Die Regula ihrerseits setzt sich fort in den verschiedenen konziliaren und außerkonziliaren Symbola, in denen das Ringen der Alten Kirche um die Unterscheidung des Christlichen seinen verbindlichen Niederschlag gefunden hat. [...] Solange diese Symbola gebetet werden, solange die Christenheit sich zu Jesus als Mensch und Gott bekennt und Gott als den in drei Personen einen anbetet, solange sind jene Väter ihre Väter. Wenn etwa die „Basis“ des Ökumenischen Rates der Kirchen von Jesus Christus „als Gott und Heiland“ spricht und die Berufung der Kirche doxologisch bestimmt „zur Ehre Gottes, des Vaters, des

* *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, in: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 139–159, hier: 156.

Sohnes und des Heiligen Geistes“, in diesem neuen Versuch einer Art von Mindest-Symbolum das Erbe der großen altchristlichen Symbole anwesend und grundlegend. So wird die Kirche, indem sie sich mit den Worten des Symbolum zu ihrem Herrn bekennt, immer wieder zurückverwiesen auf jene, die dieses Bekenntnis zuerst gesprochen und die in der Zusage des Glaubens, die es bedeutet, zugleich die Absage an den Scheinglauben formuliert haben.

Sakramente*

Der Evangelist Johannes will mit den Versen 19,34 (aus der geöffneten Seitenwunde flossen Blut und Wasser) gleichsam sagen: „Der Herr ist tot, aber er ist nicht fortgegangen, sondern er hat uns den Schatz seiner Liebe dagelassen. Sein Leben auf dieser Welt war nicht ein kurzes Gastspiel, das nach 33 Jahren wieder zu Ende war, sondern durch die heiligen Sakramente ist er gegenwärtig geblieben für alle Zeiten, lebt immerfort durch Taufe und Eucharistie in unserer Mitte, bleibt unser Menschenbruder, der sich mit uns befasst und mit uns zusammen in dieser Welt steht.“ [...]

Der Mensch von heute, der wir ja alle sind, der nicht irgendwo lebt, sondern in uns, dieser Mensch von heute möchte nicht unreligiös sein, aber er kann nicht recht einsehen, warum die Frömmigkeit und die Religion unbedingt gebunden sein sollen an die Kirche und an die Sakramente. Er sagt sich: „Hat uns denn Gott nicht den schönen Dom der Natur gebaut, den Dom

* *Der Eucharistische Herr, seine Mutter und seine Kirche*. Predigt am 5. August 1960, in: Peter Pfister (Hg.), *Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München* (= Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010, 172–174, hier: 172 f. [nach dem Originalton korrigiert].

seiner Berge, seines Waldes und seiner Seen, wo ich Gott doch viel unmittelbarer und näher und besser finden kann, als wenn ich mich irgendwo in eine Kirche hineinzwänge?“ Und er sagt sich: „Ist denn Gott nicht allmächtig, ist denn Gott gebunden an diese paar Zeichen der Sakramente, oder kann Gott nicht den Menschen finden, wann und wo und wie er mag?“ In der Tat, Gott ist allmächtig, und er kann den Menschen finden und treffen, wie immer er mag. Die Gnadenmitteilung an den einzelnen Menschen ist in der Tat nicht gebunden an die Sakramente, sondern Gott kann in das Verborgene des Menschenherzens hineingreifen, wie er will.

Aber der Mensch ist ja nicht bloß ein Einzelner, sondern der Mensch ist seinem Wesen nach Mit-Mensch, zu dem die Gemeinschaft der anderen Menschen, zu dem die Welt und die sichtbaren Dinge gehören. Kein Mensch lebt von sich und für sich allein. Das gilt schon im Körperlichen, wo wir [...] alle voneinander abhängig sind und voneinander leben. Das gilt auch im Geistigen, wo keiner seine Sprache selber erfunden hat und einfach der erste Mensch ist, sondern wo wir alle die Gedanken voneinander empfangen und geistig wie körperlich voneinander leben. Kein Mensch ist bloß ein Einzelner, sondern jeder Mensch ist Mit-Mensch. Und wenn also die Religion den ganzen Menschen treffen soll und nicht bloß ein herausgeschnittenes Stück von ihm, dann muss sie den Menschen in seinem „Mit-Mensch-Sein“, in seiner Leibhaftigkeit und in seiner Sichtbarkeit treffen. [...] Und das ist der Sinn der Sakramente, dass sie Gemeinschaft im Heiligen schaffen, dass sie die Vielheit der Menschen zusammenschließen im Heiligen von Gott her und zu Gott hin, dass sie der Religion die Sichtbarkeit und die Leibhaftigkeit geben, ohne die sie etwas zutiefst Unmenschliches bleiben würde.

Säuglingstaufe?*

Taufe ist Wiedergeburt. [...]. Für den Menschen genügt Geburt nicht. Bloße Geburt ohne Wiedergeburt wäre Verhängnis. Denn für den Menschen reicht es nicht aus, dass er biologisch da ist und ans Licht tritt. Damit er als Mensch wachsen und leben kann, braucht er menschliche Zustimmung, braucht er den Raum des Wortes und das Ja der Liebe. Er braucht Annahme, um sich selbst annehmen zu können.

Heute wird oft gefragt, ob es eigentlich richtig ist, Kinder ungefragt zu taufen und ihnen den Glauben auf diese Weise vorzugeben. Und ob es nicht besser und angemessener wäre, sie da einmal selbst entscheiden zu lassen. Aber wenn man tiefer nachdenkt, ist ein solches Fragen recht oberflächlich. In Wirklichkeit müssen wir nämlich genau umgekehrt herum fragen. Es wird uns ja das Leben vorgegeben, ohne dass irgendjemand fragen kann, ob der Betreffende eigentlich das Leben mag, ob er leben will. Und wie viel anderes wird uns mit dem Leben vorgegeben: die Sprache, das Land, die Zeit und damit all die Grenzen, die einem Wege gesetzt sind. Kann man eigentlich Leben vorgeben? Darf man es angesichts des ungeheuren Dunkels der Zukunft, in das niemand hinausblicken kann? Angesichts der unerrechenbaren Schrecknisse, die eines Lebens warten können? Ich würde sagen: In der Tat. Leben kann und darf man nur dann vorgeben, wenn man mehr als Leben vorgeben kann, wenn man einen Sinn vorgeben kann, der stärker ist als die unbekanntes Mächte, in die das Leben vielleicht hineingeht. Leben ist nur zu rechtfertigen durch einen Sinn und durch eine Liebe, die damit mit vorgegeben werden und die dieses

* *Taufe – Ursprung und Wegweisung christlichen Lebens* (1979), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 1329–1334, hier: 1331.

Leben groß und frei machen in all den Dunkelheiten, die also stärker sein müssen als alles Mögliche Dunkle. Wer aber könnte von sich aus mit dem Leben solchen Sinn vorgeben, ohne den es zu gefährlich wäre? Die Taufe ist Vorgabe dieses Sinnes, sie ist Vorgabe des Ja Gottes und damit einer Liebe, die stärker ist als der Tod.

Schöpfung als Liebe*

Die christliche Option ist genau umgekehrt [im Vergleich zur gnostischen]: Der Mensch *ist* abhängig, und nur in der Form der Seinslüge kann er das bestreiten. [...]

Er kann nicht anders, als von anderen leben und von einem Vertrauen leben. Abhängigkeit aber hat dann nichts Degradierendes mehr, wenn sie die Form der Liebe hat, denn dann ist sie nicht mehr Abhängigkeit, nicht mehr Verminderung des Eigenen durch die Konkurrenz des anderen, sondern dann konstituiert sie gerade das Eigene als Eigenes und befreit es, denn Liebe hat ja wesentlich die Form „ich will, dass Du bist“, sie ist das Creativum, die einzig schöpferische Macht, die anderes als anderes hervorbringen kann ohne Neid, das Eigene zu verlieren [...]. Der Mensch ist abhängig – das ist seine primäre Wahrheit. Weil es so ist, kann nur die Liebe ihn erlösen, weil nur sie Abhängigkeit in Freiheit umwandelt. Er kann also nur seine eigene Erlösung, sich selbst zerstören, wenn er die Liebe „sicherheitshalber“ ausschaltet. Der gekreuzigte Gott ist für ihn aber die anschauliche Gewissheit, dass die Schöpfung schon Ausdruck einer Liebe ist: Wir existieren auf Grund einer Liebe [...]. Zum christlichen Glauben gehört daher konstitutiv, das Mysterium

* *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, in: *Im Anfang schuf Gott*, Einsiedeln 1996, 77–94, hier: 92 f.

als Mitte der Wirklichkeit anzunehmen, das heißt die Liebe, Schöpfung als Liebe anzunehmen und von da aus zu leben.

