

Der Pontifex und die Patres Ecclesiae

Eine Skizze aus evangelischer Sicht

Wolfram Kinzig, Bonn

I.

Wer die theologischen Arbeiten Benedikts XVI. überblickt, wird schon auf den ersten Blick das ausgeprägte Interesse des emeritierten Papstes an der Theologie der Kirchenväter feststellen.¹ Ja, man wird ohne zu übertreiben sagen dürfen, dass Benedikt in neuerer Zeit der römische Pontifex gewesen ist, der sich am ausgiebigsten mit dem Denken der Alten Kirche beschäftigt hat. So ist es nur folgerichtig, dass die Reihe seiner Gesammelten Werke unlängst mit einer Auswahl seiner patristischen Arbeiten eröffnet wurde.²

Im Folgenden soll es mir nicht um eine kritische Würdigung der materialen Ergebnisse dieser Arbeiten gehen, die vor allem die Augustin-Forschung ganz ohne Zweifel nachhaltig gefördert haben.³ Vielmehr möchte ich nach dem theologischen Blickwinkel und der Methode fragen, mit denen Ratzinger/Benedikt die Kirchenväter in den Blick nimmt.

Hintergrund dieser Frage ist meine vor einiger Zeit in einer Rezension geäußerte Verblüffung darüber, dass Benedikts Kirchenväterkate-

¹ Zur Terminologie: Ich spreche von Joseph Ratzinger, wenn es um seine Arbeiten aus der Zeit vor der Ernennung zum Papst geht; danach spreche ich von Benedikt (XVI.) bzw. vom Papst. Die Emeritierung ist dabei mitgedacht. Abkürzung: GS I = Gesammelte Schriften, Bd. I (2011). Darin enthaltene ältere Publikationen werden hiernach zitiert.

² Vgl. GS I.

³ Vgl. hierzu v. a. Joseph Quy LAM CONG, *Der Einfluss des Augustinus auf die Theologie des Papstes Benedikt XVI.*, in: *Augustiniana* 56 (2006) 411–432; DERS., *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*, Würzburg 2009; Cornelius Petrus MAYER, *Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.* (*1927), in: Norbert FISCHER (Hg.), *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens, Bd. II: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg 2009, 309–320.

chesen aus den Jahren 2007/2008 den Methodenkanon, wie er in der Patristik/Patrologie⁴ seit geraumer Zeit gang und gäbe ist, schlechterdings ignorieren und ein Bild der „Väter“ propagieren, welches nicht nur in der Fachwissenschaft seit langem überwunden ist, sondern auf den ersten Blick auch zu Benedikts eigener, hochreflektierter patristischer Arbeit in Widerspruch zu stehen scheint.⁵ Daher soll hier der Versuch unternommen werden, diesen Widerspruch näher zu beleuchten.

Freilich könnte man versucht sein, diese Spannungen einfach aus den unterschiedlichen Funktionen der Gattungen Katechese und wissenschaftlicher Abhandlung zu erklären. In der Tat zielt die eine in erster Linie auf Verkündigung und Belehrung der Erwachsenengemeinde⁶ und verzichtet daher auf komplexere Begründungen, während die andere auch bei Ratzinger/Benedikt mit dem gesamten Apparat aufwartet, wie er für gelehrte Arbeiten typisch ist. Doch abgesehen davon, dass damit die Gefahr einer „doppelten Wahrheit“ gegeben wäre, die ich dem früheren Papst nicht unterstellen möchte, glaube ich mittlerweile auch, dass man so die Kohärenz seines Denkens über die Kirchenväter unterschätzen würde. Um Kontinuitäten wie Transformationen dieses Denkens im patristischen Werk Ratzingers/Benedikts auf die Spur zu kommen, werde ich im Folgenden zunächst die wissenschaftlichen Arbeiten des Nachwuchsgelehrten sowie des Professors für Dogmatik und Dogmengeschichte Joseph Ratzinger kurz Revue passieren lassen. Sodann wird zu fragen sein, welches Bild sich aus den Äußerungen in den Katechesen des Papstes Benedikt ergibt. Abschließend möchte ich nach Veränderungen wie nach Kontinuitäten im Denken Ratzingers/Benedikts über die Kirchenväter fragen.

Der evangelische Patristiker, der stets von der Kirchengeschichte herkommt, hat dabei in Rechnung zu stellen, dass die Patristik bzw. Patrologie in der katholischen Theologie nicht (nur) in der Kirchengeschichte, sondern (als Dogmengeschichte) vornehmlich in der Dog-

⁴ Der Begriff „Patristik“ entspricht eher evangelischem, „Patrologie“ eher katholischem Sprachgebrauch. Zum Ganzen vgl. Ekkehard MÜHLENBERG, Art. *Patristik*, in: *TRE*, Bd. XXVI, 1996, 97–106.

⁵ Wolfram KINZIG, *Auf das Gift der Irrlehren ist zu achten* [Rez. von Ratzinger/Benedikt XVI. 2008], in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29. Oktober 2008, 34.

⁶ Vgl. dazu knapp aus katholischer Perspektive Günter BIEMER, Art. *Katechese*, in: *LThK*, Bd. V, ³1996, Sp. 1303 f.

matik beheimatet ist.⁷ Dementsprechend ist ihre Funktion nicht, oder nicht in erster Linie, kritisch-emanzipatorisch, sondern genetisch-explikativ zu verstehen.⁸

II.

Die Grunddaten von Joseph Ratzingers akademischen Anfängen sind hinlänglich bekannt: Mit der Dissertation „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ wurde er im Juli 1953 an der Ludwig-Maximilians-Universität München bei dem Fundamentaltheologen Gottlieb Söhngen (1892–1971) mit „summa cum laude“ promoviert.⁹ Das Thema der Arbeit ging zurück auf eine Preisaufgabe im Studienjahr 1950/51.

Ratzinger schreibt in seinen Erinnerungen, dass er zur Beschäftigung mit den Kirchenvätern durch das epochemachende Buch „Katholizismus als Gemeinschaft“ von Henri de Lubac (1896–1991), einem der herausragenden Patristiker des 20. Jahrhunderts und gleichzeitig führenden Vertreter der „Nouvelle théologie“, angeregt worden sei, das Hans Urs von Balthasar (1905–1988) ins Deutsche übersetzt hatte:¹⁰

„Dieses Buch ist mir zu einer Schlüssellektüre geworden. Ich bekam dadurch nicht nur ein neues und tieferes Verständnis zum Denken der Väter, sondern auch einen neuen Blick auf die Theologie und den Glauben insgesamt. Glaube war hier innere Anschauung und gerade durch das Denken mit den Vätern wieder Gegenwart geworden. Aus einer individualistisch und moralistisch verengten Weise des Glaubens heraus führte Lubac seine Leser wieder ins Freie eines wesentlich sozial, im Wir gedachten und gelebten Glaubens, der eben als solcher seinem Wesen nach auch Hoffnung war, die Geschichte als ganze berührte und nicht nur dem einzelnen private Seligkeit verhieß.“¹¹

⁷ Dies lässt sich unschwer an dem großen „Handbuch der Dogmengeschichte“ und seinen Hauptherausgebern Michael Schmaus (1897–1993), Alois Kardinal Grillmeier (1910–1998), Leo Kardinal Scheffczyk (1920–2005), Michael Seybold (1933–2005) und Erich Naab (* 1953) erkennen, die allesamt in der Dogmatik beheimatet sind.

⁸ Vgl. hierzu etwa Joachim DRUMM, Art. *Dogmengeschichte, Dogmengeschichtsschreibung*, in: *LThK*, Bd. III, ³1995, Sp. 298–301.

⁹ Zur Dissertation und ihrer Vorgeschichte Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 68–75.

¹⁰ Vgl. Henri DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln – Köln 1943.

¹¹ RATZINGER, *Aus meinem Leben* (s. Anm. 9), 69.

Das Stichwort des (modernen) Individualismus in der Theologie, den Lubac dem Protestantismus und seiner (historisch-kritischen) Bibel-exegese zur Last gelegt hatte und dessen Abwehr die Deutung des „Katholizismus als Gemeinschaft“ auch dienen sollte,¹² sollte sich im Nachdenken Ratzingers über die Kirchenväter erheblich auswirken, wie noch zu zeigen sein wird.

