

Kurt Kardinal Koch

Erneuerung und Einheit

Ein Plädoyer
für mehr Ökumene

Patmos Verlag

Gott gesucht, sondern an jenen Gott geglaubt hat, der sein konkretes Gesicht im Menschen Jesus von Nazareth offenbart hat. Zentralität der Gottesfrage und Christozentrik sind die Kernanliegen Martin Luthers gewesen, die hinter seiner Frage nach einem gnädigen Gott standen. Sie haben auch und gerade heute nichts an Aktualität verloren, sondern fordern uns heraus, sie in ökumenischer Gemeinschaft wahrzunehmen und die Frage nach dem gnädigen und barmherzigen Gott als Antwort auf die herausfordernden Zeichen der Zeit und auf die bedrängenden Lebenserfahrungen der Menschen heute zu stellen, wozu Papst Benedikt XVI. in Erinnerung an Martin Luther eingeladen hat: »Unser erster ökumenischer Dienst in dieser Zeit muss es sein, gemeinsam die Gegenwart des lebendigen Gottes zu bezeugen und damit der Welt die Antwort zu geben, die sie braucht.«⁵⁰ In dieser Sendung liegt auch der hohe Anspruch eines gemeinsamen Reformationsgedenkens, das ohne ökumenischen Konsens in der Rechtfertigungslehre wohl kaum denkbar gewesen wäre.

⁵⁰ Benedikt XVI., Ansprache im ökumenischen Gottesdienst in der Kirche des Augustinerklosters Erfurt am 23. September 2011.

Reform der Kirche durch die Identität stiftende Kraft des Wortes Gottes in ökumenischer Sicht¹

Die Kunst des Bildhauers beginnt damit, dass er in dem vor ihm liegenden Stein, den künstlerisch zu bearbeiten er sich vorgenommen hat, bereits das reine Bild wahrnimmt, das gleichsam nur darauf wartet, freigelegt zu werden. Seine künstlerische Tätigkeit besteht vor allem in der *ablatio*, nämlich im Entfernen des Uneigentlichen, damit die »*forma nobilis*«, die edle Form, erscheinen kann. In diesem künstlerischen Vorgang kann man mit dem mittelalterlichen Theologen Bonaventura auch das Urmodell für die stets notwendige Reform der Kirche erblicken.² Denn auf der einen Seite braucht die Kirche im Fortgang ihrer Geschichte immer wieder neue institutionelle und rechtliche Gestaltungen, um in der jeweiligen Zeit ihre Sendung zeitgemäß wahrnehmen zu können. Auf der anderen Seite aber müssen diese, sobald die Gefahr droht, dass sie den Blick für das Wesentliche der Kirche verstellen, abgetragen werden, damit ihre wahre Form wieder in Erscheinung treten kann. Eine wirkliche Reform der Kirche lässt sich deshalb nur verwirklichen im Vorgang der *ablatio*, damit ihre *forma nobilis*, die Form des Leibes Christi wieder sichtbar werden kann. Als

¹ Überarbeiteter und gekürzter Text des Vortrags beim Kongress »Zwischen Reform und Reformation. Ökumenische Vergewisserung und ekklesiale Verpflichtung« in der Katholischen Akademie Schwerte am 2. Juni 2012. Veröffentlicht in: P. Klasvogt / B. Neumann (Hrsg.), *Reform oder Reformation? Kirchen in der Pflicht*, Leipzig / Paderborn 2014.

² Bonaventura, Coll. in Hex. II 33; zit. bei J. Ratzinger, *Une société à réformer sans cesse*, dans: Idem, *Eglise et Théologie*, Paris 1992, 205–226. Vgl. auch Giovanni Paolo II / Benedetto XVI, *La Nobile Forma. Chiesa e artisti sulla via della bellezza*, Milano 2009, bes. 113–116.

eine elementar geistliche Aufgabe ist Reform der Kirche in ihrer ursprünglichen Bedeutung Re-Form, das Wiedergewinnen und Wiederherstellen der wahren Form der Kirche, was genauer bedeutet: »die Last der Geschichte überwinden und die Gegenwart reinigen vom Ursprung her«.³

1. Primat des Wortes Gottes als Identität der Kirche

Eine solche Reform der Kirche kann nur aus einer tiefen Begegnung mit dem Wort Gottes kommen, in dem die Kirche ihre wahre Identität findet. Ein auch nur kurzer Blick in die Kirchengeschichte könnte zeigen, dass sich die Kirche in krisenhaften Situationen stets darauf zurückbesonnen hat, dass in ihrem Leben und in ihrer Sendung dem Wort Gottes der Primat zukommen muss. In der neueren Zeit hat das Zweite Vatikanische Konzil eine umfassende Reform der Kirche vor allem dadurch initiiert, dass es dem Wort Gottes wieder jene Zentralität zugewiesen hat, die es im Leben und in der Sendung der Kirche haben muss. Diese Sinnrichtung ist bereits im ersten Satz der Dogmatischen Konstitution über die Kirche programmatisch formuliert, dass die Kirche alle Menschen durch die Herrlichkeit Christi, »die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint«, erleuchten will, »indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet«.⁴

Vor allem bei den Reformbemühungen der Kirche kommt die identitätsstiftende Kraft des Wortes Gottes am deutlichsten zur Erscheinung. Wenn die Kirche ihre Identität im Wort Gottes findet, dann wird an erster Stelle sichtbar, dass es sich dabei um eine Identität handelt, die sie nicht aus sich selbst hat, sondern die ihr,

³ J. Ratzinger, *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*, in: Ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 90–104, zit. 99.

⁴ *Lumen gentium*, Nr. 1.

und zwar im wörtlichen Sinn, zugesprochen ist. Diese Feststellung hat grundlegende Bedeutung und macht auf jene Eigenschaft und Eigenheit aufmerksam, die den Christen auszeichnet und sogar, wie unwahrscheinlich dies auch klingen mag, von jedem denkenden Menschen unterscheidet. Es charakterisiert den denkenden Menschen, dass bei ihm der Gedanke dem Wort vorausgeht. Denn Menschen, bei denen das Wort dem Denken vorausgeht und die sich selbst zuerst reden gehört haben müssen, damit sie wissen, was sie denken sollen, pflegen wir nicht als besonders intelligent oder gar weise zu beurteilen. Beim Christen verhält es sich aber ganz anders, womit ihm freilich nicht das solide Denken abgesprochen werden soll. Doch beim Christen geht das Wort nun einmal prinzipiell und immer seinem Denken voraus. Dabei handelt es sich freilich nicht um sein eigenes Wort, sondern um das Wort Gottes, das auf den Christen zukommt und das er zunächst empfangen und annehmen muss.