Schöpfungsbezug der Liturgie*

Die Liturgie lebt von den Gaben der Schöpfung, die in ihr zu Geschenken der Erlösung werden. Irenäus hat den Gnostikern gegenüber, die die Schöpfung als Werk des Demiurgen verdächtigten, ganz nachdrücklich gezeigt, wie die Eucharistie in den Gaben von Brot und Wein, die Leib und Blut Christi werden, Schöpfung und Erlösung untrennbar ineinander bindet. Nur ein Gott ist es, der die Gaben geschaffen hat und der in der Verwandlung der Gaben sich schenkt. Die Alte Kirche hat mit dem Blick nach Osten die Verankerung der Liturgie in der Schöpfung und zugleich die Ausrichtung der Schöpfung auf den neuen Himmel und die neue Erde hin ausgedrückt. Die Schöpfung stöhnt unter den Tritten Adams, sie wartet auf das Auftreten der Kinder Gottes, sagt uns Paulus (Röm 8,18–24). Heute hören wir das Stöhnen der Schöpfung förmlich, und darum ist es so wichtig, dass der Schöpfungsbezug in der Liturgie auch sinnlich vernehmbar wird.

* *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, (2005), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 695-712, hier: 703.

Schöpfungslehre und die Folgen ihrer Verdrängung*

Die Marginalisierung der Schöpfungslehre reduziert den Gottesbegriff und so gerade auch die Christologie. Das Religiöse wird eigentlich nur noch im psychologischen und im soziologischen Raum angesiedelt; die materielle Welt bleibt der Physik und der Technik überlassen. Aber nur wenn das Sein selbst einschließlich der Materie aus Gottes Händen kommt und in Gottes Händen steht, kann Gott auch wirklich unser Retter sein und uns Leben – das wirkliche Leben – schenken. Es gibt heute eine fatale Tendenz, überall dort, wo in der Botschaft des Glaubens die Materie ins Spiel kommt, auszuweichen und sich aufs Symbolische zurückzuziehen, von der Schöpfung angefangen über die Geburt Jesu aus der Jungfrau und seine Auferstehung bis zur realen Präsenz Christi in der Verwandlung von Brot und Wein und bis zu unserer Auferstehung und der Wiederkunft des Herrn. Es ist kein gleichgültiger Theologenstreit, wenn die Auferstehung des Einzelnen in den Tod verlegt und damit nicht nur die Seele geleugnet, sondern vor allem die reale Körperlichkeit des Heils bestritten wird. Eine entschiedene Erneuerung des Schöpfungsglaubens ist so auch die Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit und für die Tiefe der Christologie und der Eschatologie.

* *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung*. Rede in Frankreich (= Kriterien 64), Einsiedeln 1983, 34 f.

Seele – Prinzip der Identität*

Man kann nicht bestreiten, dass dieser Begriff nur zögernd Eingang in die christliche Tradition gefunden hat, wenn auch der Übergang des biblischen Glaubens in den Raum des griechischen Denkens viel früher vorbereitet und zum Teil vollzogen war, als die schroffen Antithesen vermuten lassen [...].

So ist die Eschatologie sehr lang in einem weitgehend „jüdischen“ Zustand verblieben, aber gerade das bezeugt auch die Kontinuität der Alten Kirche mit der judenchristlichen Gemeinschaft des Anfangs. Der neue Akzent liegt darin, dass Jesus Christus als der jetzt schon Erstandene verkündigt wird. Der eigentliche Beziehungspunkt der Unsterblichkeit ist weniger eine kommende Zeit als der jetzt lebende Herr. Paulus hat von da aus die spätjüdische Lehre von den Zwischenorten radikal christologisiert und personalisiert zu der Formel hin „aufgelöst werden und mit Christus sein“ (Phil 1,23). [...]

Damit war vom auferstandenen Herrn her das Bewusstsein eines Lebens gegeben, das schon im Tod des Leibes und vor der endgültigen Erfüllung der Zukunft der Welt den Menschen geschenkt wird. So wurde sichtbar, dass es eine Kontinuität des Menschen gibt, die über die Identität seiner körperlichen Existenz hinausreicht, so sehr er im Leib er selbst ist, ein einziges, unteilbares Geschöpf. Wie sollte man diesen Kontinuitäts- und Identitätsfaktor denken, der schon im irdischen Leben über die Summe der materiellen Teile des Menschen hinausreicht (sie wechseln ja schon im irdischen Leben!) und der seiner Eigenbedeutung erst recht in der Möglichkeit einer dem Tod übergreifenden Existenz zum Vorschein tritt? Vom Griechischen her bot sich der Begriff „Seele“ an, der übrigens schon im Neuen

* *Jenseits des Todes*, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 1 (1972) 231–244, hier: 238–240.

Testament da und dort die Bedeutung dieses über die Körperlichkeit hinausreichenden Identitätsfaktors gewinnt. Freilich war dieser Ausdruck durch ein dualistisches Weltbild belastet, gefährlich also und nicht ohne Reinigung zu gebrauchen. Aber das galt im Grund von allen „Begriffen“, auch von dem Wort Gottes: Der griechische „Gott“ war keineswegs das gleiche wie der biblische Jahwe, der Vater Jesu Christi, so dass durch die gemeinsame Benennung mit „Gott“ eine nicht minder ernst zu veranschlagende Gefährdung entstand. [...] Insofern sagt die dualistische Herkunft des Begriffs „Seele“ etwas über seine Gefährdung, aber nichts über seine prinzipielle Unbrauchbarkeit aus.

Sonntag*

In der Geschichte ist die Ablösung des Sabbats durch den Sonntag dadurch entstanden, dass die Christen am Sonntag das Gedächtnis der Auferstehung begingen. Am Auferstehungstag des Herrn fanden sie sich zusammen zum Herrenmahl, und sie wussten, dass der Auferstandene verborgenerweise mit ihnen zu Tisch saß, dass sie also an diesem Tag Tischgäste Gottes waren, dass hier ein Tag war, an dem sie es einmal nicht bloß mit Menschen und Dingen zu tun hatten, an dem sie vielmehr an Gottes Tafel sitzen durften, diesem Bild für das endgültige große Gottesmahl, in dem sich der Sinn der Geschichte erfüllen wird. Das ist das Herzstück des Sonntags geblieben bis zur Stunde, dass an diesem Tag der Tisch Gottes gedeckt ist für uns Menschen und dass wir aus dem Gewerke unseres Alltags heraus eingela-

* *Wochenende – Tag des Herrn*, in: Richard Egenter / Otto Pirner / Hubert Hofbauer (Hg.), *Statio orbis. Eucharistischer Weltkongress 1960 in München*, Band 2, Dokumentation, München 1961, 285–286, hier: 286.

den sind, mit Gott selbst zu Tisch zu sitzen. Und freilich ist es wie eh und je: Der Mensch ist immer noch auf der Flucht vor der Einladung Gottes zu seinen Ochsen und zu seinen Villen und zu seinen Geschäften hin. Er erschrickt vor diesem Großen und Unheimlichen, dass er mit Gott zu Tisch sitzen darf. [...] Nur wenn wir diese Mitte haben, bleibt der Sonntag Sonntag. Wenn wir nämlich eine große Freizeit daraus machen, dann degradieren wir uns dadurch zur Maschine, die ja auch ab und zu geölt und überholt werden muss. Wenn der Sonntag bloß Freizeit ist, dann bleibt er eine Funktion der Arbeit, dann bleiben wir Knechte der Arbeit und bleiben weniger, als die Arbeit und die Maschine sind. Wohin eine solche Auffassung führt, haben wir in den Jahren gesehen, in denen man es für rechtens hielt, arbeitsunfähige Menschen als lebensunwertes Leben beiseite zu schaffen. Der Mensch bleibt frei, er bleibt König nur dann, wenn er Gott, den Herrn über alle Herren, anerkennt. Nur dann leuchtet die heimliche Krone des Menschen auf, die in den Worten der Schrift steht: „Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis; nach Gottes Bild ward der Mensch geschaffen.“

Sonntag – Tag der Hoffnung*

Mit alledem sind wir nun bereits zu einer dritten Sinngebung des Sonntags vorgestoßen, die in der frühen Kirche entwickelt wurde. Wir hatten bisher gesagt: Der Sonntag ist der Auferstehungstag Jesu Christi. Er ist als der erste Tag der Schöpfungstag. Von einer anderen Sicht her konnte man auch sagen: Er ist nach dem siebten Tag, dem Sabbat, der achte Tag. Er ist der

* *Zeit für Gott: Zeit für den Menschen.* Ein Wort zum christlichen Sonntag. Fastenhirtenbrief 1981, ohne Paginierung.