Dieses Buch – so Ratzinger weiter – habe ihn zu einer anderen Veröffentlichung Lubacs, nämlich der Darstellung des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche im Mittelalter in *Corpus mysticum*, geführt¹³ und ihn – zusammen mit den bei den Münchener Lehrern Joseph Pascher (1893–1979), Michael Schmaus (1897–1993) und Söhngen gewonnenen Erkenntnissen – für die Bearbeitung der Preis-aufgabe zugestüstet.¹⁴

Die Monographie des 24-jährigen Ratzinger wurde im Sommer 1951 der Münchener Fakultät eingereicht und mit dem ersten Preis ausgezeichnet, was ihrem Verfasser den unmittelbaren Weg zur Promotion eröffnete. Die Abhandlung ist im Kontext einer Debatte um die Ekklesiologie zu sehen, die die katholische Kirche in den 1930er und 1940er Jahren stark bewegte.¹⁵ In dieser Zeit bemühten sich Lubac und andere¹⁶ um ein Verständnis von Kirche, welches nicht pri-

¹² DE LUBAC, *Katholizismus* (s. Anm. 10), bes. 271–288.

¹³ Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris 1949 (Théologie 3); dt.: *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969. Ratzinger las offenbar die Originalausgabe; die deutsche Übersetzung erschien erst 1969. Anders allerdings im Vorwort zu GS I (2011), 7: „Ich weiß nicht mehr, ob ich damals schon oder erst später das 1939 von Henri de Lubac veröffentlichte Buch ‚*Corpus mysticum*‘ gelesen habe, in dem er zeigt, dass die Formel ‚*Corpus Christi mysticum*‘ als Bezeichnung der Kirche sich erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts herausgebildet hat.“

¹⁴ Vgl. RATZINGER, *Aus meinem Leben* (s. Anm. 9), 69.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden Ratzinger im Vorwort zur Neuauflage (1992) in: GS I, 48. Zum allgemeinen Hintergrund etwa Raymond WINLING, Art. *Nouvelle Théologie*, in: *TRE*, Bd. XXIV, 1994, 668–675; Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London – New York 2010.

¹⁶ Vgl. neben de Lubac v. a. Émile Mersch (1890–1940) und Sebastiaan Tromp (1889–1975); dazu auch GS I, 49. Vgl. auch die von Tromp entworfene Enzyklika *Mystici corporis* Pius' XII. von 1943. Dazu METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie* (s. Anm. 15), 27 f.

mär auf deren institutionellen und juridischen Charakter abhob, sondern Kirche als (mystischen) Leib Christi beschrieb. Daran war allerdings verschiedentlich auch Kritik laut geworden. Mannes Dominikus Koster (1901–1981) etwa hatte demgegenüber versucht, den „Volk Gottes“-Gedanken zu popularisieren.¹⁷ Ratzinger wurde nun durch seinen Lehrer Söhngen beauftragt, die Ekklesiologie Augustins unter dem Aspekt der Volk Gottes-Thematik zu untersuchen, wobei Söhngen seinen Schüler außerdem bat, den Begriff „Haus Gottes“ in die Untersuchung mit einzubeziehen.¹⁸

Ratzinger kam zu einem Ergebnis, das in gewisser Weise die institutionellen und juridischen Aspekte der Ekklesiologie mit dem Leib-Christi-Gedanken verband. Er stellte fest:

„Die unter ‚Haus Gottes‘ zusammengefasste Begrifflichkeit nimmt zwar in Augustins Lehre von der Kirche einen außerordentlich breiten Raum ein. Aber im Einzelnen ist diese Begrifflichkeit sehr vielgeschichtet und von keineswegs einheitlicher Sinnrichtung.“

„Haus Gottes“ sei ein „Verdeutungsmittel“, das letztlich nicht hinauskomme „über den Rang eines beliebten, vielleicht des beliebtesten Bildwortes für die Sache, die uns in anderen Begriffen greifbarer wird.“¹⁹ Auch die Begriffe *populus* wie *civitas* träfen noch nicht den Kern der Sache. Sie würden vorzugsweise in der theologischen Auseinandersetzung mit dem alttestamentlichen Gottesvolk wie mit der „außerchristlichen Wirklichkeit des heidnischen Götter-(Dämonen-)staates“ verwendet.²⁰ Der „eigentlich sachliche Kern von Augustins Kirchenbegriff“ sei hingegen die „sakramentale Leib-Christi-Ge-

¹⁷ Mannes Dominikus KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; auch in: DERS., *Volk Gottes im Werden*. Gesammelte Studien. Hg. von Hans-Dieter Langer und Otto Hermann Pesch, Mainz 1971 (Walberberger Studien 7), 195–272. Zum Hintergrund vgl. auch Piotr NAPIWODZKI, *Eine Ekklesiologie im Werden. Mannes Dominikus Koster und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche*, Diss. theol., Freiburg (Schweiz) 2005 – Download unter: URL <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=NapiwodzkiP.pdf> (Zugriff: 10.05.2013), bes. 89–93.

¹⁸ Freilich wird dieser theologiegeschichtliche Hintergrund in dem Werk selbst nirgends ausgeführt. So verzichtet Ratzinger auf einen forschungsgeschichtlichen Überblick, ja auf eine größere Einleitung überhaupt. Die eigentliche Frontstellung des Buches, wie sie Ratzinger 1992 skizzierte, wird nur aus einigen wenigen Fußnoten erkennbar. Vgl. GS I, 235, Anm. 7; 408 Anm. 18.

¹⁹ Ebd., 413 f.

²⁰ Ebd., 416. Hervorhebung im Original.

meinschaft“, die „auf der *christlichen Wirklichkeit* der opfernden Kirche“ beruhe.²¹

„Corpus Christi“ drückt die Seinsweise, die innere Wirklichkeit dessen aus, was mit *civitas* und *populus* umgrenzt wird. Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes.“²²

Darin sah Ratzinger auch einen juristischen Aspekt, ja er konnte das Recht sogar als „Wesensmitte“ des Volk-Gottes-Gedankens bezeichnen²³ und widmete ihm darum auch einen eigenen Abschnitt,²⁴ dessen Ergebnis er folgendermaßen zusammenfasste:

„Das Recht dieses Volkes ist ‚göttliches Recht‘, d. h. sakramentales Recht. Das Volk hat seine eigentliche Wesensart darin, sakramentale Leib-Christi-Gemeinschaft, d. i. *corpus Christi* zu sein.“²⁵

Die wesentliche Übereinstimmung von *civitas* und *populus* bei Augustin führte Ratzinger auch in einer längeren Studie von 1954 zur Abgrenzung von Wilhelm Kamlahs (1905–1976) „eschatologischer“ Deutung der augustiniischen *civitas*-Lehre und seiner vollständigen Identifikation von *civitas dei* und *ecclesia*.²⁶ Ratzinger führte demgegenüber eine „pneumatisch-ekklesiologische“ oder „sakramental-ekklesiologische“ Deutung der *civitas*-Lehre ins Feld, die er folgendermaßen charakterisierte:

„Die Kirche ist nicht ‚eschatologisch‘ im Sinn von Kamlahs existenzialistischem Aktualismus; es wird nicht gegen die einsetzende sakramentale Vergeschichtlichung das ungeschichtlich-eschatologische Bewusstsein durchgehalten; vielmehr weiß sich die Kirche gerade in der sakramentalen Feier des Herrenmahles jenem ‚Oben‘ verbunden, in dem sie wahrhaft zu Hause ist. Ihr wahres Wesen ist es, am Leib des Herrn teilzunehmen und so selber dieser Leib zu sein. Unter *Civitas Dei* ist also die *ecclesia* zu verstehen, die als Gemeinschaft des Herrenleibes die pneumatische Polis Gottes oder vielmehr deren auf Erden in Fremdlingschaft harrender Teil ist.“²⁷

²¹ Ebd., 415 f. Hervorhebung im Original.

²² Ebd., 417.

²³ Ebd., 414.

²⁴ Ebd., 398–411.

²⁵ Ebd., 414 f.

²⁶ Vgl. Wilhelm KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums*, Stuttgart ²1951. Dazu Joseph RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins* [1954], in: GS I, 420–439.

²⁷ Ebd., 438.