In diesem elementaren Sinn betont Paulus, dass er das Entscheidende des christlichen Glaubens nicht selbst erdacht hat, sondern dass er nur weitergeben konnte und wollte, was er selbst empfangen hat (1 Kor 15,3); und in der gleichen Sinnrichtung begrüßt er beispielsweise die Gemeinde in Thessalonich: »Ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit der Freude aufgenommen, die der Heilige Geist gibt« (1 Thess 1,6). Die Freude des Glaubens hat folglich ihren präzisen Grund in jenem Wort, das uns vorausgeht und das wir nur empfangen können. Denn der Christ kann das Wort Gottes nicht erfinden, er kann es nur auffinden oder noch besser: sich von ihm finden lassen. Der Christ kann das Wort Gottes nicht erzeugen; er kann es vielmehr nur bezeugen. Der Christ kann schließlich das Wort Gottes nicht herstellen; er kann es vielmehr nur darstellen, und zwar in einer redlichen Art und Weise.

Was von jedem Christen ganz allgemein gilt, muss erst recht vom Theologen gesagt werden, der den christlichen Glauben in einer glaubwürdigen Weise zu verantworten versucht. Da auch bei ihm

das Wort dem Denken immer vorausgeht, ist theologisches Denken im besten Sinne des Wortes nach-denkendes und nach-denkliches Denken oder mit den Worten von Papst Benedikt XVI.: »Theologie setzt einen neuen Anfang im Denken voraus, der nicht Produkt unserer eigenen Reflexion ist, sondern aus der Begegnung mit einem Wort kommt, das uns immer vorangeht.«⁵ Wenn christlicher Glaube und seine theologische Reflexion dementsprechend allein dadurch bestehen, dass sie das Wort Gottes als jene Vorgabe annehmen, die ihnen immer vorausgeht und der sie nach-denken, dann drängt es sich auf, darüber Rechenschaft zu geben, was unter dem Wort Gottes genauer zu verstehen ist.

2. Wort Gottes als Person, Schrift und Tradition

Im ersten Zugehen scheint dies eine müßige Frage zu sein, weil die Antwort von vorneherein klar sein dürfte. Sieht man allerdings genauer zu, dann zeigt ein auch nur kurzer Blick nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die kirchliche und theologische Landschaft der Gegenwart, dass sich diesbezüglich zwei grundverschiedene Antwortrichtungen gegenüberstehen. Die eine Seite pflegt das Wort Gottes sogleich mit der Heiligen Schrift zu identifizieren, woraus sich sehr schnell eine gewisse Hypostasierung des Wortes Gottes und in der Folge das reformatorische Prinzip des »sola scriptura« gleichsam von selbst ergeben. Die andere Seite geht von einem umfassenderen, genauer analogen Verständnis des Wortes Gottes aus, indem sie hervorhebt, das Wort Gottes sei in erster Linie nicht Schrift, sondern eine personale Wirklichkeit: Jesus Christus als der Fleisch gewordene Sohn Gottes ist in Person das

⁵ J. Kardinal Ratzinger, Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie, in: Ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993, 39–62, zit. 49.

lebendige Wort Gottes. Das Wort Gottes ist demgemäß nicht einfach mit der Heiligen Schrift identisch, und unter ihm ist mehr zu verstehen als das Geschriebene. In diesem grundlegenden Sinn geht das Wort Gottes der Heiligen Schrift voraus »und schlägt sich in ihr nieder, ist aber nicht einfach mit ihr identisch«.⁶

Diese Sicht hat weitreichende Implikationen für das christliche Verständnis der Offenbarung Gottes, die ein lebendiges, personales und gemeinschaftliches Geschehen ist und deshalb in erster Linie den Akt bezeichnet, in dem sich Gott dem Menschen zeigt und sich ihm als Liebe zusagt, und nicht das verobjektivierte Ergebnis dieses Aktes, wie dieses Verständnis Joseph Ratzinger mit den Worten ausgesprochen hat: »Offenbarung ist im christlichen Bereich nicht begriffen als ein System von Sätzen, sondern als das Geschehene und im Glauben immer noch geschehene Ereignis einer neuen Relation zwischen Gott und dem Menschen.«⁷ Im geschichtlichen Rückblick lohnt sich dabei die Feststellung, dass Papst Benedikt XVI. diese offenbarungstheologische Konzeption bereits in seiner Habilitationsschrift über das Offenbarungsverständnis und die Geschichtstheologie des mittelalterlichen Theologen Bonaventura ausgearbeitet hat, die freilich erst im Jahre 2009 in ihrer Ganzheit veröffentlicht worden ist⁸ und über die Hansjürgen Verweyen mit Recht geurteilt hat, dass sie für das Verständnis der Theologie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. von großem Wert ist und dass, wäre sie früher zugänglich gewesen, die Theolo-

⁶ J. Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 84.

⁷ J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln/Opladen 1966, 19.

⁸ J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1955. Die erstmals integral publizierte Habilitationsschrift liegt jetzt vor im zweiten Band der »Gesammelten Schriften« von Joseph Ratzinger: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*. Band 2, Freiburg i. Br. 2009, 53–659. Vgl. dazu M. Schlosser / F.-X. Heibl (Hrsg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers (= Ratzinger-Studien. Band 2)*, Regensburg 2010.

giegeschichte in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts wohl anders verlaufen wäre.⁹ In der Tat können die Konsequenzen, die sich aus diesem Offenbarungsverständnis ergeben, nicht überschätzt werden, wobei es freilich im vorliegenden Zusammenhang genügen muss, die drei wichtigsten kurz zu benennen.