Tag, der *nach* der Weltwoche der Schöpfungszeit liegt; der Tag, der über unsere Zeit hinausweist auf die neue Welt. Die Zahl 8 ist den Christen zum Symbol für die kommende Welt geworden. Sie haben z. B. die Taufkirchen in der Form des Achtecks gebaut, um anzudeuten, dass darin die Geburt für die neue Welt erfolgt, die mit der Auferstehung Christi begonnen ist. So feiern wir mit dem Sonntag auch unseren Glauben an die Wiederkunft des Herrn. Er ist nicht nur ein Tag des Dankes und der Rückschau, sondern vor allem auch ein Tag der Hoffnung – Aufbruch in die Zukunft hinein. In der Eucharistiefeier beginnt für uns schon immer die Wiederkunft Christi: Der Herr tritt zu uns herein durch die verschlossenen Türen unserer Angst wie damals am Ostermorgen zu den Jüngern (Joh 20,19). Christentum ist nicht eine Religion der Vergangenheit, sondern als Christen haben wir das Entscheidende noch vor uns. Der Herr kommt und wir gehen ihm entgegen.

Wir haben etwas zu hoffen: das Reich Christi, das Reich Gottes. Wir können vertrauend der Zukunft entgegengehen; sie wird größer sein als die Vergangenheit. Aber wir können nur dann vertrauen, wenn wir mit Christus gehen. Und wir bauen nur dann wirklich auf, wenn wir mit ihm bauen. Christsein bedeutet so leben, dass wir auf dem Weg zu Christus sind. Nur so gehen wir wirklich vorwärts.

Während die Christen für die übrigen Tage der Woche keinen Namen erfanden, sondern sie einfach der Reihe nach durchnummeriert haben, haben sie diesem Tag einen neuen Namen gegeben: Herrentag. So heißt er heute noch in den romanischen und slawischen Sprachen. In den germanischen Sprachen hat man die alte Bezeichnung – Tag der Sonne – gelassen, weil Christus die aufgehende Sonne ist. Ihn sahen die Christen hinter dem Schöpfungswort „es werde Licht“; ihn erwarteten sie als das endgültige Licht, das aus der Nacht des Todes aufgeht zu einem

Tag, der keinen Abend mehr kennt, weil die wahre Sonne – die Liebe – nie mehr untergeht.

Spiel – Einübung ins Leben*

Denn das ist letztlich mit dem Spiel gemeint: ein Tun, das ganz frei ist, ohne Zweck und ohne Nötigung, und das dabei doch alle Kräfte des Menschen anspannt und ausfüllt.

In diesem Sinn wäre das Spiel also eine Art von versuchter Heimkehr ins Paradies; das Heraustreten aus dem versklavenden Ernst des Alltags und seiner Lebensbesorgung in den freien Ernst dessen, was nicht sein muss und gerade darum schön ist. Demgemäß überschreitet das Spiel in gewisser Hinsicht das Alltagsleben; es hat aber zunächst, vor allem beim Kind, noch einen anderen Charakter: Es ist Einübung ins Leben. Es symbolisiert das Leben selbst und nimmt es sozusagen in einer frei gestalteten Weise voraus.

Mir scheint, die Faszination des Fußballs bestehe wesentlich darin, dass er diese beiden Aspekte in einer sehr überzeugenden Form verbindet. Er nötigt den Menschen, zunächst sich selbst in Zucht zu nehmen, so dass er durch Training die Verfügung über sich gewinnt, durch Verfügung Überlegenheit und durch Überlegenheit Freiheit. Er lehrt ihn aber dann vor allem auch das disziplinierte Miteinander; als Mannschaftsspiel zwingt er zur Einordnung des Eigenen ins Ganze. Er verbindet durch das gemeinsame Ziel; Erfolg und Misserfolg jedes Einzelnen liegen in Erfolg und Misserfolg des Ganzen. Und er lehrt schließlich ein faires Gegeneinander, bei dem die gemeinsame Regel, der man sich unterstellt, in der Gegnerschaft das Verbindende und

* *Spiel und Leben*, in: *Suchen, was droben ist*, Freiburg 1985, 107–110, hier: 108.

Einende bleibt und überdies die Freiheit des Spielerischen, wenn es mit rechten Dingen zugeht, den Ernst des gespielten Gegeneinanders wieder in die Freiheit des beendigten Spiels auflöst.

Sühne*

Ich glaube, wir sind noch nicht so weit, dass wir einem nicht-christlichen, aber gutwilligen Menschen von heute zureichend erklären können, was Sühne im biblischen Sinn wirklich bedeutet [...].

In einer seiner Reden sagt Gregor von Nazianz, das könne doch wohl nicht sein, dass Gott Blut und Tod als Sühne gefordert habe; nein, es müsse anders sein: Es sei so, dass in den Kräftehaushalt der Menschheit, der ganz von Bösem zersetzt gewesen sei, eine neue Kraft, die Kraft des Guten hineintreten musste, um diesen Haushalt wieder umzuwandeln, ins Rechte zu bringen. Diese Kraft musste bei der Unendlichkeit des Bösen ihrerseits unendlich sein. Nur indem Gott sich selbst gab, konnte er sozusagen die Dinge der Menschheit wieder ins Rechte bringen.

* Aus: Peter Kuhn (Hg.), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, Stuttgart 2010, 112 und 111.

Sündige Kirche*

Die katholische Überlieferung zu dieser Frage kommt für mich am bündigsten zum Ausdruck in dem Gebet, das die römische Liturgie dem Priester und den Gläubigen vor dem Kommunionempfang in den Mund legt. Damit der ursprüngliche Gehalt genau zum Vorschein kommt, müssen wir dabei die alte Formulierung bedenken, wie wir sie vor der Liturgiereform gebetet haben. Da heißt es: „Herr ... schau nicht auf *meine* Sünden, sondern auf den Glauben *deiner* Kirche.“ Es ist wichtig, dass das Gebet ein Ich-Gebet war: Man versteckt sich nicht in der grauen Masse des „Wir“, in dem nun einmal alle gesündigt haben (und daher keiner eine besondere persönliche Verantwortung zu spüren braucht). Der Beter ist persönlich gemeint: „*Ich* habe gesündigt.“ Er muss in den [...] Bekehrungsakt zurückkehren und seine eigene Schuld schmerzlich gerade in diesem großen Augenblick, im Angesichte des zum Gotteslamm gewordenen Erlösers erkennen. Wichtig ist dann, dass die Kirche, indem sie dies zum liturgischen Gebet macht, voraussetzt, dass jeder Eucharistie Feierende Grund hat, solches zu sagen. Das Gebet war bis zur Reform sogar in erster Linie ein Priestergebet: der Papst muss es ebenso sprechen wie die Bischöfe, alle Priester, alle Teilnehmer an der Eucharistie. Dieses Wort ist also gerade nicht den Abständigen, den Exkommunizierten oder sonstwie nicht im Kern der Glaubensgemeinschaft Lebenden zgedacht, sondern eben denen, die sich auf die Kommunion vorbereiten. Kommunizieren heißt, sich neu dem Feuer Seiner Nähe und damit dem Anspruch der Bekehrung aussetzen. Aus der Tatsache, dass ausnahmelos alle Glieder der Kirche das

* *Umkehr, Buße und Erneuerung*. Ein Gespräch mit F. Greiner, in: *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg 1995, 187–203, hier: 190 f.

„Vergib uns unsere Schuld“ sprechen müssen, schließt nun allerdings dieses Gebet doch nicht, dass man auch die Kirche *als* Kirche sündig nennen könne. Es stellt vielmehr „meinen Sünden“ den „Glauben deiner Kirche“ als Erhörungstitel gegenüber. [...]