Inhaltlich ist für unseren Zusammenhang von Bedeutung, dass bei Ratzinger bereits in diesen Erstlingsschriften die Kirche als Institution verstanden wird, deren Wesenskern die Eucharistie ist, die ihrerseits ganz vom Opfergedanken her gedeutet wird.²⁸ Dabei bleibt freilich der vorauszusetzende Institutionenbegriff auffällig unterbestimmt; allerdings ist die hier von Augustin her entworfene Ekklesiologie für eine „starke“ Interpretation im Sinne der (vorkonziliaren) römisch-katholischen Kirche mit dem damit verknüpften Amtsverständnis durchaus offen.

Methodisch ist zu beobachten, dass Ratzinger nicht historisch, sondern primär begriffsgeschichtlich fragt, wobei man allerdings nach einer methodologischen Begründung für dieses Vorgehen in dem Erstlingswerk, das in vielerlei Hinsicht unfertige Züge trägt,²⁹ vergebens sucht.³⁰ Was ihn an Augustin interessiert, ist nicht der spätantike Bischof in Nordafrika, sondern der Denker Augustin, der *Texte* hinterlassen hat, die als solche philologisch interpretiert und dann auch ekklesiologisch aktualisiert werden können. Dadurch wird suggeriert, man könne von dem historischen Abstand, der uns von der Spätantike trennt, absehen und mit Augustin über die Jahrhunderte hinweg gewissermaßen unbefangen und „direkt“ ins Gespräch treten.

Im Vorwort zur Neuausgabe der Dissertation von 1992 distanziert sich Ratzinger keineswegs von dieser methodischen Vorentscheidung, sondern unterstreicht deren fortdauernde Gültigkeit. Augustin ist ihm

²⁸ Vgl. bes. ebd., 288–292. Zu dieser Ekklesiologie vgl. jetzt Wilko TEIFKE, *Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 135), Göttingen 2012, 221–228, mit Hinweisen auf die ältere Literatur.

²⁹ So fehlen eine ausführlichere Einleitung ebenso wie eine Bibliographie und ein Register. Die Anordnung der einzelnen Kapitel ist sehr locker, sodass sich bei der Lektüre das Vorgehen des Autors nicht ohne Weiteres erschließt.

³⁰ Dabei zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung zu der ungefähr gleichzeitig von der sog. „Schule von Nijmegen“ propagierten Theorie einer „altchristlichen Sondersprache“. Grundlegend dafür etwa Josef Schrijnen (1869–1938; z. B. Josef SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristlichen Latein* [Latinitas Christianorum Primaeva 1], Nijmegen 1932) und Christine Mohrmann (1903–1988; z. B. Christine MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermonen des hl. Augustin, Erster Teil: Einführung, Lexikologie, Wortbildung* [Latinitas Christianorum primaeva 3], Nijmegen 1932). Freilich ist die Kenntnis von Mohrmanns Arbeiten, wenn ich nichts übersehen habe, erst 1957 im Aufsatz zu *Augustins Begriff der confessio* sicher nachweisbar; vgl. GS I, 457 Anm. 2; 459 Anm. 7; 462 Anm. 16; 468 Anm. 35.

nun der Höhepunkt einer in sich konsistenten Entwicklung in der Väterexegese.³¹ Ja, er spitzt seine Augustin-Deutung sogar noch polemisch zu, indem er behauptet, die „Gelehrsamkeit des 19. und 20. Jahrhunderts“ habe die *civitas dei* immer von dem Begriffspaar „idealistisch-empirisch“ her zu entwickeln versucht, während man sie nur mit dem Begriffspaar „pneumatologisch-sakramental“ angemessen beschreibe. Eben dieses sakramental zentrierte Kirchenverständnis sei in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums auch angemessen gewürdigt worden, danach aber zugunsten einer „mehr oder weniger rein soziologische[n] Betrachtung der Kirche, bei der das Mysterium nichts mehr zu sagen“ gehabt habe, aus dem Blick geraten:

„Der kulturelle Kontext, der sich in den späten sechziger Jahren herausbildete, hat zu einer selektiven Lektüre des Konzils und zu einer Umdeutung seines Kirchenbildes geführt, bei der das Wesentliche dessen aus dem Blick entschwand, worauf es den Vätern des Zweiten Vatikanum angekommen war. Die Fragestellungen, die den Anstoß zu meiner Arbeit gegeben hatten, sind auf diese Weise radikalisiert worden; so steht diese an sich rein historische Arbeit doch mitten im Ringen der Gegenwart. Wenn die Neuauflage zu einer vertieften Besinnung auf die biblische und patristische Überlieferung führen und so auch zu einem besseren Verstehen des Zweiten Vatikanischen Konzils beitragen kann, hat sie ihre Aufgabe reichlich erfüllt.“³²

Diese Worte von 1992 deuten schon darauf hin, dass Ratzingers patristisches Profil über die Jahrzehnte hinweg wenigen Wandlungen unterworfen ist.

Aus der Autobiographie geht freilich nicht hervor, was Ratzinger dann als Papst Benedikt XVI. im Jahr 2010 bei seiner Ansprache anlässlich des römischen Kongresses zu Erik Peterson offenbarte: dass die in erster Linie theologisch-aktualisierende Lektüre der Kirchenväter sich auch stark dem großen Konvertiten und „theologischen Outsider“ Erik Peterson (1890–1960) verdankte,³³ dessen soeben erschienene „Theologischen Traktate“ er just zur Zeit der Abfassung der Dissertation las.³⁴

³¹ Vgl. ebd., 53.

³² Ebd., 57.

³³ Zur Charakterisierung Petersons als eines „Außenseiters“ vgl. v. a. Giancarlo CARONELLO (Hg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012.

³⁴ *Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Teilnehmer des internationalen Symposiums über Erik Peterson*, in: ebd., XXV–XXVIII, hier XXVII. Ausweislich der Fußnoten in GS I hat Ratzinger dabei v. a. den Monotheismus-Traktat (Erik Pe-

„Ich habe ihn mit wachsender Begier gelesen und mich von ihm wirklich ergreifen lassen, denn hier war die Theologie, nach der ich suchte: Theologie, die einerseits den ganzen historischen Ernst aufbringt, Texte zu verstehen, zu untersuchen, sie mit allem Ernst historischer Forschung zu analysieren, und die doch nicht in der Vergangenheit stehenbleibt, sondern die Selbstüberschreitung des Buchstabens mitvollzieht, in diese Selbstüberschreitung des Buchstabens mit hineintritt, sich von ihr mitnehmen lässt und damit in die Berührung mit dem kommt, von dem her sie stammt – mit dem lebendigen Gott. Und so ist der Hiatus zwischen dem Damaligen, das die Philologie untersucht, und dem Heute von selbst überwunden, weil das Wort hineinführt in die Begegnung mit der Realität und die ganze Aktualität des Geschriebenen, als sich selbst zur Realität überschreitend, wirksam wird.“³⁵

Es ist gewiss kein Zufall, dass die historische Forschung trotz allen „Ernstes“ hier nur Durchgangsstadium auf dem Weg der „Selbstüberschreitung des Buchstabens“ ist: Die Philologie dient nach Benedikt nicht der historischen Rekonstruktion, sondern vornehmlich der theologischen Aktualisierung. Dies ist deshalb möglich, weil die Geschichte von der christologisch verstandenen „Realität“ umfasst und damit in ihrer Bedeutung für die Lebens- und Wirklichkeitsdeutung erheblich relativiert wird, ja sich geradezu als obsolet erweist.³⁶

Es wird somit bereits in der ersten Qualifikationsschrift in dreifacher Weise das Profil des Patristikers Ratzingers erkennbar:

1. Ratzinger nähert sich der Alten Kirche nicht von der Kirchengeschichte, sondern von der Systematischen Theologie her.
2. Er blendet weithin die sich aus der historischen Distanz notwendig ergebende Fremdheit Augustins und den fragmentarischen und in manchem auch zutiefst widersprüchlichen Charakter seines Lebens und Wirkens aus und liest ihn stattdessen als theologischen Zeitgenossen.

TERSON, *Ausgewählte Schriften*, Bd. I: *Theologische Traktate* [1951], hg. von Barbara Nichtweis, Würzburg 1994) und den gleichzeitig erschienenen Vortrag über das *Problem des Nationalismus im alten Christentum* (Erik PETERSON, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in: ThZ 7 [1951], 81–91; leicht gekürzt auch in: Hochland 44 (1951/52) 216–223; auch in: DERS., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959 [ND Darmstadt 1982], 51–63) rezipiert.