Die Hervorhebung der besonderen Würde des Wortes Gottes als Person, das somit mehr ist als das, was geschrieben steht, benennt erstens die unhintergehbare Spezialität des christlichen Glaubens, zumal im Konzert der Weltreligionen und damit im interreligiösen Dialog. Im allgemeinen Trend von heute, demgemäß die verschiedenen Religionen als gleichermaßen gültige Beziehungen der Menschen zur Gottheit betrachtet werden, pflegt man auch unumwunden von den Heiligen Schriften der Menschheit zu reden. Wiewohl in dieser Sprachregelung sehr viel Wahres enthalten ist, droht aber weithin in Vergessenheit zu geraten, dass das Christentum nicht – wie beispielsweise das Judentum und in anderer Weise der Islam – eine Buchreligion ist, sondern eine innere Freundschaftsbeziehung mit Jesus Christus als dem lebendigen Wort Gottes, ohne die letztlich auch das Papier der Heiligen Schrift geduldig bleiben würde. Das Spezifische des Christentums lässt sich insofern mit dem katholischen Bibelwissenschaftler Thomas Söding in der zentralen Aussage verdichten: »Das Christentum hat eine Heilige Schrift, ist aber keine Buchreligion. Im Mittelpunkt des Christentums steht der Mensch: Jesus von Nazareth. Durch ihn wird das Menschliche mit dem Göttlichen verbunden und Gott mit dem Menschen.«¹⁰

Wenn Gottes Offenbarung mehr ist als die Heilige Schrift als ihr Materialprinzip, dass sie vielmehr »Leben« ist, »das in der Kirche lebt und so erst die Schrift lebendig macht und ihre verborgenen

⁹ Vgl. H. Verweyen, Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie, Regensburg 2010.

¹⁰ Th. Söding, Gotteswort durch Menschenwort. Das Buch der Bücher und das Leben der Menschen, in: K.-H. Kronawitter / M. Langer (Hrsg.), Von Gott und der Welt. Ein theologisches Lesebuch, Regensburg 2008, 212–223, zit. 219.

Tiefen aufleuchten lässt«,¹¹ dann fällt zweitens auch neues Licht auf das in der Geschichte auch in ökumenischer Hinsicht kontroverse Verhältnis von Schrift und Tradition. Dieses kann weder im Sinne einer sich ausschließenden Iuxtaposition noch im Sinne eines gleichberechtigten Nebeneinanders von Schrift und Tradition als zwei Quellen der Offenbarung verstanden werden. Gegenüber dieser traditionellen Sicht, die in der Geschichte in nicht wenige Engführungen hineingeführt hat, gilt es die Vorordnung der Offenbarung Gottes als der einen Quelle gegenüber Schrift und Tradition als den geschichtlichen Vermittlungsformen dieser einen Offenbarung zu betonen: Die Offenbarung, verstanden als »Sprechen und Sich-Selbst-Enthüllen Gottes«, ist »der unus fons, aus dem die beiden rivuli Schrift und Überlieferung hervorfleießen.«¹² Bei dieser Verhältnisbestimmung ist freilich vorausgesetzt, dass unter Tradition nicht einfach die materielle Weitergabe von Wörtern und Sachen oder gar die gleichsam mechanische Weitervermittlung des ererbten Glaubensgutes im Sinne einer Archivierung des Gewesenen zu verstehen ist, sondern ein lebendiger und dynamischer Prozess, in dem das überkommene Glaubensgut zugleich neu ausgelegt, auf die jeweilige Situation der Kirche hin entfaltet und im geschichtlichen Leben der Kirche angeeignet wird, oder, mit den Worten von Papst Benedikt XVI. gesprochen, »die wirksame Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus, der die von ihm gesammelte Gemeinde im Heiligen Geist begleitet und führt.«¹³

Diese katholische Sicht steht dabei in einer guten Kontinuität mit der jüdischen Tradition, für die die Hebräische Bibel nicht einfach ein »abgeschlossenes Buch« ist, sondern vielmehr eine leben-

¹¹ J. Ratzinger, Anmerkungen zum Schema »de fontibus revelationis«, in: R. Vorderholzer / Ch. Schaller / F.-X. Heibl (Hrsg.), Mitteilungen des Institut Papst Benedikt XVI. Band 2, Regensburg 2009, 36–48, zit. 41.

¹² Ebd., 37.

¹³ Benedikt XVI., Katechese bei der Generalaudienz am 26. April 2006.

dige Wirklichkeit darstellt, insofern die Bibel im Licht des Talmud und vor allem des Midrasch gelesen wird, der nicht nur die hebräische Bibel ergänzt, sondern auch mit neuem Erzählgut bereichert.¹⁴ Wie im Judentum so könnten auch im Christentum Schrift und Tradition viel unverkrampfter, als dies auch heute noch weithin geschieht, als eng miteinander verknüpft betrachtet werden, wie dies die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung betont: »Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil.«¹⁵ In diesem Sinn geht die Offenbarungskonstitution von einem vieldimensionalen Zusammenspiel von Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition aus, sodass man mit Henri de Lubac urteilen darf: »Nichts also widerspräche dem Geist dieser Konstitution mehr als eine Art feindlicher Konkurrenz zwischen Schrift und Tradition, so, als ob man der einen wegnähme, was man der anderen zuspricht. Noch niemals hatte ein Konzilstext das Traditionsprinzip so gut in seiner ganzen Weite und Komplexität herausgestellt: noch nie wurde der Heiligen Schrift so viel Raum gewährt.«¹⁶

Mit dieser Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition wird die richterliche Funktion der Heiligen Schrift in der Kirche keineswegs geleugnet, wohl aber werden ein striktes Gegenüber der Heiligen Schrift zur Kirche und ihrer Tradition und damit auch das Prinzip des *sola scriptura*, wie es innerhalb der reformatorischen Tradition vertreten wird, ausgeschlossen. Von daher tritt die dritte Konsequenz der analogen Verwendung des Begriffs »Wort

¹⁴ E. L. Ehrlich, *Altes Testament oder Hebräische Bibel? Haben Christen und Juden eine gemeinsame Heilige Schrift?*, in: H. Heinz/H. H. Henrix, »Was uns trennt, ist die Geschichte«. Ernst Ludwig Ehrlich – Vermittler zwischen Juden und Christen, München 2008, 146–153, zit. 147.

¹⁵ *Dei verbum*, Nr. 9.

¹⁶ H. de Lubac, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Einsiedeln 2001, 251.