Glaube ist seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche; im Akt des Glaubens werden wir Kirche und von ihr empfangen wir überhaupt diesen Akt. Weil es so ist, ist sie „deine Kirche“ und nicht „unsere Kirche“. Alles, was bloß „unsere“ Kirche ist, ist nicht im eigentlichen Sinne Kirche. Ihr Wesen ist Relation, Zugewandtheit zum Herrn, Zugehörigkeit zu ihm (Glaube).

Stellvertretung – Stellvertretungsdienst der Kirche*

Der Christ wird heute weder verkrampft daran festhalten, dass nur er zum Heil kommen kann, noch auch wird er fiktiv die Nichtchristen in intentionale Christen (oder gar Katholiken) umdeuten und den Ernst seines eigenen Christenstandes durch die Vorstellung untergraben, dass es eine (oft bedenklich einfach aufgefasste) „Wunschchristlichkeit“ gibt, von der der Betreffende gar nicht zu wissen braucht. Statt dessen wird er erkennen, dass es im Körper der Menschheit Dienstleistungen gibt, die zwar nicht allen abverlangt werden, aber die doch für alle nötig sind, weil von ihnen alle leben. Er wird erkennen, dass der eine, zentrale Dienst, an dem dieser ganze Körper hängt, der Dienst Jesu Christi ist; er wird weiter erkennen, dass dieser Dienst fortgetragen wird von der Gemeinschaft der Glaubenden und dass ohne deren Diakonie die Menschheit

* Art. Stellvertretung, in: Heinrich Fries (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1963, 566–575, hier: 573 f.

nicht leben könnte. Er wird damit auf neue Weise verstehen, in welchem Sinne der Kirche Absolutheit und strenge Heilsnotwendigkeit zukommt. Wer so den Gehalt der christlichen Wirklichkeit begriffen hat, wird auch aufhören, sein Christsein auf falsche Weise mit dem Sein der andern zu vergleichen, es daran zu messen und sich zu fragen, welchen Gewinn ihm sein Christenstand etwa für die Erleichterung seiner Moralität oder für die Erhöhung seines seelischen Glücksgefühls und für das Gleichgewicht seines Daseins eingebracht habe. Er wird erkennen, dass sein Leben durch die Berufung in die Kirche womöglich (bloß menschlich gesehen jedenfalls) nicht leichter, sondern schwerer geworden ist, ganz einfach, weil er in einen Dienst genommen wurde – zum Wohle aller. Er wird begreifen, dass Christsein Sein-für-die-Anderen ist; er wird nicht zu leugnen brauchen, dass es in mancher Hinsicht eine Last bedeutet, aber freilich eine heilige Last, Dienstun für die Menschheit als Ganze. Christsein ist ein Appell an den Großmut des Menschen, an seine Hochherzigkeit, dass er bereit sei, mit Simon von Cyrene unter dem weltgeschichtlichen Kreuz Jesu Christi, unter der Last der ganzen Geschichte einherzugehen und so dem wahren Leben zu dienen. Der Christ wird nicht die Last der Forderung, die auf ihn gelegt ist, neidisch schielend mit der (jedenfalls scheinbar) so viel geringeren Last derer vergleichen, von denen er glaubt, dass sie auch in den Himmel kommen, sondern frohgemut seinen Auftrag ergreifen; sein demütiger Stolz und seine Freude bis in die finstersten Stunden der Anfechtung wird es sein, dass Gott ihn, gerade ihn zu solch heiligem Dienst berufen wollte. Der Dienst ist ihm nicht groß, weil er selbst gerettet, die anderen aber verworfen werden (das wäre die Haltung des neidischen Bruders und der Arbeiter der ersten Stunde), sondern weil *durch* ihn auch die anderen gerettet werden.

Taufe und universale Kirche*

Sie [die Taufe] ist ein trinitarischer, das heißt ein ganz theologischer Vorgang, weit mehr als eine ortskirchliche Sozialisation, wie sie heute leider so häufig missdeutet wird. Die Taufe kommt nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus, sondern in ihr öffnet sich uns die Tür zur einen Kirche [...]. In der Taufe geht immer wieder die Universalkirche der Ortskirche voraus und schafft sie. [...] Jeder ist überall zu Hause und nicht bloß Gast. Es ist immer die eine Kirche, die eine und selbige. Wer in Berlin getauft ist, ist in der Kirche in Rom oder in New York oder in Kinshasa oder in Bangalore oder wo auch immer genauso zu Hause wie in seiner Taufkirche. Er braucht sich nicht umzumelden, es ist die eine Kirche. Die Taufe kommt aus ihr und gebiert in sie hinein.

Teufel? – Die Macht des „Zwischen“**

Dass sie [die Vorstellung vom Teufel] dem Durchschnittsgeschmack entgegensteht, ist klar; dass sie in einer funktionalistisch betrachteten Welt keinen Anhalt findet, ist ebenso offenkundig. Aber in einem reinen Funktionalismus ist auch kein Platz für Gott und keiner für den Menschen als Menschen, sondern nur für den Menschen als Funktion; hier fällt also sehr viel mehr zusammen als nur die Idee des „Teufels“. [...] Nun haben aber die tieferen Formen des Personalismus durchaus erkannt,

* *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium* (2000), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 587.

** *Abschied vom Teufel?*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 225–234, hier: 232–234.

dass man mit den Kategorien Ich und Du allein unmöglich die ganze Wirklichkeit erklären kann – dass gerade das „Zwischen“, das die beiden Pole miteinander verbindet, eine Realität eigener Art und eigener Kraft ist. Anregungen asiatischen Denkens lassen heute diesen Zusammenhang noch stärker hervortreten. Seelische Erkrankung, so sagen sie etwa, ist nicht einfach eine Befindlichkeit des Ich, sondern beruht gerade auf einer Störung des „Zwischen“; weil das Zwischen in Unordnung ist, abgebrochen, fehlgeleitet, verkehrt, darum ist auch das Ich selber aus dem Gefüge. Das Zwischen ist eine schicksalentscheidende Macht, über die unser Ich keineswegs restlos verfügt: Dies zu meinen ist ein Rationalismus von einer fast abenteuerlich wirkenden Naivität. Hier stellt, so scheint mir, modernes Denken eine Kategorie zur Verfügung, die uns helfen kann, die Macht der Dämonen wieder genauer zu verstehen, deren Existenz freilich von solchen Kategorien unabhängig ist. Sie sind eine Macht des „Zwischen“, dem der Mensch auf Schritt und Tritt konfrontiert ist, ohne dass er es dingfest machen kann. Genau das meint Paulus, wenn er von den „Weltherrschern dieser Finsternis“ spricht; wenn er sagt, gegen sie, die Luftmächte des Bösen, nicht gegen Fleisch und Blut richte sich unser Kampf (Eph 6,12). Er richtet sich gegen jenes fest etablierte „Zwischen“, das die Menschen zugleich aneinander kettet und voneinander abschneidet, das sie vergewaltigt, indem es ihnen Freiheit vorspielt. Hier wird eine ganz spezifische Eigenart des Dämonischen klar: seine Antlitzlosigkeit, seine Anonymität. Wenn man fragt, ob der Teufel Person sei, so müsste man richtigerweise wohl antworten, er sei die Un-Person, die Zersetzung, der Zerfall des Personseins und darum ist es ihm eigentümlich, dass er ohne Gesicht auftritt, dass die Unkenntlichkeit seine eigentliche Stärke ist. [...]

Die Kategorie des Zwischen, die uns so hilft, das Wesen des Dämons neu zu verstehen, leistet übrigens noch einen anderen,

parallelen Dienst: Sie ermöglichen es, die der abendländischen Theologie ebenfalls immer fremder gewordene eigentliche Gegenmacht besser zu erklären: den Heiligen Geist. Wir könnten von hier aus sagen: Er ist jenes Zwischen, in dem Vater und Sohn eins sind als der eine Gott; in der Kraft dieses Zwischen tritt der Christ jenem dämonischen Zwischen gegenüber, das allenthalben „dazwischen“ steht und Einheit verhindert.