³⁵ RATZINGER, *Ansprache* (s. Anm. 34), XXVII.

³⁶ Vgl. hierzu im Einzelnen jetzt TEIFKE, *Offenbarung und Gericht* (s. Anm. 28), bes. 157–194.

3. Im Zentrum des patristischen Interesses steht der Kirchenbegriff, der allerdings nicht in erster Linie historisch-kritisch, sondern begriffsgeschichtlich erhoben wird.

Dieser erste Befund sei nun überprüft anhand von zwei programmatischen Äußerungen Ratzingers zur Bedeutung der Dogmengeschichte im Allgemeinen und der Patristik im Besonderen für die katholische Theologie.

Überlegungen zum „Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie“ äußerte der damalige Münsteraner Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte Joseph Ratzinger im Jahre 1966 vor der „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen“.³⁷ Hier setzt er prononciert mit einer „Vorüberlegung“ zur „Bedeutung der geschichtlichen Fragestellung für Glauben und Theologie“ ein, da er die Erkenntnis des geschichtlichen Charakters aller Phänomene für eine Signatur der Moderne hält. Sie stellt für ihn insofern eine Herausforderung dar, als nun – im Gegensatz zum Mittelalter – das „Endstadium des denkerischen Bemühens [...] nicht mehr die Rückführung der geschichtlichen Verwandlung auf die bleibende Wahrheit Gottes“ sei, sondern umgekehrt „die Rückführung des scheinbar Bleibenden auf den schöpferischen Prozeß der geschichtlichen Verwandlungen“³⁸.

Ratzinger diagnostiziert in der mittelalterlichen Kirche das Wirksamwerden eines „ungeschichtliche[n] Überlieferungsbegriff[s]“. Die Folge sei „eine Umbiegung des dynamischen Entwicklungsbegriffs der Väterzeit zu einer ungeschichtlichen Starre“ gewesen, „die sich seit der Wiederentdeckung des Vinzenz von Lerinum am Ende des Mittelalters zu einer schwerwiegenden Belastung des Überlieferungsbegriffs und zu einer Sperre gegen ein geschichtliches Verständnis des Christlichen“ entwickelt habe,³⁹ dem auch das I. Vatikanum sowie das antimodernistische Dekret *Lamentabili* Pius' X. (1907) nur unvollkommen Einhalt geboten hätten. Dies habe zur Folge gehabt, „daß die katholische Kirche zunächst sich der Frage des modernen Geistes nach der Geschichtlichkeit des Glaubens praktisch verschloß, und die erste

³⁷ Joseph RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen/Geisteswissenschaften 139), Köln – Opladen 1966.

³⁸ Ebd., 8.

³⁹ Ebd., 9.

Auseinandersetzung mit der gestellten Frage weitgehend einer grundsätzlichen Abweisung der Frage als solcher gleichkam⁴⁰.

In anderer Weise sei allerdings die protestantische Sicht der Dogmengeschichte als einer Verfallsgeschichte ebenfalls unhistorisch:

„Während die nachtridentinische katholische Überlieferungsbejahung zur Geschichtslosigkeit zwang, führt die protestantische Kritik der Überlieferung zugleich zu einer Kritik der Geschichte, die sie als christliche Geschichte abweist und damit auf andere Weise einen geschichtslosen Begriff des Christlichen herausfordert.“⁴¹

Ratzinger skizziert sodann sein „geschichtliches Verständnis des Glaubens in der katholischen Theologie“⁴² in dreierlei Hinsicht: Erstens argumentiert er christologisch, indem er in Abgrenzung von „einer ausschließlich retrospektiven Orientierung“⁴³ stark die präsentische und futurische Bedeutung des Christusereignisses in den Vordergrund rückt. Zweitens übt er Kritik an der „Rede vom Offenbarungsschluß mit dem Tod des letzten Apostels“⁴⁴ und betont demgegenüber ein Offenbarungsverständnis, das er versteht „als das Geschehene und im Glauben immer noch geschehende Ereignis einer neuen Relation zwischen Gott und dem Menschen“, welches kontinuierlicher Erklärung bedürfe.⁴⁵ Drittens schließlich entfaltet er unter Rückgriff auf die Praxis der Schriftauslegung anhand der *regula fidei* bei den Kirchenvätern einen Dogmenbegriff, der Überlieferung „als die Explikation des in der Schrift bezeugten Christusgeschehens in der Geschichte des Glaubens in der Kirche“ versteht.⁴⁶

Auf dieser Basis fragt Ratzinger sodann nach der „Aufgabe der Dogmengeschichte“ und fordert nachdrücklich „eine wirkliche Geschichte des christlichen Glaubens“,⁴⁷ in der Identität und Verschiedenheit zusammengedacht würden. Es gehe in der Dogmengeschichte „um die geschichtliche Aneignung des Glaubens, um die Bewahrung der Identität des Ursprünglichen in den Verwandlungen der wechsell-

⁴⁰ Ebd., 10.

⁴¹ Ebd., 14.

⁴² Ebd., 15.

⁴³ Ebd., 17.

⁴⁴ Ebd., 18.

⁴⁵ Ebd., 19.

⁴⁶ Ebd., 21.

⁴⁷ Ebd., 21. Ratzinger beruft sich hierzu auf den evangelischen Kirchenhistoriker und Dogmatiker Gerhard Ebeling.

den Zeiten“.⁴⁸ Als menschliche Geschichte trage sie einerseits den Keim des Verfalls in sich; andererseits vollziehe sich in ihr aufgrund ihres göttlichen Ursprungs ebenso umgekehrt „die Bewegung der verwandelnden Bewahrung und der erneuernden Aneignung“.⁴⁹ Diese doppelte Bewegung nachzuzeichnen sei Aufgabe des Dogmenhistorikers.

Ratzingers Vortrag gipfelt in der Forderung nach einer katholischen Dogmengeschichtsschreibung, denn:

„Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen, nicht in einer abgeschlossenen Systemgestalt, die das geschichtliche Wesen ihrer eigenen Aussagen verdecken müßte.“⁵⁰

In dieser Historiographie müsse „ein doppeltes inneres Prinzip der Dogmeninterpretation“ wirksam werden: Das Dogma sei nämlich „als Auslegung immer wieder auf das Ausgelegte, die Schrift, rückzubeziehen“; es müsse aber ebenso „in der Einheit seiner eigenen Geschichte“ verstanden werden.⁵¹

Dabei hält Ratzinger mit Heinrich Schlier (1900–1978) die „historisch-philologische[.] Methode“ für die Dogmengeschichte für insuffizient. Interpretation sei vielmehr ein „Lebensvorgang“ und setze insofern auch den Glauben als Liebe zum Gegenstand voraus. Ratzinger resümiert:

„Die Liebe, die den Zugang öffnet, und die Sachlichkeit, welche die Distanz sichert, werden immer in einer gewissen Spannung zueinander bleiben, die durch keine Methode zu beseitigen, sondern je neu in der Verantwortung vor der Wahrheit, die dem Glauben und der Wissenschaft gemeinsam ist, übernommen und ausgehalten werden muß.“⁵²

Die zweite grundsätzliche Äußerung findet sich in einem Vortrag zur „Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie“ aus dem Jahre 1967 (veröffentlicht 1968).⁵³ Ratzinger beginnt seine Ausführungen

⁴⁸ Ebd., 22.

⁴⁹ Ebd., 23.

⁵⁰ Ebd., 24.

⁵¹ Ebd., 28.

⁵² Ebd., 30.

⁵³ Joseph RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, in: ThQ 148 (1968) 257–282 (danach zitiert); auch in: Thomas MICHELS, *Geschichtlichkeit der Theologie. Neuntes Forschungsgespräch*, Salzburg – München 1970, 63–81 und in: Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 139–159.

mit einem etwas nostalgischen Blick auf die „Nouvelle théologie“ und deren Nähe zur Heiligen Schrift wie zu den Kirchenvätern („ressourcement“). Die darin gegebene Zuwendung zur Vergangenheit sei in der Gegenwart durch die Parole des Aggiornamento abgelöst worden, womit sich die Frage nach der Aktualität der Väter neu stelle.