Gottes« ans Tageslicht, insofern sie auf eine bis heute verbliebene Grunddifferenz zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der Katholischen Kirche hinweist. Indem nämlich reformatorische Theologie die Kirche allein vom »*pure et recte*« verkündeten Wort Gottes und der evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente her definiert, wird das Wort Gottes als eine sich selbst zu erkennen gebende, der Kirche selbständig gegenüberstehende Größe und als eigenständiges Korrektiv auch des Amtes in der Kirche aufgefasst. Gegenüber dieser weitgehenden Hypostasierung des Wortes Gottes bezeichnet die Katholische Kirche nicht nur als drittes Kriterium des Kircheseins auch das Amt, sondern betrachtet sie auch und vor allem Wort Gottes und Kirche in ihrer wechselseitigen Bezogenheit: »Sie kennt nicht ein der Kirche gegenüber selbständiges, quasihypostatisches Wort, sondern das Wort lebt in der Kirche, wie die Kirche vom Wort lebt – eine Relation gegenseitiger Abhängigkeit und Beziehung.«¹⁷ Ein Prinzip »*sola scriptura*« ist von daher der katholischen Theologie prinzipiell fremd, und zwar nicht nur deshalb, weil für das Schriftprinzip die Idee der Eindeutigkeit konstitutiv ist, die aber vor den konkreten Erfahrungen der Schriftauslegung fraglich geworden ist, wie der evangelische Exeget Ulrich Luz in aller Freimütigkeit eingestanden hat: »Der auf die Schrift gegründete Protestantismus ist in zahllose Konfessionskirchen, Freikirchen, Bewegungen, Richtungen zerfallen. Seine Geschichte scheint eine einzige Widerlegungsgeschichte des protestantischen Schriftprinzips zu sein.«¹⁸ Aber auch in systematischer Sicht steht die Schrift »von ihrem eigenen Wesen her nicht als Buch allein da«; der Lebensraum, den das lebendige Subjekt der Kirche geschaffen

¹⁷ J. Ratzinger, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche*, in: Ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 105–129, zit. 106.

¹⁸ U. Luz, *Was heißt »Sola Scriptura« heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip*, in: *Evangelische Theologie* 57 (1997) 28–41, zit. 41.

hat und von dem es getragen wird, ist vielmehr »seine ihm eigene, von ihm unabtrennbare Auslegung«.¹⁹

3. Wort Gottes im Lebensraum der Kirche

Dieser konfessionellen Differenz, die bis heute weiterwirkt und viele ökumenische Diskussionen zumindest unterschwellig beeinflusst, muss weiter nachgegangen werden. Dabei muss aber der Eindruck vermieden werden, der eigentliche Kern des ökumenischen Problems vor allem in der Begegnung mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bestehe allein in einem Streit über kirchliche Institutionen wie das Lehramt und das kirchliche Amt überhaupt. Das ekklesiologische Problem, das in der Ökumene ansteht und auf das Papst Benedikt XVI. bei der Ökumenischen Begegnung während seines ersten Besuchs in Deutschland nachdrücklich hingewiesen hat, ist vielmehr dasjenige »der Weise der Gegenwart des Wortes Gottes in der Welt«, genauer der »Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel«, sodass man auch und gerade die Amtsfrage zugleich als Frage des Gotteswortes, seiner Souveränität und seiner Demut betrachten muss, »in der der Herr es auch den Zeugen anvertraut und Auslegung gewährt, die sich freilich immer an der ›regula fidei‹ und am Ernst des Wortes selbst zu messen hat«.²⁰ Einsehbar wird diese weitere Perspektive freilich nur, wenn deutlich wird, dass man die Offenbarung Gottes überhaupt und die Heilige Schrift als ihre primäre Vermittlungsgestalt im Besonderen nicht aus dem Gesamtgefüge des kirchlichen Glaubenslebens isolieren kann, sondern dass sie in diesem größeren Kontext zu interpre-

¹⁹ J. Kardinal Ratzinger, Was ist das eigentlich – Theologie?, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als *Communio*, Augsburg 2002, 26–33, zit. 30.

²⁰ Benedikt XVI., Ansprache beim Treffen mit Vertretern christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in Köln am 19. August 2005.

tieren sind, in dem sie erst ihre Identität stiftende Kraft entfalten. Dies ist freilich nur möglich, wenn Gottes Offenbarung bei ihrem Adressaten eine gläubige Annahme findet. Von daher gilt es jetzt zu bedenken, dass zum recht verstandenen Begriff der Offenbarung Gottes immer auch ein menschliches Subjekt gehört, das dieser Offenbarung innewird. Denn eine Offenbarung, die nicht angenommen wird, kann auch niemandem offenbar werden. Dort aber, wo Gottes Offenbarung angenommen wird, lebt Glaube, der sich als persönlicher Gesprächskontakt mit dem lebendigen Gott vollzieht, weshalb zur Struktur des Glaubens immer das »Du« gehört.

a) Beziehung zum Wort Gottes und das »Wir« der Kirche

Zum Glauben gehört aber immer auch und noch ursprünglicher das »Wir«, und zwar auch und gerade in der Beziehung zum Wort Gottes. Denn der einzelne Christ glaubt nicht aus seinem Eigenen, er glaubt vielmehr immer mit-glaubend mit der ganzen Kirche und lebt seinen Glauben in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. Der eigentliche Adressat der Offenbarung Gottes ist deshalb nicht der einzelne Christ; das »Ich« des Credo ist vielmehr das »Wir« der Kirche. Die Heilige Schrift ist und bleibt deshalb nur ein lebendiges Buch mit der Kirche als jenem Subjekt, das sie empfängt und sich aneignet; und umgekehrt kann die Kirche ohne die Heilige Schrift nicht existieren, weil sie in ihr ihre Lebensgrundlage und ihre Identität findet. Von daher versteht es sich von selbst, dass der Lebensraum, in dem das Wort Gottes entgegengenommen wird, die Kirche ist und dass die entschiedene Konzentration auf das Wort Gottes und seine Verortung im Lebensraum der Kirche keine Gegensätze sind und auch keine konfessionelle Unterscheidungslehren sein müssen.