Tradition*

Das Phänomen der Tradition im umfassenden Sinn des Wortes resultiert im Christlichen zunächst einfach aus der wesentlichen Geschichtlichkeit des Glaubens, der den Einzelnen seinem Einzelsein entreißt und ihn einfügt in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang. Die Bindung an das einmalige Christusergebnis als an die rettende Verwandlung der menschlichen Existenz geschieht ja nicht anders als in der Einbeziehung in jene Geschichte, die aus diesem Ursprung hervorgewachsen ist und die Weise seiner bleibenden Anwesenheit unter den Menschen darstellt. Insofern ist Tradition mit dem heilsgeschichtlichen Charakter der christlichen Wirklichkeit notwendig gegeben.

* Art. Tradition III., in: LThK² 10 [1965], 293–299, hier: 293.

Trauer*

Wenn Augustinus am Grab seiner Mutter glaubte nicht weinen zu dürfen, so war das nicht christlich, sondern idealistisch gedacht. Vom idealistischen Standpunkt aus ist die Trauer am Grabe (zumindest bei „guten“ Menschen) in der Tat sinnlos. Der Idealismus bedeutet Negation der Traurigkeit. Nicht so das Christentum: Die Haltung des Christen ist nicht Negation der Traurigkeit, freilich auch nicht Trostlosigkeit (wozu der Materialist Grund hat), sondern getröstete Traurigkeit. Das heißt: Traurigkeit bleibt und hat ihr Recht, aber sie ist eben zugleich getröstete Traurigkeit, Traurigkeit, die dennoch unbeschadet ihres Ernstes zutiefst getröstet und inwendig vom Trost überboten sein darf und soll.

Trinitätslehre**

Die Trinitätslehre ist nicht aus einer Spekulation über Gott entstanden, aus einem Versuch des philosophischen Denkens, sich zurechtzulegen, wie der Ursprung allen Seins beschaffen sei, sondern sie hat sich aus dem Mühen um eine Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen ergeben. Der biblische Glaube hatte es zunächst – im Alten Bund – mit Gott zu tun, der als der Vater Israels, als der Vater der Völker, als der Schöpfer der Welt und ihr Herr begegnete. In der Grundlegungszeit des Neuen Testaments kommt ein völlig unerwarteter Vorgang hinzu, durch den sich Gott von einer bislang unbekanntem Seite zeigt: In Jesus

* *Zur Theologie des Todes*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 281–294, hier: 294.

** *Einführung in das Christentum* [1968]. Mit einem neuen einleitenden Essay, München 2005, 152 f.

Christus trifft man auf einen Menschen, der sich zugleich als Sohn Gottes weiß und bekennt. Man findet Gott in der Gestalt des Gesandten, der ganz Gott und nicht irgendein Mittelwesen ist und der dennoch mit uns zu Gott „Vater“ sagt. Damit ergibt sich eine eigentümliche Paradoxie: Einerseits nennt dieser Mensch Gott seinen Vater, spricht zu ihm als einem Du, das ihm gegenübersteht; wenn das nicht leeres Theater sein soll, sondern Wahrheit, wie sie allein Gottes würdig ist, muss er also ein anderer sein als dieser Vater, zu dem er spricht und zu dem wir sprechen. Andererseits aber ist er selbst die wirkliche, uns beegnende Nähe Gottes; die Vermittlung Gottes an uns und dies gerade dadurch, dass er selbst Gott als Mensch, in Menschengestalt und -wesen: der Gott-mit-uns („Emmanuel“) ist. Seine Vermittlung würde ja im Grunde sich selbst aufheben und statt einer Vermittlung eine Abtrennung werden, wenn er ein anderer als Gott, wenn er ein Zwischenwesen wäre. Dann würde er uns nicht zu Gott hin, sondern von ihm weg vermitteln. So ergibt sich, dass er als der Vermittelnde Gott selber und „Mensch selber“ – beides gleich wirklich und total – ist. Das aber bedeutet, dass Gott mir hier nicht als Vater, sondern als Sohn und als mein Bruder begegnet, womit – unbegreiflich und höchst begreiflich in einem – eine Zweiheit in Gott, Gott als Ich und Du in einem, in Erscheinung tritt. Dieser neuen Erfahrung Gottes folgt schließlich als drittes das Widerfahrnis des Geistes, der Anwesenheit Gottes in uns, in unserer Innerlichkeit. Und wiederum ergibt sich, dass dieser „Geist“ weder mit dem Vater noch mit dem Sohn einfach identisch ist und doch auch nicht ein Drittes zwischen Gott und uns aufrichtet, sondern die Weise ist, wie Gott selbst sich uns gibt, wie er in uns eintritt, so dass er im Menschen und mitten im „Insein“ doch unendlich über ihm ist.

Umkehr*

Der Hauptinhalt des Alten Testaments ist zusammengefasst in der Botschaft des Täufers Johannes: Kehrt um! Es gibt keinen Zugang zu Jesus ohne den Täufer. Man kann nicht zu Jesus kommen, ohne auf den Appell des Vorläufers zu antworten. Jesus hat vielmehr die Botschaft des Johannes aufgenommen in die Zusammenfassung seiner eigenen Predigt: Kehrt um und glaubt an das Evangelium! (Mk 1,15). Das griechische Wort für umkehren bedeutet: umdenken; die eigene und allgemeine Lebensweise in Frage stellen; Gott eintreten lassen in die Kriterien des eigenen Lebens; nicht leben, wie alle leben; es nicht machen, wie alle es machen; sich nicht beim Tun fragwürdiger, zweideutiger oder schlechter Dinge gerechtfertigt fühlen, weil die Anderen das Gleiche tun; damit beginnen, das eigene Leben mit den Augen Gottes zu sehen; also das Gute suchen, auch wenn es unbequem ist; sich nicht stützen auf das Urteil der Menge, sondern auf das Urteil Gottes; mit anderen Worten: einen neuen Lebensstil, ein neues Leben suchen. All das impliziert keinen Moralismus; wer das Christentum auf die Moral reduziert, verliert das Wesen der Botschaft Christi aus den Augen, nämlich das Geschenk der neuen Freundschaft, das Geschenk der Gemeinschaft mit Jesus und deshalb auch mit Gott. Wer sich zu Christus bekehrt, beabsichtigt nicht, sich eine eigene moralische Unabhängigkeit zu schaffen; er beansprucht nicht, mit den eigenen Kräften seine eigene Güte aufzubauen. „Bekehrung“ (metanoia) bedeutet genau das Gegenteil: Ausbrechen aus der Selbstgenügsamkeit, die eigene Bedürftigkeit erkennen und annehmen, die Angewiesenheit auf die anderen und auf den ganz Anderen, die Angewiesenheit auf seine Verge-

* *Die Neuevangelisierung*, in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 1231–1242, hier: 1232 f.

bung, auf seine Freundschaft. Das nicht bekehrte Leben ist Selbstgerechtigkeit (ich bin nicht schlechter als die Anderen). Die Bekehrung ist die Demut, sich der Liebe des ganz Anderen anzuvertrauen, einer Liebe, die Maßstab und Richtschnur meines eigenen Lebens wird.

Unfehlbarkeit der Kirche*

[A]us der Tatsache, dass das Offenbarungswort Gottes nicht anders als durch die lebendig bezeugende Vermittlung der Kirche, durch sie aber wirklich in dieser Welt ist, ergibt sich ihre *grundsätzliche* Unfehlbarkeit ganz von selbst: Die Gegenwart des göttlichen Wortes, die mit der Menschwerdung Christi in dieser Welt gesetzt ist, kann nicht mehr erlöschen, die Wahrheit nicht einfach mehr in Lüge, das Licht nicht mehr im Dunkel untergehen. Sondern das Wort bleibt Gegenwart. Es erlischt nicht mehr. Insofern ist prinzipielle Unfehlbarkeit einfach ein Teil der Wesenswirklichkeit der Kirche, die aus der Unwideruflichkeit der Inkarnation des Wortes notwendig folgt. Das schließt – wir wissen es mit einer schmerzenden Schärfe – vielfältigen Irrtum im Einzelnen, Verdunkelungen, Verblendungen, Vereinseitigungen nicht aus, aber es bedeutet doch, dass die Kirche sich in ihrem Zentralen nicht so verlaufen kann, dass sie aufhörte, Kirche zu sein, und eben mit dem, was sie für unabdingbar erklärt, die Menschen von Christus weg- statt zu ihm hinführen würde. Dass eine Kirche aus fehlbaren und irrenden Menschen in diesem letzten Sinn unfehlbar ist, das ist wahrhaftig nicht ihr Verdienst, ihre selbstmächtige Leistung, sondern Ausdruck für die Endgültigkeit des *göttlichen* Sieges, die End-

* *Zur Theologie des Konzils*, in: Ders., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 147–170, hier: 148 f.

gültigkeit des göttlichen Ja zur Welt, das sich in der Fleischwerdung unwiderruflich den Menschen verbunden hat und gerade in dieser letzten Hingabe seinen Sieg, seine Unbezwingbarkeit durch den Irrtum vollzieht.