Ratzinger sieht darin „ein höchst komplexes Problem“, „in dem sich das ganze Dilemma der Theologie, ihre Zerrissenheit zwischen Ressourcement und Aggiornamento, zwischen Rückwendung zu den Quellen und Verantwortung vor dem Heute auf das Morgen hin gesammelt“ finde.⁵⁴ Es stelle sich „in voller Schärfe“ in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* des Zweiten Vatikanums, denn darin stünden „das Ja zur historisch-kritischen Methode und das Ja zur Auslegung von der Überlieferung, vom Glauben der Kirche her, friedlich nebeneinander“, doch verberge sich „in diesem doppelten Ja [...] der Antagonismus zweier Grundeinstellungen, die in ihrem Ursprung wie in ihrer Zielrichtung einander durchaus gegenläufig“ seien.⁵⁵ Es geht Ratzinger also um den Gegensatz zwischen normativ-dogmatischer und analytisch-historischer Betrachtung von Heiliger Schrift und Kirchengeschichte. Zu den Protagonisten der Richtung, die eine analytisch-historisierende Betrachtung in der Vordergrund rücken, zählt Ratzinger explizit Josef Rupert Geiselmann (1890–1970),⁵⁶ zu den Traditionstheologen hingegen Albert Lang (1890–1973), Otfried Müller (1907–1986) und Damien Van den Eynde (1902–1969). In beiden Strömungen konstatiert Ratzinger eine „Minimalisierung der Bedeutung der Väter“, in ersterer durch die Minimierung der Tradition, in letzterer durch ein Traditionsverständnis, das davon ausgehe, dass der Offenbarungsinhalt im Glaubensbewusstsein der Kirche jederzeit präsent sei (und nicht vorzüglich am Anfang).

Ratzinger sieht die ökumenische Bedeutung der Kirchenväter darin, dass sie das gemeinsame Erbe der großen christlichen Kirchen darstellten. Die „Väter“ seien „die theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche“, ihre Theologie dementsprechend „im ursprünglichen Sinn ‚ökumenische Theologie‘, die allen zugehört; sie sind ‚Väter‘ nicht für einen Teil, sondern für das Ganze und daher in einem aus-

⁵⁴ RATZINGER, Die Bedeutung der Väter (s. Anm. 53), 258.

⁵⁵ Ebd., 260.

⁵⁶ Zur Kritik an Geiselmann im Zusammenhang des Konzils vgl. auch RATZINGER, Aus meinem Leben (s. Anm. 9), 106–130. Zum Ganzen auch TEIFKE, Offenbarung und Gericht (s. Anm. 28), 181–194.

zeichnenden, nur ihnen eignenden Sinn wirklich als ‚Väter‘ zu benennen⁵⁷. Hierbei fällt auf, dass der im Hinblick auf die Theologen der ersten Jahrhunderte in der Fachwissenschaft seit geraumer Zeit breit diskutierte „Vater“-Begriff⁵⁸ von Ratzinger hier wie auch in anderen seiner Schriften ausschließlich affirmativ verwendet wird.

Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Vätern bestimmt er so dann als „Wort und Antwort“:

„Beides ist nicht dasselbe, nicht gleichen Ranges, nicht gleicher normierender Kraft: Das Wort bleibt das Erste, die Antwort das Zweite – die Reihenfolge ist nicht umkehrbar. Aber beides, so sehr es verschieden ist und keine Vermengung duldet, läßt doch auch keine Trennung zu. Nur weil das Wort Antwort gefunden hat, ist es überhaupt als Wort stehengeblieben und wirksam geworden.“⁵⁹

Dabei sei die „Erst-Antwort“ der Kirchenväter in vierfacher Weise unwiederholbar,⁶⁰ denn sie seien verantwortlich für (1) die Ausbildung des Kanons; (2) die Formulierung der Glaubensregel als Maßstab der Schrift; (3) die Ausbildung der Grundformen des christlichen Gottesdienstes und (4) die Schaffung der Theologie als einer „rationalen Verantwortung des Glaubens“.⁶¹

Charakteristisch für unseren Zusammenhang ist eine Schlussbemerkung Ratzingers.

Es könne „rein vom historischen Denken her zu keinem guten Ende führen [...], wenn man zwischen sich und der Bibel das Nichts aufrichtet und vergessen will, daß die Bibel durch eine Geschichte hindurch zu uns kommt. Nur wer sich der Geschichte stellt, kann sie auch überwinden; wer sie übersehen will, bleibt erst recht gefangen in ihr. Er behält vor allem keinerlei Chance, die Bibel wirklich historisch zu lesen, wie sehr er auch die historischen Methoden anzuwenden scheint. In Wirklichkeit bleibt er dem Horizont des eigenen Denkens verhaftet und bespiegelt nur sich selbst.“⁶²

Dem Kirchenhistoriker springt insbesondere Ratzingers wiederholte Kritik an der historisch-kritischen Methode ins Auge, die mit einer Ausblendung des theologischen Reichtums der kirchlichen Überlieferung einher gehe und zu einem individualistischen Verhältnis zur Kir-

⁵⁷ RATZINGER, Die Bedeutung der Väter (s. Anm. 53), 274.

⁵⁸ Vgl. hierzu nur die Andeutungen in MÜHLENBERG, Art. Patristik (s. Anm. 4), 102 f.

⁵⁹ RATZINGER, Die Bedeutung der Väter (s. Anm. 53), 275.

⁶⁰ Ebd., 276 f.

⁶¹ Ebd., 281.

⁶² Ebd., 282.

chengeschichte führe. Ratzinger hat diese Kritik, die sich bei ihm besonders deutlich mit dem Namen Harnacks verbindet,⁶³ in variiert Form häufig wiederholt, so z. B. in einem Beitrag zum Verhältnis von Kirche und wissenschaftlicher Theologie, der Eingang in seine „Theologische Prinzipienlehre“ gefunden hat.⁶⁴ Auch hier kritisiert er die Behauptung, die „historisch-kritische Methode“ und die „Methoden der Literaturwissenschaft“ seien im Umgang mit der Bibel „die heute einzig noch möglichen und brauchbaren Instrumente“:

„Aber diese Vorstellung, die Gottes Offenbarung mit Literatur identisch setzt und das Seziermesser des Literaturkritikers für die Grundform der Erkenntnis der Geheimnisse Gottes ausgibt, verkennt das Wesen Gottes und das Wesen von Literaturwissenschaft gleichermaßen: Hier wird Aufklärung schließlich zur Nativität.“⁶⁵

Warum? Weil hier der „Akt des Glaubens“ im „Gegenüber zwischen einem Buch und der analytischen Einzelvernunft angesiedelt“ werde, was nicht der Bibel entspreche, derzufolge der „Glaubensakt“ „ein Vorgang der Entgrenzung der Einzelvernunft wie der Einzelexistenz“ sei, „eine Zusammenführung der isolierten und zerspaltenen Einzelvernunft in den Raum dessen hinein, der der Logos, die Vernunft und

⁶³ Das Verhältnis Ratzingers zu Harnack bedürfte einer eigenen Untersuchung. Deutlich ist jedenfalls, dass er in seinen Augustinstudien viele materiale Ergebnisse und Urteile Harnacks zustimmend übernehmen kann (vgl. z. B. GS I, 62 Anm. 5; 71 Anm. 34; 220 Anm. 50; 231 Anm. 78; 457; 520), ihm aber die gesamte Methode des Berliner Kirchenhistorikers mit ihrem emanzipatorischen, individualistischen Pathos zutiefst suspekt bleibt; vgl. etwa Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth, Bd. I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 80 f. Weitere, teils kritische Erwähnungen auch in: GS I, 5 f.; 53; 76 f. Anm. 15; 197 Anm. 4; 405 f.; 421; 423 f. Anm. 14; 443; 452 Anm. 52. Zur Kritik an Harnacks Jesusbild ferner RATZINGER, *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 63), 32; 143; 154 (Harnack als Neo-Marcionit); Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth, Bd. II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 187. Zum Ganzen auch Thomas SÖDING, *Die Heilige Schrift in der katholischen Kirche. Zum theologischen Gespräch Joseph Ratzingers mit Erik Peterson* [2013]; Download unter URL <http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/aktuelles/oekumeneromma2013/die_heilige_schrift_in_der_katholische_kirche_dialog_peterson_ratzinger.pdf> (Zugriff: 11.05.2013).

⁶⁴ Joseph RATZINGER, *Kirche und wissenschaftliche Theologie*, in: Wilhelm SANDFUCHS (Hg.), *Die Kirche. Fünfzehn Betrachtungen*, Würzburg 1978, 83–95; auch in: RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (s. Anm. 53), 339–348 (danach zitiert).