Davon legen in einer exemplarischen Weise Lebensweg und Lebenswerk des Exegeten Heinrich Schlier beredtes Zeugnis ab. Als

überzeugter Schüler des evangelischen Exegeten Rudolf Bultmann hat Schlier auch die Grenzen von dessen exegetischer Arbeit wahrgenommen. Wie er selbst in seiner »kurzen Rechenschaft« dargelegt hat, ist es für ihn »ein echt protestantischer Weg« gewesen, der ihn schließlich zur Katholischen Kirche geführt hat, genauer ein Weg, »der geradezu in den lutherischen Bekenntnisschriften vorgesehen, wenn natürlich auch nicht erwartet ist«. Schlier vermochte vor allem in der historischen Exegese keinen Gegensatz zur Interpretation der Heiligen Schrift »im Geist der Kirche« und in Anerkennung der apostolischen Vollmacht, die dem überlieferten Wort seine Eindeutigkeit gibt, zu erblicken: »Denn der Geist der Kirche schließt auch die Unbefangenheit wahrer historischer Forschung ein und ist auch hier nicht ein Geist der Knechtschaft zur Furcht, sondern zur Sohnschaft. Die den historischen Phänomenen wirklich offene historische Forschung ist ja auch eine Weise der Erhellung der Wahrheit. So kann auch sie die Kirche finden und ein Weg zu ihr sein.«²¹ Zum besseren Verständnis des Lebensweges von Heinrich Schlier scheint mir der Hinweis nicht unwichtig, dass es vor allem die damalige kirchenpolitische Situation gewesen ist, die ihn stets deutlicher die innere Einheit unter den Christen hat entdecken lassen, die das Neue Testament als authentische Artikulation der verbindlichen Offenbarung Gottes und die Kirche als den ebenso verbindlichen Lebensraum des Wortes Gottes zugleich wahrnehmen und anerkennen. So steht in einem Vortrag, den er im Jahre 1935 und damit auf dem Höhepunkt des nationalsozialistischen Kirchenkampfes gehalten und mit dem er, in der vordersten Front der evangelischen Bekennenden Kirche stehend, mit beschwörenden Worten die Kirche an ihre Verantwortung für den theologischen Unterricht erinnert hat, der bemerkenswerte und

²¹ H. Schlier, Kurze Rechenschaft, in: Ders., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Hrsg. von V. Kubina und K. Lehmann, Freiburg i. Br. 1980, 270–289, zit. 274–275.

seinen Lebensweg interpretierende Satz: »Es wird wohl kein verständiger Christ bestreiten wollen, dass die Fürsorge für das Wort Gottes unter den Menschen allein der Kirche anvertraut ist.«²²

Über den Lebensweg von Heinrich Schlier hat Papst Benedikt XVI. früher gesagt, er sei »auf einem streng protestantischen Weg – nämlich *sola scriptura* – katholisch geworden«,²³ er habe bei seiner Konversion »das Beste des protestantischen Erbes« festgehalten und sei »nicht einfach vom *Sola scriptura* abgerückt«, seine Konversion habe vielmehr ihren Grund darin gehabt, »dass er im *Sola scriptura* selbst den Ruf nach dem Raum der lebendigen Kirche, nach ihrer Vollmacht und nach ihrer Kontinuität als Voraussetzung für die »Entfaltung der apostolischen Hinterlassenschaft« gefunden habe.²⁴ Mit dieser Erinnerung an Heinrich Schlier ist natürlich nicht eine Aufforderung zur Konversion der Protestanten im Sinne einer Rückkehrökumene intendiert. Doch Heinrich Schlier bleibt mit seinem Lebensweg und Lebenswerk die Zumutung einer ökumenischen Vergewisserung über die grundlegende Beziehung zwischen dem Wort Gottes und der Kirche. Ohne das Bedenken dieser Beziehung sind jedenfalls die elementaren Wegweisungen der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung hinsichtlich des adäquaten Umgangs mit dem Wort Gottes im Leben der Kirche nicht zu verstehen.

²² H. Schlier, Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht, in: Ders., Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 241–250, zit. 241.

²³ J. Kardinal Ratzinger, Theologie und Kirche, in: *Communio*. Internationale katholische Zeitschrift 15 (1986) 513–533, zit. 525.

²⁴ J. Kardinal Ratzinger, Geleitwort, in: H. Schlier, Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, VII–X, zit. IX.

b) Auslegung der Schrift im Geist ihrer Niederschrift

Die fundamentalste Wegweisung findet sich in Artikel 12, in dem auf der einen Seite in einer eindrücklichen Weise der ganze Anspruch und die wichtige Bedeutung der historischen Methode der Schriftauslegung als eines unerlässlichen Teils der exegetischen Arbeit mit dem Wort Gottes herausgestellt werden und auf der anderen Seite die eigentlich theologische Dimension der Schriftauslegung mit der Anweisung angemahnt wird, dass die Heilige Schrift »in dem Geist gelesen und ausgelegt« werden müsse, »in dem sie geschrieben wurde«. Mit der Betonung dieser beiden Seiten wird dem gleichsam doppelten Charakter der Heiligen Schrift Rechnung getragen, dass sie Gotteswort ist, das aber in und durch Menschenwort ausgesprochen wird, und dass sie zugleich mehr ist als Menschenwort, weil in ihm Gottes lebendiges Wort an den Menschen enthalten ist.

Diese Grundspannung artikuliert sich dabei in einer dreifachen Hinsicht: Die historisch-kritische Exegese fragt auf der Grundlage ihrer hermeneutischen Regeln nach der Aussageabsicht der biblischen Schriftsteller, sie fragt dazu nach der eigentlichen Herkunft und dem ältesten Stadium eines Textes zurück und muss damit auch der Fremdheit von historischen Texten standhalten. Demgegenüber verlangt die Interpretation der Heiligen Schrift in dem Geist, in dem sie geschrieben worden ist, sie als Ganzheit im großen geschichtlichen Ringen Gottes mit dem Menschen und im Fragen der Menschen nach Gott zu betrachten, und zwar in der Ur-Einheit von Altem und Neuem Testament, genauer als »Bibliothek des Gottesvolkes, Israels wie der Kirche«. ²⁵ Damit ist jene theologische Methode der Schriftauslegung anvisiert, die man