Verkündigung*

Was soll man eigentlich verkündigen? Was gilt? Was gilt nicht? Diese Frage, bis vor kurzem für den Katholiken scheinbar mit der selbstverständlichsten Klarheit zu beantworten, ist heute zur eigentlichen Not des Verkündigers geworden. Freilich, die alten Maßstäbe bestehen durchaus noch und so lassen sich zunächst verhältnismäßig leicht klare Antworten geben. Aber diese Maßstäbe haben ihrerseits ihre Eindeutigkeit eingebüßt und daraus folgt das Problem. [...]

Nennen wir also zunächst die Maßstäbe, die der Glaube der Verkündigung gesetzt hat.

1. Maßstab aller Verkündigung ist zunächst und zuerst die Heilige Schrift in der Beziehungseinheit von Altem und Neuem Testament. [...]

2. Maßstab der Verkündigung sind die Glaubensbekenntnisse, in denen die Gesamtkirche ihren Glauben verbindlich ausgedrückt hat; dazu kommen die die Bekenntnisse ergänzenden dogmatischen Aussagen in ihrer Rangordnung gemäß der *Hierarchia veritatum*. [...]

3. Maßstab der Verkündigung ist das lebendige Lehramt der lebendigen Kirche.

* *Maßstäbe der Evangeliumsverkündigung heute*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 27–42, hier: 27 f.

4. Maßstab der Verkündigung ist der konkrete Glaube der Kirche in ihren Gemeinden: Diesem Glauben ist die indefectibilitas, das Bleiben in der Wahrheit, verheißen.

Wahrheit und Geschichtlichkeit*

Wahrheit ist für den Christen kein Abstraktum. „Ich bin die Wahrheit“, sagt der johanneische Christus (14,6). Die Wahrheit dessen, was der Mensch ist, was die Welt ist, was Gott ist, d. h. die Wahrheit überhaupt ist real in der Person Jesu Christi. Zu ihr aber gehört die Geschichte, aus der sie kommt, aus der heraus er sich selbst auslegt – jene Geschichte also, die zurückreicht bis in den Glauben Abrahams, ja, bis in den Ruf Gottes an Adam. Das berechtigt zwar nicht von einer „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ als solcher zu sprechen, aber es bedeutet doch, dass die Wahrheit in einer geschichtlich voranschreitenden Bewegung auf den Menschen zukommt, sich in ihr entfaltet. Die Wahrheit fordert vom Menschen, damit er ihrer inne werde, das Eingehen in diese Bewegung.

* Kommentar zur These I–VIII, in: Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 17–51, hier: 32 f.

Wandlungsworte: Pro multis – pro omnibus?*

Schrift und Überlieferung kennen sowohl die Formel „für alle“ wie die Formel „für viele“. Beide sagen je einen Aspekt der Sache aus: einerseits den umfassenden Heilscharakter von Christi Tod, der für alle Menschen gelitten wurde; auf der anderen Seite die Freiheit der Verweigerung als Grenze des Heilsgeschehens. Keine der beiden Formeln kann das Ganze sagen; jede bedarf der Auslegung und der Rückbeziehung aufs Ganze der Botschaft. Ich lasse die Frage offen, ob es sinnvoll war, hier die Übersetzung „für alle“ zu wählen und damit Übersetzung mit Auslegung zu vermengen, wo doch Auslegung in jedem Fall unerlässlich bleibt. [...] Eine Verfälschung in der Sache ist nicht gegeben, denn ob die eine oder andere Formel steht, in jedem Fall müssen wir das Ganze der Botschaft hören: dass der Herr wahrhaft alle liebt und für alle gestorben ist. Und das andere: dass er unsere Freiheit nicht in einer spielerischen Zauberei beiseite schiebt, sondern uns Ja sagen lässt in sein großes Erbarmen hinein.

Warum weiß Jesus nicht alles, wenn er doch Gott ist?***

Die Frage, welche Bedeutung Matthäus 24,36 zukommt – „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der

* *Eucharistie – Mitte der Kirche* (1978), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 11, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 305–358, hier: 314.

** *I grandi teologi rispondono* 8, Alba 1968, 83–85. Übersetzung von Dr. Karl Pichler.

Vater“ –, ist seit der Zeit der Kirchenväter, das heißt seit den ersten Jahrhunderten des Christentums, unter den Vertretern der Dogmatik und der Exegese eine viel diskutierte Frage. Im Laufe der Zeit haben sich insbesondere zwei Erklärungen herausgebildet:

1. Alle Erklärungen setzen eine sichere Kenntnis des Dogmas voraus, und das heißt, dass in Christus ein menschliches und ein göttliches Wissen unterschieden werden muss. Christus war nicht nur der gleichwesentliche Sohn des ewigen Vaters, er war auch ein vollkommener Mensch, er war von unserer Natur; er besaß, wie die zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert verkündeten Dogmen klar ausgesagt haben, auch eine regelrechte *menschliche* Vernunft, einen menschlichen Willen und daher auch eine menschliche Weise, die Dinge zu erkennen. Es ist überdies für alle klar, dass der Ausdruck in Matthäus 24,36 sich auf das menschliche und nicht auf das göttliche Wissen Jesu bezieht. Der Punkt, über den diskutiert wird, betrifft nur die Beziehung, die zwischen menschlichem Wissen und göttlichem Wissen in ihm besteht.

Die mittelalterliche Theologie war der Auffassung, dass die beiden Weisen des Wissens sich so durchdringen würden, dass Jesus auch als Mensch an der göttlichen Allwissenheit teilhatte. Um Matthäus 24,36 und weitere ähnliche Aussagen erklären zu können, unterschied sie zwischen mitteilbarem Wissen und unmitteilbarem Wissen. Das heißt, Jesus hätte kraft seiner Teilhabe am Wissen des ewigen Wortes alle Wirklichkeit gekannt, er war aber mit dem Auftrag in diese Welt gekommen, einen wohl bestimmten und umgrenzten Komplex der Wahrheit zu offenbaren, in dem der Zeitpunkt des Weltendes nicht enthalten war. Folglich konnte er unter Berücksichtigung der Kenntnisse, die mitzuteilen er den Auftrag hatte, mit gutem Grund sagen, dass er Zeit und Stunde des Weltendes nicht kannte, das heißt, dass sie nicht zu dem gehörten, was zu offenbaren er gesandt

war. Er hat sich einfach darauf beschränkt, sie nicht zu offenbaren, weil sie nicht Teil des Bestandes der göttlichen Offenbarung waren.

2. Die modernen Erklärungen gehen einen Schritt weiter. Sie sagen, dass Jesus in der Tiefe seiner menschlichen Seele immer in das ewige Wort vertieft war, mit dem er direkt eine einzige Person bildete; aber diese Einigung, die die Tiefe seines Seins kennzeichnete, goss nicht alle Einzelheiten der göttlichen Allwissenheit in sein menschliches Wissen ein; dies erfolgte nur in dem Maß, in dem es notwendig war, damit er seine Sendung als Offenbarer erfüllen konnte. Auf diese Weise wird es möglich, in ihm ein Wissen und eine echt menschliche Entwicklung anzunehmen, ohne dadurch seine ontologische – das heißt seinsmäßige – Einheit mit der zweiten Person der Trinität in Frage zu stellen. Der Gesamtrahmen der Evangelien, die uns einen so authentisch menschlichen Jesus darstellen, wird verständlicher. Gemäß dieser Erklärung konnte Jesus mit Recht sagen, den Zeitpunkt des jüngsten Tages nicht zu wissen, auch wenn er aus der Tiefe seiner „Sohnschaft“ lebt, weil die göttliche Basis seines Seins seinen menschlichen Geist in diesem Punkt nicht erleuchtete. Offensichtlich hat diese zweite Erklärung Gemeinsamkeiten mit der ersteren, die zwischen einem mitteilbaren und einem nichtmitteilbaren Wissen unterschied, sie beseitigt aber die etwas fiktive Eigenart dieser Unterscheidung und versucht ernsthaft sowohl der wahren göttlichen Sohnschaft Jesu als auch den Aussagen der Schrift Rechnung zu tragen.