⁶⁵ Ebd., 345.

der vernünftige Grund aller Dinge und aller Menschen ist“. Oder noch pointierter formuliert:

„Man hat vom Kern des Glaubensaktes nichts begriffen, wenn man ihn in der Beziehung zwischen einem Buch und dem Denken des einzelnen konstruiert. Er ist im Kern ein Akt der Vereinigung, er führt in jenen geistigen Raum hinein, in dessen lebendiger Gemeinschaft die Einheit mit dem Grund aller Dinge und so das Verstehen des Grundes anwesend ist. Anders ausgedrückt: zum Akt des Glaubens gehört von seiner Grundstruktur her die Einfügung in die Kirche, das Gemeinsame des miteinander Verbindenden und Verbindlichen.“⁶⁶

In seinen Erinnerungen schildert Ratzinger die Diskussionen um die Offenbarungskonstitution auf dem Konzil als ein Ringen um die rechte Schrifthermeneutik. Er konstatiert in diesem Zusammenhang, es gebe einen „Überhang von Offenbarung über Schrift“, und folgert daraus:

„[...] dann kann nicht Gesteinsanalyse – historisch-kritische Methode – das letzte Wort über sie [sc. die Schrift] sein, sondern dann gehört der lebendige Organismus des Glaubens aller Jahrhunderte zu ihr. Genau diesen Überhang von Offenbarung über Schrift, den man nicht noch einmal in einen Kodex von Formeln fassen kann, nennen wir ‚Überlieferung‘.“⁶⁷

III.

Werfen wir nun von hier aus einen Blick auf Ratzingers/Benedikts bisher letzte Äußerungen zu den Kirchenvätern: die einschlägigen Katechesen, die in den Jahren 2007/2008 bei den wöchentlichen Mittwochsaudienzen gehalten wurden. Sie liegen in gleich drei, leicht voneinander abweichenden Druckausgaben vor.⁶⁸ Darin geht Benedikt biographisch vor. Jedem Kirchenvater, beginnend mit Klemens von Rom und endend mit Augustin, ist eine Katechese gewidmet, im Fall der „Großen“ (Origenes, den drei Kappadoziern, Johannes Chrysostomus und Hieronymus) sind es zwei, und Augustin wird in insgesamt fünf Katechesen behandelt, die – gemeinsam mit anderen Äu-

⁶⁶ Ebd., 346.

⁶⁷ RATZINGER, *Aus meinem Leben* (s. Anm. 9), 130.

⁶⁸ Joseph RATZINGER, *Die Kirchenväter – frühe Lehrer der Christenheit*, Regensburg 2008 (danach zitiert; inhaltlich weitgehend identisch mit: *Kirchenväter und Glaubenslehrer. Die Großen der frühen Kirche*, Augsburg 2008 und *Die Kirchenväter*, Leipzig 2008).

ßerungen des Papstes zum Bischof von Hippo – auch separat veröffentlicht wurden.⁶⁹

Mit Ausnahme des später häretisierten Origenes behandelt Benedikt ausschließlich „orthodoxe“ Theologen und zwar des Westens wie des Ostens, wobei er mit Aphrahat und Ephräm auch ostsyrische Autoren miteinbezog. Darüber hinaus wird die Reihe der „Großen“ ergänzt durch eine Anzahl kleinerer Bischöfe wie Eusebius von Vercelli, Maximus von Turin, Chromatius von Aquileia und Paulinus von Nola, was dem italienischen Kontext geschuldet sein dürfte.

Unverständlicherweise wurden die nach dem 27. Februar 2008 gehaltenen zehn Predigten über Leo den Großen, Boethius und Cassiodor, Benedikt von Nursia, Pseudo-Dionysius Areopagita, Romanus Melodus, Gregor den Großen (2), Kolumban d. J., Isidor von Sevilla und Maximus Confessor in die Buchausgaben nicht aufgenommen.⁷⁰ Dies ist deswegen besonders zu bedauern, als damit der „europäische“ ebenso wie der ökumenische Aspekt dieser Katechesen zurücktritt, ganz abgesehen davon, dass damit Ausführungen zu zentralen Theologen, nicht zuletzt zum katholischen „Kirchenlehrer“ Gregor d. Gr., ganz weggefallen sind.

In der Präsentation bedient sich der Prediger einer einfachen Sprache, die auf Fachjargon weitgehend verzichtet, um auch Zuhörer mit geringer Vorbildung mit dem Denken der Kirchenväter vertraut zu machen. Die Darstellung wird immer wieder durch Quellenzitate aufgelockert, die offenbar i. w. auf eigene Lektüre zurückgehen. So wird erkennbar, dass sich Benedikt mit den behandelten Denkern intensiv auseinandergesetzt hat, und zwar augenscheinlich erneut im Zusammenhang der Predigtreihe. Was die reine Sachinformation angeht, so bietet er zunächst Einleitungswissen zu den altkirchlichen Theologen, versucht dann aber auch deren Schrifttum unter bestimmten Leitgedanken zusammenzufassen, die ganz unterschiedlich sind. Insofern ist es nicht ganz einfach, diese Texte insgesamt zu charakterisieren. Gleichwohl fallen in der Auswahl und Behandlung mehrere Dinge auf:

⁶⁹ Vgl. Joseph RATZINGER, *Leidenschaft für die Wahrheit – Augustinus*, Augsburg 2009.

⁷⁰ Sie sind nur auf der Website des Vatikan verfügbar: URL http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/index_ge.htm (Zugriff: 05.05.2013). Später folgten noch weitere Katechesen über Theologen, die man freilich ebensogut dem Mittelalter zurechnen könnte.

1. Benedikt nähert sich der Alten Kirche nunmehr sowohl als systematischer Theologe als auch als Kirchenmann. Das hat erhebliche Folgen für die angewandte Hermeneutik: Die behandelten Autoren werden vorrangig als Referenzgrößen und als Zeitgenossen gelesen. An der Rekonstruktion des jeweiligen historischen Kontextes, in die die biographischen Porträts eingezeichnet würden, ist Benedikt unverändert nicht interessiert. Stattdessen werden die Kirchenväter als große Denker und als Heilige präsentiert. Benedikt beschreibt nicht historische Vielfalt, sondern nähert sich der Geschichte mit normativen Vorgaben, die selbst unerklärt bleiben. So kommt es einerseits zu historischen Verkürzungen, die nicht ohne Weiteres dem katechetischen Anlass geschuldet sind (s. u. 3). Andererseits wirken die Texte dadurch auch eigentümlich antiquiert, denn das Verständnis von Heiligkeit, das hier präsentiert wird, ist entschieden vormodern. Benedikt unternimmt nicht einmal ansatzweise den Versuch, einen Heiligkeitsbegriff unter den Bedingungen der Gegenwart zu entwickeln.⁷¹ Stattdessen bietet er stark idealisierte Darstellungen: Die behandelten Theologen sind primär „Vorbilder“ oder „Beispiele“ für ein tugendhaftes christliches Leben.⁷² Daher zielen die Katechesen in ihrem protreptischen und appellativen Duktus auch darauf ab, den Zuhörern eine emotionale Beziehung zu den Vätern zu ermöglichen.

2. Der didaktische Duktus dient daher nicht der Anleitung zur Mündigkeit der Gläubigen, nicht dazu, sich ein eigenes, selbstverantwortetes Bild vom Glauben zu machen, sondern dazu, die Hörer auf die großen Lehrer hinzuführen, deren Lehre normativ gewirkt hat. In dieser Betonung der Vorbildhaftigkeit der Heiligen tritt der paränetische Charakter dieser Katechesen besonders hervor. Er wird noch verstärkt durch die (unpublizierten) Appelle, die die Texte bei ihrem Vortrag umrahmten und die nur auf der Website des Vatikans dokumentiert sind.

⁷¹ Vgl. dazu als Alternativen den Klassiker des katholischen Kirchenhistorikers Arnold Angenendt (Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 21997) oder das Buch meines Göttinger (evangelischen) Kollegen Peter Gemeinhardt (Peter GEMEINHARDT, *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart* [Beck'sche Reihe 2498/C. H. Beck Wissen], München 2010).