²⁵ Th. Söding, Gotteswort durch Menschenwort. Das Buch der Bücher und das Leben der Menschen, in: K.-H. Kronawitter/M. Langer (Hrsg.), Von Gott und der Welt. Ein theologisches Lesebuch, Regensburg 2008, 216.

heute als »kanonische Exegese« zu bezeichnen pflegt, die aber im Kern bereits bei Johann Sebastian Drey, dem Begründer der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert, greifbar ist: »Die Auslegung geschieht zwar immer an einzelnen Stellen, ihr Ziel aber ist das Verständnis des Ganzen ... Ein solches Ganzes ist zuvörderst der einzelne Abschnitt eines Buches, sodann dieses selbst, weiter die sämtlichen Schriften eines biblischen Schriftstellers, zuletzt das Ganze der Bibel selbst als Kanon. Man sieht, wie der Kanon selbst hier als eine nothwendige Idee eintritt.« ²⁶

Mit dieser Spannung eng zusammen hängt ein zweiter Unterschied: Bei der historischen Schriftauslegung fragt der einzelne Exeget nach dem authentischen Sinn eines biblischen Textes, und er bringt sein Bemühen in kritische Korrelation mit dem Konsens der Exegeten. Demgegenüber ist es bei der theologischen Interpretation der Heiligen Schrift in dem Geist, in dem sie geschrieben worden ist, vor allem die Glaubensgemeinschaft der Kirche, die die Heilige Schrift auslegt, und zwar im Lebenszusammenhang der ganzen Überlieferung der Kirche, die zwar über die Heilige Schrift hinausreicht, aber um sie als ihre Zentralität kreist, zumal die Heilige Schrift nach ihrem wahren Wesen selbst Überlieferung ist. Von daher umschreibt die Offenbarungskonstitution die Aufgabe des Exegeten dahingehend, dass er »auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift« hinarbeitet, »damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift«. ²⁷

Damit öffnet sich der Blick auf den dritten und wohl tiefsten Unterschied: Es ist in der Logik der historisch-kritischen Exegese begründet, dass sie die Heilige Schrift als ein Buch der Vergan-

²⁶ J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System 1819, § 160, in: M. Kessler/M. Seckler (Hrsg.), Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2003, 261.

²⁷ Dei verbum, Nr. 12.

genheit betrachtet und dementsprechend von vergangenen Ereignissen und Deutungen handelt. Das Wort Gottes erscheint dann vornehmlich als ein Wort der Vergangenheit, das man historisch interpretieren muss. Diese Arbeit ist für das Verständnis der Heiligen Schrift unerlässlich. Es muss zudem auch und gerade dem glaubenden Menschen ein inneres Anliegen sein, genau hinzuhören, was der biblische Text wirklich sagt, um ihn als solchen verstehen zu können. Dort aber, wo die historisch-kritische Exegese als alleiniger Zugang zur Heiligen Schrift verabsolutiert würde, entsteht jenes schwerwiegende Problem, das Papst Benedikt XVI. in einem früheren Aufsatz dahingehend zugespitzt hat: »Das Wort bloß ins Vergangene einhausen heißt, die Bibel als Bibel leugnen. Tatsächlich führt eine solche bloß historische, bloß auf das Gewesene bedachte Auslegung mit innerer Konsequenz zur Leugnung des Kanon und insofern zur Bestreitung der Bibel als Bibel.«²⁸ Den Kanon als Kanon wirklich annehmen, bedeutet demgegenüber, das Wort Gottes über seinen historischen Augenblick hinaus zu lesen und das Volk Gottes in der Gegenwart als den Adressaten des Wortes Gottes wahrzunehmen. Die theologische Schriftauslegung ist deshalb von dem Anliegen bewegt, dass die Bibel »nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt, sondern als lebendiges und aktuelles Wort wahrgenommen wird«.²⁹

Als Glaubensgemeinschaft begegnen wir dem Wort Gottes nicht nur als einem in der Vergangenheit ergangenen Wort, sondern als Wort, das Gott durch Menschen einer vergangenen Zeit den Menschen aller Zeiten als gegenwärtiges Wort zgedacht hat und schenkt. Die Kirchenväter pflegten deshalb die Heilige Schrift als geistliches Eden zu betrachten, in dem man mit dem lebendigen Gott spazieren und die Schönheit und Harmonie seines Heilspla-

²⁸ J. Kardinal Ratzinger, Perspektiven der Priesterausbildung heute, in: Ders. u. ä., Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst, Würzburg 1990, 11–38, zit. 28.

²⁹ Benedikt XVI., Verbum Domini, Nr. 5.

nes bewundern kann. In dieser Grundhaltung setzt sich der Christ dem im Wort der Heiligen Schrift gegenwärtigen Zuspruch und Anspruch Gottes unmittelbar aus, begegnet er in den Worten der Heiligen Schrift dem Wort Gottes selbst und betreibt damit im elementarsten Sinn Theologie. In dieser Sinnrichtung hat Dionysius der Areopagite im 5. Jahrhundert die Verfasser der biblischen Schriften selbst als »Theologen« im strengen Sinn bezeichnet. Denn sie sind Menschen gewesen, die nicht aus ihrem Eigenen heraus geredet, sondern sich Gott so geöffnet haben, dass er selbst durch ihr Wort zu den Menschen sprechen kann. In diesem elementaren Sinn muss der Theologe ein hörender und deshalb glaubender und deshalb betender Mensch sein, der Gott reden lässt und ihm zuhört, um aus diesem schweigenden Hören heraus von Gott glaubwürdig reden zu können.