Weg des Glaubens*

Das ist ja der Reichtum des biblischen Wortes, dass es mit uns wandert und dass es in allen Lebensstadien Neues zu sagen hat. Mir ist eine Beobachtung besonders eindrücklich geworden, nämlich der Wechsel der Christusbezeichnungen vor und nach dem Fischfang (Lk 5,1–11). Vor dem Fischfang sagt Petrus zu Jesus: „Meister“, im Griechischen steht „epistáta“, was so viel wie „Lehrer“, wie „Rabbi“ heißt. Er sieht in Jesus noch den großen Prediger Israels, den, der die Schrift zu lehren weiß und der damit Leben lehren kann. Der Rabbi ist ein Mensch, ein Lehrer in Israel, wenn auch mehr als ein bloßer Professor, der intellektuelle Kenntnis vermittelt. Er ist Meister des Lebens. Und deswegen tut Petrus auf sein Wort hin das, was nach den gängigen Maßstäben des Alltags, nach seinem eigenen Vernunftkalkül, unsinnig wäre. Er setzt auf den, der Meister nicht nur des Wortes, sondern der Wirklichkeit ist. Im Vertrauen darauf, dass er aus der Fülle von Gottes Wort heraus über unser Erfahren hinaus Weisung zu geben vermag, tut er den Schritt. Als er zurückkommt, redet er ihn nicht mehr mit „Meister“ an, sondern mit „Kyrios“: Herr! Es ist die Gottesbezeichnung. In dem, was geschehen ist, hat er erkannt, dass nicht nur ein großer Lehrer Israels ihn gesandt hat, sondern dass die Macht des lebendigen Gottes vor ihm steht. Und so liegt zwischen diesen beiden Stationen nicht nur die Ausfahrt von einigen Kilometern, sondern eine innere Wanderschaft des Lebens, Wanderschaft in das Geheimnis Jesu Christi hinein, in der die ganze Tiefe dessen aufgeht, was er war, was er ist.

* *Unterwegs zur Tiefe des Geheimnisses Christi* (1979), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 706–709, hier: 707.

Weihnachten*

Weihnachten besagt [...] in alle unsere Zweifel und Verstört-
heiten hinein: Gott ist. Nicht als irgendeine unendlich ferne
Macht, die uns höchstens erschrecken kann; nicht als der tiefe
Grund des Seins, der nicht um sich selber weiß. Er ist so, dass
er sich um uns zu kümmern vermag und dass alles, was wir sind
und tun, unter seinen Augen steht. Unter Augen, die Augen der
Liebe sind. Wer dies im Glauben annimmt und im Glauben
weiß, für den gibt es keine letzte Einsamkeit mehr. *Er* ist da.
Das Licht, das ein Mensch in der Geschichte und für die Ge-
schichte geworden ist, ist kein ohnmächtiger Zufall, sondern
Licht vom Licht. Die Hoffnung und die Ermutigung, die von
diesem Licht ausgehen, erhalten dadurch eine ganz andere
Tiefe. Aber eben weil es eine ganz göttliche Hoffnung ist, dür-
fen und sollen wir sie auch als eine ganz menschliche Hoffnung
annehmen und weitertragen.

Weihnachten feiern heißt von hier aus: ein Fest annehmen, das
wir nicht selbst gemacht haben, sondern das uns von Gott ge-
schenkt ist. Das unterscheidet die kirchlichen Feste grundlegend
von bloßer Freizeit, von aller selbstgemachten Unterhaltung.
Die Wirklichkeit von Weihnachten ist da, auch wenn wir sie
selbst nicht wahrnehmen, auch wenn wir sie selbst nicht suchen.
Sie ist uns ein für alle Mal geschenkt in der Geburt des Kindes,
in dem Gott zu einem der Unsrigen werden wollte. An Weih-
nachten sind wir vor allen Gaben, die wir selber geben, immer
schon vorweg die Beschenkten. Darin gründet das Erlö-
sende eines solchen Tages, wenn er recht verstanden wird: dass
uns gegeben wird, was keiner von uns selbst gemacht und er-
sonnen hat. Dass wir wissen, dass unserer schon im Voraus

* *Drei Weihnachtsbetrachtungen*, in: *Dogma und Verkündigung*, München
1973, 383–399, hier: 392 f.

gedacht ist und wir nur hineinzugehen brauchen in das offene Licht eines Festes, das uns erwartet und uns gewiss macht, dass der Kreis unserer Taten nicht die einzige Wirklichkeit ist, die es gibt. Scheuen wir uns doch nicht, uns das gefallen zu lassen. Darin unverkrampft froh zu werden und so weitergeben zu können, was die Menschheit vorab und mehr als alles andere braucht: das Frohsein von innen her, das löst und erlöst und allen anderen Gaben erst ihren Sinn, ihren rechten Zusammenhang gewährt.

Wir-Struktur des Glaubens*

Gläubigwerden heißt, aus der Isolation heraustreten in das Wir der Kinder Gottes; der Akt der Zuwendung zu dem in Christus offenbaren Gott ist immer auch Zuwendung zu den schon Gerufenen. Der theo-logische Akt ist als solcher immer ein ekklesialer Akt, dem auch eine soziale Struktur eignet. [...] Die Initiation ins Christliche ist daher konkret immer auch Sozialisation in die Gemeinde der Gläubigen hinein, ist Wir-Werdung, die das bloße Ich überschreitet. [...] Dem entsprach dann, dass die Jünger-Berufung Jesu sich in der Figur der Zwölf darstellt, die die Chiffre des alten Gottes-Volk-Gedankens aufnimmt, dem ja auch wiederum wesentlich ist, dass Gott eine gemeinsame Geschichte schafft und an seinem Volk als Volk handelt. [...] Nach der anderen Seite zu zeigte sich als der tiefste Grund für diesen Wir-Charakter des Christlichen, dass Gott selbst ein Wir ist: Der Gott, den das christliche Credo bekennt, ist nicht einsames Selbstdenken des Gedankens, ist nicht absolutes und un-

* *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes* (1978), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 8, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 660–675, hier: 661 f.

teilbar in sich geschlossenes Ich, sondern ist Einheit in der trinitarischen Relation des Ich-Du-Wir, so dass das Wir-Sein als die göttliche Grundgestalt allem weltlichen Wir vorangeht und Gottebenbildlichkeit sich von vornherein auf solches Wir-Sein verwiesen findet.

Wunder*

Das Wunder, d. h. ein Geschehen über die eigenen Kräfte der Natur hinaus, ist dann auch und gerade vom heutigen Weltbild her ein sinnvoller Gedanke, wenn es sich nicht um zusammenhanglose, irrationale Einbrüche eines fremden Prinzips in den mechanischen Naturzusammenhang handelt, sondern um Anzeichen für das Auftreten einer höheren Ordnung, die das fragmentarische Gefüge der Welt in den Zusammenhang einer sinnhaften Ganzheit aufnimmt. Gerade darum aber geht es beim christlichen Wunder und alles, was wir über die Notwendigkeit eines Zusammenhangs mit dem Ganzen der Ordnung des Glaubens und über das Auftreten des Wunders eben in diesem Zusammenhang gesagt haben, gewinnt hier seinen Sinn. Verständlich wird sowohl die Abweisung der Zeichenforderung wie die Art ihrer Erfüllung.

Einstein hat einmal sehr treffend den Ansatz der Naturwissenschaft charakterisiert, wenn er erklärt: Die Theorie bestimmt, was beobachtet werden kann. Das bedeutet: Die Beobachtungen fallen dem Wissenschaftler nicht einfach aus der Natur heraus zu, sondern er erhält Antwort nur soweit und in dem Umfang, wie er fragt. Die Theorie bestimmt, was beobachtet werden kann: Es wäre fatal, wenn die Theologie ihrer höchsten Auf-

* *Wissenschaft – Glaube – Wunder*, in: Leonhard Reinisch (Hg.), *Jenseits der Erkenntnis. Fragen statt Antworten*, Frankfurt 1977, 28–44, hier: 42.

gabe untreu würde, das Denken des Menschen weit offen zu halten und statt dessen durch voreilige Beflissenheit dem vermeintlich Wissenschaftlichen gegenüber den Raum unserer Beobachtung einengen würde. Sie sollte *die* Theorie sein, die uns kritisch macht gegen jede Art von Aberglauben, auch gegen den wissenschaftlichen; sie sollte uns helfen, die Struktur des Geheimnisses von der Struktur unserer Träume zu unterscheiden und uns in der Offenheit für den Größeren erhalten, der uns sucht, um uns zu sich und darin zu uns selber zu führen.