⁷² So v. a. RATZINGER, *Die Kirchenväter* (s. Anm. 68), 35 (Klemens von Alexandrien), 37 (Origenes), 68 (Athanasius), 137–139 (Euseb von Vercelli), 163 (Hieronymus), 199, 222, 226 f. (Augustin). In den unpublizierten Katechesen: Cassiodor, Gregor d. Gr., Kolumban.

3. Trotz des systematisch-theologischen Zugangs ist Benedikt an den großen trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen vergleichsweise wenig interessiert. Die entsprechenden Ausführungen sind recht schematisch, ja in ihrer einfachen Gegenüberstellung von Arianern und Antiochenern (falsch) und Nizänern und Alexandrinern (wahr) geradezu holzschnittartig und teilweise auch dogmengeschichtlich verzerrt.⁷³

4. Dementsprechend scheint die historische Problematik einer Grenzziehung zwischen Orthodoxie und Häresie – in der Forschung breit diskutiert – bei Benedikt nicht einmal ansatzweise auf. Stattdessen werden traditionelle Verurteilungen unhinterfragt wiederholt. Die Gnostiker, Markioniten, Arianer, Nestorius – das sind die Häretiker, welche die von Beginn an „orthodoxe“ Kirche verurteilt hat.⁷⁴ Die einzige Ausnahme bildet Origenes, dessen Verurteilung freilich eher eine Sache der byzantinischen Kirche gewesen ist.

5. Ein Leitgedanke ist erneut die Ekklesiologie. Christentum ist historisch nur präsent als (verfasste) Kirche. Über die faktische phä-

⁷³ So wird es beispielsweise dem Denken des Nestorius nicht gerecht, zu behaupten, es sei darin „die Einheit zwischen Gott und Mensch in Christus nicht mehr wahr“ gewesen (ebd., 125) – vielmehr es ging um eine andere Form der Beschreibung dieser Einheit. Umgekehrt wird die Problematik der Persönlichkeit wie der Kirchenpolitik Kyrills in der Darstellung Benedikts nicht angesprochen. Stattdessen finden sich Sätze wie diese: „Und schon bald erwirkte der Bischof von Alexandrien dank kluger Bündnisse, dass Nestorius mehrmals verurteilt wurde: seitens des Römischen Stuhls, dann durch eine Folge von zwölf, von ihm selbst verfassten Anathematismen und schließlich von dem Konzil, das 431 in Ephesus abgehalten wurde, dem dritten ökumenischen Konzil. Die Versammlung, die unter wechselhaften und stürmischen Vorgängen verlief, endete mit dem ersten großen Triumph der Marienverehrung und mit der Verbannung des konstantinopolitanischen Bischofs, der der Jungfrau aufgrund einer falschen Christologie, die in Christus selbst Spaltung hineinbrachte, nicht den Titel ‚Mutter Gottes‘ zuerkennen wollte“ (ebd., 126 f.) Dass dieses Konzil keineswegs in ökumenischer Eintracht endete, sondern in eine alexandrinisch-westliche und eine antiochenische Versammlung zerfallen war, die sich gegenseitig verurteilten, bleibt unerwähnt.

⁷⁴ Verwendung des Irrlehre- oder Häresiebegriffs ohne nähere Erläuterung oder Problematisierung: 14, 17, 25 f., 42, 57, 68, 82, 95 (zweimal), 99 f., 135, 155 f., 180 (zweimal), 199, 202, 215. In der unveröffentlichten Katechese zu Leo d. Gr. wird von der „Irrlehre“ des Eutyches gesprochen und dieser als „Häretiker“ bezeichnet. Im Porträt Kolumbans ist von der „bei den Langobarden noch immer vorherrschende[n] arianische[n] Irrlehre“ die Rede. Ähnlich bei Isidor.

nomenale Vielfalt des Christentums wird nirgends ausführlicher reflektiert, oder sie wird als „gnostisch“ bzw. „häretisch“ denunziert. Kirche wird dabei allenthalben so verstanden, dass Rom der Primat gebührt; in diesem Zusammenhang wiederholt Benedikt mittlerweile auch unter katholischen Patristikern als hochproblematisch erkannte traditionelle Aussagen wie die, es habe bereits vor dem Jahr 100 im 1. Klemensbrief „eine erste Ausübung des Römischen Primats nach dem Tod des hl. Petrus“ gegeben.⁷⁵ Auch nach Ignatius von Antiochien habe „die christliche Gemeinde von Rom eine Art Primat der Liebe“ ausgeübt.⁷⁶ Tertullians Schriften wird attestiert, sie seien u. a. wichtig, „um in den christlichen Gemeinden lebendige Tendenzen in bezug [...] auf den petrinischen Primat [...] zu erfassen“.⁷⁷

Stellt man die älteren patristischen Arbeiten des Predigers in Rechnung, wird deutlich, dass der spezifische Kasus allein den vormodern-erbaulichen Duktus der Katechesen samt der faktischen Missachtung der wissenschaftlichen Standards und Ergebnisse der patristischen Forschung der letzten zwei Jahrhunderte nicht hinreichend erklärt. Vielmehr ergibt sich die unhistorische Betrachtungsweise aus einer grundlegenden Skepsis Ratzingers/Benedikts gegenüber der histo-

⁷⁵ RATZINGER, Die Kirchenväter (s. Anm. 68), 8; ähnlich 12. Der katholische Neutestamentler und Patristiker Horacio E. Lona SDB spricht in diesem Zusammenhang von einem „groben Anachronismus“, der „keiner langen Erläuterung“ bedürfe: „Von einem monarchischen Bischof in Rom kann in dieser Zeit noch keine Rede sein, aber selbst wenn es so wäre, bliebe immer noch die Frage, warum der Brief im Namen der römischen Gemeinde und nicht in seinem Namen geschickt wurde. Der Absender des Briefes und das Schweigen über jede individuell-persönliche Instanz desselben innerhalb der römischen Gemeinde sind die besten Argumente gegen jede Erklärung, die in einer solchen Instanz den Grund für das Eingreifen Roms sehen möchte.“ (Horacio E. LONA, *Der erste Clemensbrief* [Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 2], Göttingen 1998, 84f.)

⁷⁶ RATZINGER, Die Kirchenväter (s. Anm. 68), 17. Auf Seite 13 hatte er in derselben Katechese bereits gesagt: „Das Konzil von Nizäa spricht von drei ‚Primaten‘: dem Primat Roms, aber auch Alexandrien und Antiochien haben in einem gewissen Sinn an einem ‚Primat‘ teil.“

⁷⁷ RATZINGER, Die Kirchenväter (s. Anm. 68), 53. In den unpublizierten Katechesen gilt Leo d. Gr. als „ein unermüdlicher Verfechter und Förderer des römischen Primats, indem er als wahrer Erbe des Apostels Petrus auftrat“, während Gregor d. Gr. zeigte, „daß die Ausübung des römischen Primats damals wie heute notwendig ist, um der Gemeinschaft, Wesensmerkmal der einen Kirche Christi, zu dienen“.

risch-kritischen Methode.⁷⁸ Insofern stehen diese späten Miniaturen durchaus in Kontinuität zu den früheren Arbeiten.

IV.

Zusammenfassend ist festzustellen: In der Väterrezeption Ratzingers/Benedikts sind sowohl Konstanten als auch Veränderungen zu beobachten, die eigentümlich ineinander verschränkt sind. Ich beobachte wenigstens sieben durchgängige Grundlinien in Ratzingers/Benedikts Arbeit an den Vätern:

1. Zwischen den späten Katechesen und den früheren Arbeiten gibt es eine Übereinstimmung in der *materialen Bedeutung* der Kirchenväter, v. a. Augustins, im Denken Ratzingers/Benedikts. Augustin hat er die Dissertation gewidmet – der Bischof von Hippo spielt auch in den späten Katechesen eine herausragende Rolle. Dabei interessiert Ratzinger/Benedikt vom Anfang bis zu jüngsten Äußerungen an Augustin in erster Linie dessen Ekklesiologie. Sie wird eucharistisch-sakramental gedeutet, wie Benedikt noch im Vorwort zum ersten Band der Gesamtausgabe (2011) hervorhebt.⁷⁹

⁷⁸ Im Vorwort zum ersten Band seines Jesus-Buches äußert sich Benedikt in den Methodenfragen ein wenig differenzierter. Doch auch hier gewinnt man den Eindruck, dass die historisch-kritische Methode mehr verstellt als erschließt. Vgl. die sehr kritischen Bemerkungen über die Leistungen der modernen Leben-Jesu-Forschung in RATZINGER, Jesus von Nazareth (s. Anm. 63), 10–16 sowie ebd., 21 f.: „Freilich, zu glauben, dass er [sc. Jesus] wirklich als Mensch Gott *war* und dies in Gleichnissen verhüllt und doch immer unmissverständlicher zu erkennen gab, überschreitet die Möglichkeiten der historischen Methode. Umgekehrt – wenn man von dieser Glaubensüberzeugung her die Texte mit historischer Methode und ihrer inneren Offenheit für Größeres liest, öffnen sie sich, und es zeigt sich ein Weg und eine Gestalt, die glaub-würdig sind“ (Hervorhebung im Original). Zur Kritik an dem Buch vgl. die Rezension meines Bonner evangelischen Kollegen im Neuen Testament Michael Wolter (Michael WOLTER, Rez. von: RATZINGER, Jesus von Nazareth [s. Anm. 63], in: Evangelische Theologie 68 (2008) 305–309).