4. Maria als Urbild des Lebens mit dem Wort Gottes

Das Urbild eines solchen Lebens mit dem Wort Gottes finden wir in der Heiligen Schrift in der Gestalt Marias. In ihr begegnen wir jener Frau, die das Wort Gottes ganz in sich aufgenommen hat, um es der Welt zu schenken, und die auch nach der Geburt des Wortes Gottes jedes Wort, das von Gott kommt, in ihrem Herzen erwogen hat. Vor allem der Evangelist Lukas zeichnet Maria als einen Menschen, der für das Wort Gottes ganz Ohr ist: So heißt es bei der Verkündigung der Geburt Jesu, dass Maria über den Gruß des Engels erschrak und »überlegte, was dieser Gruß zu bedeuten habe« (Lk 1,29). Das Wort, das der Evangelist hier für »überlegen« verwendet, verweist in der griechischen Sprache auf das Wort »Dialog«. Damit kommt zum Ausdruck, dass Maria mit dem Wort Gottes, das ihr entgegenkommt, in persönliche und intime Zwiesprache eintritt, einen stillen Dialog mit ihm führt und den tieferen Sinn dieses Wortes ergündet. Ähnlich verhält sich Maria in der

Weihnachtsgeschichte nach der Anbetung des Kindes in der Krippe durch die Hirten: »Maria bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach« (Lk 2,19). Maria übersetzt das Weihnachtseignis in das Wort und vertieft sich in das Wort, sodass es im Erdreich ihres Herzens Same werden kann. Ein weiteres Mal ruft Lukas dieses Bildwort in Erinnerung bei der Szene des zwölfjährigen Jesus im Tempel: »Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen« (Lk 2,50). Ihre ganze Brisanz erhält diese Bemerkung freilich erst vom vorausgehenden Satz her: »Sie verstanden nicht, was er damit sagen wollte.« Lukas will damit zum Ausdruck bringen, dass Gottes Wort selbst für den glaubenden und deshalb für Gott geöffneten Menschen nicht immer sofort verständlich ist. Es braucht deshalb Geduld und Demut, mit der Maria das zunächst Unverständene in ihr Herz hineinnimmt und es wirken lässt, um es innerlich verarbeiten zu können.

In diesen drei Szenen wird sichtbar, dass Maria für das Wort Gottes ganz Ohr und in ihm daheim ist. In dieser Grundhaltung ist Maria das Urbild und die Urgestalt der Kirche oder noch adäquater: »Kirche im Ursprung«.³⁰ Als Urbild von Kirche zeigt Maria in exemplarischer Weise, welchen Umgang wir Christen mit dem Wort Gottes pflegen sollen, und dass die Kirche in erster Linie marianische Kirche und erst von daher und in ihrem Dienst petrinische Kirche ist, wie dies der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar sehr prägnant zum Ausdruck gebracht hat: »In Maria ist die Kirche schon leibhaftig, bevor sie in Petrus organisiert ist.«³¹

Den inneren Kern einer marianisch geprägten und lebenden Kirche haben frühchristliche Theologen mit dem schönen Bild von

³⁰ J. Kardinal Ratzinger/H. U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997.

³¹ H. U. von Balthasar, *Die marianische Prägung der Kirche*, in: J. Kardinal Ratzinger/H. U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997, 126.

Sonne und Mond zum Ausdruck gebracht.³² Wie der Mond sein ganzes Licht von der Sonne empfängt, um es in die Nacht hineinzu strahlen zu lassen, so liegt die Sendung der Kirche als Mond darin, das Licht des Wortes Gottes in die Weltnacht der Menschen hineinzustrahlen und erleuchtende Hoffnung zu ermöglichen. Eine marianische Kirche braucht deshalb eine lunare Ekklesiologie, der gemäß sich die Kirche nicht selbst sonnen will, sondern sich damit zufriedengibt, Mond zu sein und auf das Wort Gottes als die wahre Sonne der Welt hinzuweisen. Eine solche lunare Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche gefördert. Denn »Lumen gentium« ist gerade nicht die Kirche, sondern Christus, und der Kirche kommt die Aufgabe zu, »alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet«.³³

5. Zentralität des Wortes Gottes im Leben der Kirche und in der Ökumene

Zu dieser marianischen Grundhaltung sind in besonderer Weise jene verpflichtet, die im Dienst des Wortes Gottes stehen. Diese grundlegende Bedeutung hat das Zweite Vatikanische Konzil dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es das Amt des Bischofs und des Priesters in erster Linie als Dienst der Verkündigung des Evangeliums konturiert hat. Die besondere Verantwortung dieses Dienstes wird in der katholischen Liturgie der Bischofsweihe vor allem mit dem Ritus sinnfällig gemacht, dass während der Weiheprästation das Evangelienbuch dem Weihekandidaten auf den Kopf gelegt

³² Vgl. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 91–173.

³³ *Lumen gentium*, Nr. 1.

wird. Mit diesem Ritus wird der Kopf des Weiehkandidaten verdeckt, und sein Gesicht verschwindet gleichsam unter dem Wort, das auf ihn gelegt wird. Dies ist ein sprechendes Zeichen dafür, dass der Geweihte bei der Verkündigung des Wortes Gottes nicht in seinem eigenen Namen und Auftrag handeln kann, sondern nur im Namen und Auftrag eines Anderen, nämlich als Treuhänder des Wortes Gottes. Mit dem Evangelienbuch wird dem Weiehkandidaten das Wort Gottes gleichsam als Last, die er zu tragen hat, auf den Kopf gelegt: »Der so Beladene wird zum Lastträger Gottes, zum Träger seines lebendigen Wortes Jesus Christus bestimmt.«³⁴

Der Geweihte ist zum Christusträger, zum Christophorus, bestimmt. Ihm ist gleichsam die Aufgabe des Johannes des Täufers übertragen. Dies wird im Neuen Testament dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Johannes der Täufer als »Stimme« bezeichnet wird, während Christus das »Wort« genannt wird. Mit diesem Verhältnis von Stimme und Wort lässt sich der kirchliche Verkündigungsauftrag vertiefen: Wie der sinnliche Klang, nämlich die Stimme, die das Wort von einem Menschen zu einem anderen trägt, vorübergeht, während das Wort bleibt, so hat auch im kirchlichen Verkündigungsauftrag die menschliche Stimme keinen anderen Sinn als den, das Wort Gottes zu vermitteln; danach kann und muss sie wieder zurücktreten, damit das Wort im Mittelpunkt bleibt.

Sinnlich-lebendige Stimme für das vorgängige Wort Gottes kann der Verkündiger aber nur sein, wenn er in ihm selbst daheim ist. Damit leuchtet die noch grundlegendere Bedeutung des liturgischen Ritus des Auflegens des Evangelienbuches auf den Kopf des Weiehkandidaten auf. Mit ihm wird nämlich das Gesicht des zu Weihenden nicht nur verdeckt, sondern es deckt ihn auch und dient ihm gleichsam als Dach der Obhut. Nicht zufälligerweise wird in der Heiligen Schrift das Wort Gottes als Helm des Heils

³⁴ J. Haas, Christus-Träger Kardinal Julius Döpfner. Kardinal Joseph Ratzinger erinnert an seinen Vorgänger als Erzbischof von München, Eichstätt 2005, 6.

bezeichnet. Der Verkünder darf und muss immer wieder Schutz unter dem Wort Gottes suchen. Denn er kann das Wort Gottes nur zu den Menschen tragen, wenn er es sich in seinem persönlichen Leben aneignet.