Zeugnis und Bekenntnis*

Der älteste Bericht von der Auferstehung des Herrn, der uns erhalten geblieben ist, steht im 15. Kapitel des ersten Briefes, den Paulus an die Korinther gerichtet hat (1 Kor 15,1–5). Dieser Brief wird von den Gelehrten auf den Frühling des Jahres 55 oder 56 datiert. Aber der Auferstehungsbericht ist älter: Paulus bindet die Korinther, die sich ihr eigenes Bild des Christentums zusammensetzen wollten, mit Nachdruck an den überlieferten Wortlaut des Credo und er zitiert dabei wörtlich den Text, an den auch er selbst sich bei seinem Eintritt in die christliche Gemeinschaft gebunden hatte. Wann und wo genau dieser Text entstand, ist umstritten. Die einen glauben, ein aramäisches Original dahinter rekonstruieren zu können und verlegen den Text in die aramäisch sprechende Jerusalemer Gemeinde der dreißiger Jahre; andere glauben, dass er in Antiochien zu Beginn der vierziger Jahre formuliert worden sei. Wie dem auch immer sein mag – wir hören darin wie auch in den Reden der Apostelgeschichte die Sprache des Anfangs, die Sprache derer,

* *Gottes Glanz in unserer Zeit. Meditationen zum Kirchenjahr*, Freiburg 2005, 77 f.

die selbst noch Zeugen des Geschehenen waren und Zeugen benennen konnten. Und wir spüren etwas von der Pflicht der Treue, unter die sich die Verkündiger der Botschaft von Jesus Christus gestellt wussten. Auch Paulus, der so nachdrücklich seine Unabhängigkeit von den Altaposteln und seine eigene Begegnung mit dem Herrn als Quelle seiner Verkündigung betont, baut nicht ein eigenes Christentum auf, sondern bindet sich bis ins Wort hinein an das gemeinsame Bekenntnis, weil zwei entscheidende Güter des Glaubens es verlangen: Nur so ist die Einheit der Kirche in Raum und Zeit gewährleistet; nur so ist auch die Wahrheit des Bezeugten gesichert, die auf der Treue des Überliefers beruht. Man kann gerade an der sprachlichen Struktur des Ersten Korintherbriefes, an der greifbaren Unterscheidung zwischen dem überlieferten Wort und der eigenen Sprache des Paulus das bestätigen, was der Zweite Petrusbrief über den Ursprung des Christentums sagt: Wir sind nicht ausgeklügelten Fabeln nachgelaufen, sondern vertrauen uns den Augenzeugen an, die Gottes große Macht gesehen haben (vgl. 2 Petr 1,16).

Zölibat*

Der Zölibat ist ein sittlich und religiös belangvolles Phänomen nur und gerade dadurch, dass Menschen um Gottes und seines Dienstes willen auf den grundlegenden menschlichen Wert der Ehe verzichten, die an sich zur Ehe fähig und willens wären. Wenn der Kreis der Zölibatäre ein Verein von Hagestolzen ist, ist er nichts wert. Wichtig wird er allein dadurch, dass Men-

* *Zum Zölibat der katholischen Priester.* Stellungnahme zu Prof. Dr. Richard Egentes „Erwägungen zum Pflichtzölibat“ (1977), in: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 12, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2010, 154–158, hier: 155-157.

schen um des Herrn willen und um in der Kirche das gemeinschaftliche Zeichen ihrer Hoffnung auf den Herrn zu geben, das preisgeben, was sie nicht preisgeben würden, wenn nicht dieses gemeinschaftliche und öffentliche Zeichen ihnen einen neuen Auftrag und eine neue Weise der Erfüllung setzen würde. [...]

Dass es heute weniger „Berufungen“ gibt als in Ihrer und in meiner Generation, liegt doch nicht daran, dass Gott sich weniger um die Kirche kümmert oder dass er sich etwas anderes für sie ausgedacht hat, sondern daran, dass die Kirche müde geworden ist und ihm keinen Einlass gewährt. Wie soll sich ein junger Mensch für das eschatologische Abenteuer des Zölibats entscheiden können, wenn die Kirche selbst nicht mehr zu wissen scheint, ob sie es noch wollen soll? Im Drama der Entscheidung wiegt jedes Wort, und allzu leicht kann man den Boden in einem Augenblick wegziehen, der über Ja oder Nein, über die Kraft des Bestehens oder die Unkraft des Zurückweichens definitiv entscheidet. [...]

Natürlich gibt es Zölibatsverfehlungen und ungünstige psychische Auswirkungen, wo er unter falschen Voraussetzungen angegangen wurde. Aber auch das sollte man nicht verbergen, dass die Ehe vor ähnlichen Gefahren keineswegs immunisiert. Und über den Negativa sollten wir doch nicht vergessen, wie viele reife und große Gestalten in der Schule des Priestertums der katholischen Kirche herangewachsen sind; hätte es sie nicht gegeben, hätten wir doch alle nicht den Weg zu diesem unzeitgemäßen und gerade darin so zeitgemäßen Wagnis gefunden.

Zweifel*

Niemand kann dem andern Gott und sein Reich auf den Tisch legen, auch der Glaubende sich selbst nicht. Aber wie sehr sich der Unglaube dadurch auch gerechtfertigt fühlen mag, es bleibt ihm die Unheimlichkeit des „vielleicht ist es doch wahr“. Das Vielleicht ist die unentrinnbare Anfechtung, der er sich nicht entziehen kann, in der auch er in der Abweisung die Unabweisbarkeit des Glaubens erfahren muss. Anders ausgedrückt: Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel *und* am Glauben Anteil, wenn sie sich nicht vor sich selbst verbergen und vor der Wahrheit ihres Seins. Keiner kann dem Zweifel ganz, keiner dem Glauben ganz entrinnen. Für den einen wirkt der Glaube gegen den Zweifel, für den andern ist der Glaube *durch* den Zweifel und in der *Form* des Zweifels anwesend. Es ist die Grundgestalt menschlichen Geschicks, nur in dieser unbeendbaren Rivalität von Zweifel und Glaube, von Anfechtung und Gewissheit die Endgültigkeit seines Daseins finden zu dürfen. Vielleicht könnte so gerade der Zweifel, der den einen wie den andern vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt, zum Ort der Kommunikation werden.

* *Einführung in das Christentum*, München 1968, 23 f.

**Gesammelte Schriften Joseph Ratzinger –
Der Editionsplan des Instituts Papst
Benedikt XVI.**

1. **Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.**
Die Dissertation und weitere Studien zur Theologie der Kirchenväter (*erscheint* 2011)
2. **Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras.**
Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (*erschienen* 2009)
3. **Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen.**
Die wechselseitige Verwiesenheit von fides und ratio
4. **Einführung in das Christentum.**
Bekenntnis – Taufe – Nachfolge
5. **Herkunft und Bestimmung.**
Schöpfung – Anthropologie – Mariologie
6. **Jesus von Nazareth.**
Spirituelle Christologie
7. **Zur Theologie des Konzils.**
Texte zum II. Vatikanum
8. **Zeichen unter den Völkern.**
Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene (*erschienen* 2010)
9. **Offenbarung – Schrift – Tradition.**
Hermeneutik und Theologische Prinzipienlehre
10. **Auferstehung und Ewiges Leben.**
Beiträge zur Eschatologie

11. **Theologie der Liturgie.**
Die sakramentale Begründung christlicher Existenz
(*erschienen* 2008)
12. **Künder des Wortes und Diener eurer Freude.**
Theologie und Spiritualität des Weihesakraments
(*erschienen* 2010)
13. **Im Gespräch mit der Zeit.**
Interviews – Stellungnahmen – Einsprüche
14. **Predigten zum Kirchenjahr.**
Meditationen – Gebete – Betrachtungen
15. **Aus meinem Leben.**
Autobiographische Texte
16. **Bibliographie und Gesamt-Register.**