⁷⁹ GS I, 8: „Augustins Lehre vom Leib Christi ist eucharistisch zentriert. Von dem in der Eucharistie geschenkten Leib Christi her werden die Christen selbst eins, werden sie Leib des Herrn. Der Gegensatz zwischen Institution und ‚Mystik‘ tritt hier ganz einfach nicht auf. Die Eucharistiefeyer ist beides: Institution und ‚Mystik‘. Sie ist konkretes kirchliches Geschehen, das nicht nur die Menschen an einem Ort zusammenführt, sondern sie allerorten in die Gemeinschaft

2. Die Kirchenväter sind zu jeder Zeit *Kirchenväter*: Sie sind bedeutsam, weil sie das Leben der Kirche geformt und begründet haben. Sie sind aber auch *Kirchenväter*. Der Modus der Begegnung des modernen Menschen mit den Theologen der Alten Kirche findet nicht auf Augenhöhe statt. Die normative Bedeutung der Kirchenväter wird vorausgesetzt.

3. Ratzinger/Benedikt hat an den Vätern in erster Linie ein gewissermaßen „rezeptionstheologisches“ Interesse. Die Ausgangsfragen lauten: In welcher Weise haben sie die biblische Botschaft verstanden? Und: Wie können sie uns helfen, die biblische Botschaft besser zu verstehen?

4. Dementsprechend verzichtet Ratzinger/Benedikt weitgehend auf eine Unterscheidung zwischen Quellsprache und Wissenschaftssprache. Die Begrifflichkeiten der untersuchten Theologen (v. a. Augustins) werden verwendet, als sei ihre Plausibilität trotz veränderter geschichtlicher und hermeneutischer Rahmenbedingungen evident. Damit werden weithin ihre historische Erklärungsbedürftigkeit und ihre Fremdheit verdeckt.

5. Ratzingers Theologie ist antiliberal und richtet sich v. a. gegen das von Harnack repräsentierte Theologieideal, das ihm individualistisch enggeführt zu sein scheint.⁸⁰ Das dürfte ein Erbe sein, welches ihm von der „Nouvelle théologie“ (Lubac) vermittelt wurde.

6. Damit geht eine starke Relativierung der historisch-kritischen Methode einher, die im Alter noch zugenommen hat. Der alte Ratzinger/Benedikt setzt eine Hermeneutik dagegen, die er als „Selbstüberschreitung des Buchstabens“ bezeichnet.

7. Tatsächlich ist Ratzingers/Benedikts Väterlektüre ein weitgehend unhistorisches, begriffsgeschichtlich orientiertes „Nach-Denken“, welches die kirchlich wirksam gewordenen Systeme der Frühzeit des Christentums in genetisch-explikativer wie normativer Absicht zu erschließen versucht.

Darüber hinaus finden sich in Ratzingers Denken über die Väter aber auch *Modifikationen*:

mit dem auferstandenen Herrn bringt, sie innerlich und äußerlich eint. Augustins Leib-Christi-Lehre erwies sich als eucharistische Ekklesiologie.“ Benedikt beruft sich dafür auf *De civitate dei* X,16.

⁸⁰ Das verbindet Ratzinger mit Barth, dessen Theologie er darum auch kaum zufällig als „radikal gläubig“ bezeichnen kann (vgl. GS I, 5).

1. Der Geschichtsbegriff des vorkonziliaren Doktoranden Ratzinger ist noch unreflektiert; stattdessen steht das ekklesiologische Interesse im Vordergrund.

2. Der konziliare bzw. nachkonziliare Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte Ratzinger der 1960er Jahre versucht einen katholischen Geschichtsbegriff zu entwickeln und eine ökumenisch offene Vätertheologie zu formulieren.

3. Der Papst Benedikt XVI. kehrt zu seinen vorkonziliaren Auffassungen zurück. Nachdrücklicher als zuvor betont er die normative Funktion von Tradition: Sie wirkt kirchenstabilisierend, indem ihre problematischen Aspekte nahezu völlig ausgeblendet werden. Gleichzeitig verstärkt sich der antiliberaler Impetus.

V.

Für den evangelischen Patristiker, der von der Kirchengeschichte herkommt, ergeben sich für diese Art der Väterlektüre nur wenige Anknüpfungspunkte. Ich kann meine Vorbehalte abschließend nur andeuten:

Dogmengeschichte ist nicht allein, aber immer auch Dogmenkritik. Theologische Systembildung vollzieht sich in der Kirchengeschichte nicht ausschließlich evolutiv-teleologisch. Es hat in der Vergangenheit theologische Lehren (wie etwa Anselms Satisfaktionslehre) gegeben, die uns heute *fremd* geworden sind, weil sie nur in einem vormodernen Gottes- und Weltbild Plausibilität beanspruchen konnten. Ebenso haben bereits die Reformatoren handfeste dogmatische *Fehlentwicklungen* moniert. Die Abständigkeit mancher theologischer Vorstellungen der Vergangenheit unter den heutigen Denk- und Lebensbedingungen aufzuzeigen und vor anachronistischer Aneignung zu warnen, ist *auch* Aufgabe dogmenhistorischer Arbeit.⁸¹

Zu Ratzingers/Benedikts Einwänden gegen die historisch-kritische Methode wäre anzumerken, dass sich die historische Arbeit keines-

⁸¹ Vgl. hierzu auch Wolfram KINZIG, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, in: Wolfram KINZIG – Volker LEPPIN – Günther WARTENBERG (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004, 181–202.

wegs als „Gegenüber zwischen einem Buch und der analytischen Einzelvernunft“ vollzieht, wie sich dies der Historismus vorgestellt haben mag, sondern dass dabei das Vorverständnis des Historikers und eine dieses Vorverständnis prägende Forschungstradition eine zentrale Rolle spielen (die freilich im Prozess der historischen Arbeit kritisch reflektiert werden müssen). Derartige Überlegungen, wie sie etwa von Hans-Georg Gadamer formuliert wurden und seither in der Geschichtshermeneutik Standard sind, spielen für Ratzinger/Benedikt keine erkennbare Rolle.

Dementsprechend findet diese wissenschaftliche Form der Annäherung an die Kirchenväter oder besser: an das Christentum der ersten Jahrhunderte auch nicht in Vereinzelung statt, sondern im kritischen Gespräch mit der Tradition und im lebendigen Vollzug mit der *scientific community* und der Öffentlichkeit auf Tagungen, im Hörsaal oder im Vortragsraum. Dieser Kontext ist *auch* ein kirchlicher Kontext, und verantwortliche kirchenhistorische Forschung wird den kirchlichen Stimmen aus Vergangenheit und Gegenwart aufmerksam zuhören. Sie wird in rational verantworteter Bindung an die Heilige Schrift allerdings auch, wo sachlich notwendig, für sich die Freiheit des Widerspruchs reklamieren. Ein reines Nach-Buchstabieren bzw. Nach-Denken der Texte der Väter, so wichtig dieses auch zum Verständnis zunächst ist, reicht nicht aus, wo uns diese Texte fern und fremd geworden sind. Nur ein Christentum, das sich seiner selbst vergewissert, aber das sich im Hören auf das Wort der Schrift auch immer wieder erneuert, kann letztlich Gott die Ehre geben und die Herausforderungen der Gegenwart bestehen.