»Uns vom Wort nähren, um im Bemühen um die Evangelisierung Diener des Wortes zu sein.«³⁵ Mit dieser Reihenfolge, dass das Sich-nähren-Lassen dem Verkünden stets vorausgeht, hat Papst Johannes Paul II. die Zentralität des Wortes Gottes im Leben der Kirche umschrieben und sie als grundlegende Perspektive für die Kirche am Beginn des dritten Jahrtausends hervorgehoben. Papst Benedikt XVI. hat die Zentralität des Wortes Gottes mit der Generalversammlung der Bischofssynode über das »Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche« im Jahre 2008 nochmals vertieft.³⁶ Die in der Zwischenzeit erfolgte Veröffentlichung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens »Verbum Domini«³⁷ ist Anlass zur selbstkritischen Rückfrage, ob und inwieweit die grundlegenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Bedeutung des Wortes Gottes in der Katholischen Kirche und in der Ökumene wirklich rezipiert und in konkretes Leben übersetzt worden sind.³⁸ Mit Kardinal Carlo M. Martini darf man die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung zweifellos

³⁵ Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte*, Nr. 40.

³⁶ N. Eterovic (ed.), *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* (= *Sinodo dei Vescovi*). XII. Assemblea Generale Ordinaria, Città del Vaticano 2011.

³⁷ Vgl. P. Merlo/G. Pucinelli (edd.), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2011; M. Tabet/G. de Virgilio (edd.), *Sinfonia della Parola. Commento teologico all'Esortazione Apostolica »Verbum Domini«*, Roma 2011.

³⁸ Vgl. M. C. Hastetter/J. Moga/Ch. Ohly (Hrsg.), *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« im katholisch-orthodoxen Dialog*. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., St. Ottilien 2012; B. Körner, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011; P.-W. Scheele, *Wort des Lebens. Eine Theologie des Wortes*, Würzburg 2007.

als das »vielleicht schönste Dokument des Konzils« würdigen.³⁹ Auf der anderen Seite muss man sie aber auch zu den am wenigsten bekannt gewordenen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils zählen.

Dieses Desiderat wiegt umso schwerer, wenn man bedenkt, was mit ihm auf dem Spiel steht und was Hieronymus, der große Exeget in der Kirchenväterzeit, mit der prägnanten Formel zum Ausdruck gebracht hat: »Wer die Schriften nicht kennt, kennt weder die Macht Gottes noch seine Weisheit. Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen.«⁴⁰ Die Frage, wie die Heilige Schrift zu lesen ist, und die Christusfrage hängen deshalb unlösbar zusammen. Wenn Jesus Christus das lebendige Wort Gottes ist und sich gleichsam in den Wörtern der Heiligen Schrift selbst auslegt, dann muss man sich, um Christus zu kennen, mit der Heiligen Schrift abgeben und sich vertraut machen. Und umgekehrt bleibt ohne persönliche Begegnung mit Christus auch das heilige Papier der Schrift profan und geduldig. Es beginnt nur zu sprechen, wenn man in einer persönlichen Beziehung zu Christus in der Glaubensgemeinschaft der Kirche lebt.

Im Hören des Wortes Gottes liegt auch eine große Kraft für die ökumenische Wiedervereinigung der Christen. Die Kirchenspaltung im Westen des 16. Jahrhunderts hat mit einer kontroversen Lektüre und Interpretation des Wortes Gottes, vor allem hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Heiliger Schrift und kirchlicher Überlieferung, begonnen und hat insofern »in gewissem Sinn bis in die Bibel selbst hinein« gereicht.⁴¹ Die Überwindung dieser Spaltung kann umgekehrt nur auf dem Weg einer gemeinsamen Lektüre der Heiligen Schrift, und zwar in dem Geist, in dem sie

³⁹ C. M. Martini, Die Bischofssynode über das Wort Gottes, in: Stimmen der Zeit 133 (2008) 291–296, zit. 291.

⁴⁰ Hieronymus, Prolog zum Jesajakommentar, in: PL 24, 17.

⁴¹ J. Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 60.

geschrieben worden ist, möglich werden. Das gemeinsame Hören auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Wort Gottes erweist sich als unabdingbar, um die Einheit im Glauben wiederzufinden.⁴² Die Ökumene steht deshalb in der großen Verantwortung, das Wort Gottes wieder in ihren Mittelpunkt zu stellen, sodass das Reformationsgedenken des Jahres 2017 die befreiende Erfahrung der Identität stiftenden Wirkung der Heiligen Schrift auch im ökumenischen Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit der Christen schenken wird.

Die entscheidende Frage, die in diesem Zusammenhang zu beantworten sein wird, kann nur darin bestehen, wie Katholiken und Protestanten heute die Reformation sehen: als Re-Form im Sinne der *ablatio*, sodass die *forma nobilis* der Kirche wiederum in Erscheinung treten konnte, oder als Reformation in dem Sinne, dass eine neue Kirche entstanden ist, die auf einem Bruch mit der bisherigen Tradition der Kirche beruht. Von der Beantwortung dieser Frage wird die weitere Zukunft des ökumenischen Dialogs mit den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften nicht unwesentlich abhängen. Diese Frage lässt sich aber adäquat nur beantworten, wenn man nicht nur auf die 500 Jahre seit der Reformation blickt, sondern die Reformation in der 2000-jährigen Geschichte des Christentums verortet, von der 1500 Jahre Katholiken und Protestanten gemeinsam gewesen sind, und in diesem größeren Zusammenhang die Reformation beleuchtet. Man kann nur hoffen, dass das Wort Gottes auch bei dieser schicksalsschweren ökumenischen Frage seine Identität stiftende und den Glauben erleuchtende Kraft erweisen wird.

⁴² Vgl. Ch. Böttigheimer, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br. 2016.