



RATZINGER-STUDIEN

Sven Leo Conrad

Liturgie und
Eucharistie bei
Joseph Ratzinger
Zur Genese seiner
Theologie während
der Studien- und
Professorenzeit

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger

Zur Genese seiner Theologie während
der Studien- und Professorenzeit

RATZINGER-STUDIEN

Band 16

Herausgegeben im Auftrag
des *Institut Papst Benedikt XVI.*
Regensburg

Sven Leo Conrad

Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger

Zur Genese seiner Theologie während
der Studien- und Professorenzeit

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2023 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3010-3
Reihen-/Einbandgestaltung: www.martinveicht.de
Satz: FotoSatz Pfeifer, Krailling
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2023

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

Unser gesamtes Programm finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	17
Geleitwort	21

Teil 1

1.	Einleitung	27
1.1	Allgemeine Einführung	27
1.2	Ziel der Arbeit	28
1.3	Überblick über die Forschungsgeschichte	29
1.3.1	Werke zur Theologie von Joseph Ratzinger allgemein	29
1.3.2	Werke zur Eucharistie- und Liturgietheologie von Joseph Ratzinger	35
1.4	Methodologie	45
1.5	Aufbau	46
1.6	Grenzen der Arbeit	46
1.7	Zur Zitierweise und zum Inhalt der Bände	47
2.	Historischer Teil A: Die Liturgie im Lebensweg von Joseph Ratzinger	49
2.1	Der Beginn	49
2.1.1	Allgemeines zur Bedeutung der Liturgie in seinem Leben	50
2.1.2	Kindheit und Jugend	51
2.1.3	Alumnat und Theologiestudium	56
2.1.3.1	Alumne des Erzbischöflichen Studienseminars in Freising	56
2.1.3.2	Alumne des Herzoglichen Georgianums in München	63
2.1.3.3	Zusammenfassung der liturgischen Prägung während der Ausbildung	71
2.2	Joseph Ratzinger als Kaplan	72
2.3	Joseph Ratzinger als Dozent und Professor	73
2.3.1	Joseph Ratzinger als Dozent in Freising (1952–1954) ..	73
2.3.2	Joseph Ratzinger als Professor	75

2.3.2.1	Freising (1954–1959)	75
2.3.2.2	Bonn (1959–1963)	76
	Exkurs: Die Konzilsjahre	80
2.3.2.3	Münster (1963–1966)	85
2.3.2.4	Tübingen (1966–1969)	89
2.3.2.5	Regensburg (1969–1977)	92
2.3.3	Zusammenfassung: Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer	95
2.4	Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising	96
2.5	Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation	97
2.6	Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.	99
2.7	Joseph Ratzinger als Papa emeritus	100
2.8	Zusammenfassung	101
3.	Historischer Teil B: Theologische Einflüsse auf Joseph Ratzinger	102
3.1	Zur Methodologie dieses Kapitels und zu seiner Einteilung	102
	Exkurs: Der Begriff der Gestalt	104
3.2	Odo Casel OSB (1886–1948)	107
3.2.1	Bezug zu Joseph Ratzinger	107
3.2.2	Eckpunkte der Theologie der Liturgie	109
3.3	Unmittelbare akademische Lehrer	115
3.3.1	Romano Guardini (1885–1968)	115
3.3.1.1	Leben und Bezug zu Joseph Ratzinger	115
3.3.1.2	Zum Rahmen und zur Methodologie Romano Guardinis	121
3.3.1.3	Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Romano Guardini	125
	3.3.1.3.1 Offenbarung – Kirche – Liturgie	126
	3.3.1.3.2 Liturgische Grundkategorien	128
	3.3.1.3.2.1 Die Anbetung	129
	3.3.1.3.2.2 Das Spiel	134
	3.3.1.3.2.3 Der liturgische Akt	138
	3.3.1.3.2.4 Das Mysterium	142
	3.3.1.3.2.5 Das Heilige und die Stilisierung	148
	3.3.1.3.3 Die Grundgestalt der Eucharistie nach Romano Guardini	153
3.3.1.4	Guardini und seine direkte Rezeption durch Ratzinger	154
3.3.1.5	Resümee zum Verhältnis von Guardini und Ratzinger	158

3.3.2	Joseph Pascher (1893–1979).....	160
3.3.2.1	Bezug zu Joseph Ratzinger.....	160
3.3.2.2	Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Joseph Pascher.....	162
3.3.2.2.1	Der liturgietheologische Ansatz von Joseph Pascher.....	162
3.3.2.2.2	Die liturgische Grundgestalt.....	164
3.3.2.2.2.1	Allgemein.....	164
3.3.2.2.2.2	Die Grundgestalt der Messe.....	166
3.3.2.2.3	Liturgie als Drama.....	170
3.3.2.2.4	Der Träger des liturgischen Dramas.....	173
3.3.2.2.5	Die λογική θυσία.....	179
3.3.2.2.6	Opferbegriff und Eucharistie.....	181
3.3.2.2.7	Das liturgische Gedächtnis.....	185
3.3.2.2.8	Pneumatologie.....	187
3.3.2.2.9	Ziel der Liturgie.....	189
3.3.2.3	Der Einfluss von Joseph Pascher auf die Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger.....	191
3.3.3	Gottlieb Söhngen (1892–1971).....	193
3.3.3.1	Bezug zu Joseph Ratzinger.....	193
3.3.3.2	Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Gottlieb Söhngen.....	198
3.3.3.2.1	Das Verhältnis von Wort und Sakrament – ein Einstieg in die Kulttheologie Gottlieb Söhngens.....	199
3.3.3.2.2	Die Frage der Gegenwart Christi.....	203
3.3.3.2.3	Die Frage der Messopferlehre und der Mysterientheologie.....	214
3.3.4	Michael Schmaus (1897–1993).....	248
3.3.4.1	Bezug zu Joseph Ratzinger.....	248
3.3.4.2	Eckpunkte der Theologie der Liturgie.....	252
3.3.4.2.1	Die Allgemeine Sakramentenlehre.....	253
3.3.4.2.2	Die Auseinandersetzung um die Mysterientheologie.....	259
3.3.4.2.3	Die Eucharistie.....	263
3.3.4.2.3.1	Allgemeines.....	263
3.3.4.2.3.2	Die Grundgestalt der Messe.....	264
3.3.4.2.3.3	Messopferlehre.....	265
3.3.4.2.3.4	Eucharistische Frömmigkeit.....	275

4.	Historischer Teil C: Die Entwicklung des eigenen liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger	276
4.1	Zur Methodologie dieses Kapitels und zu seiner Einteilung.	276
4.2	Die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger in seinen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten	277
4.2.1	Die Dissertation	277
4.2.1.1	Einleitung – Die Dissertation im Rückblick	277
4.2.1.2	Die kulttheologischen Erkenntnisse der Dissertation	279
4.2.1.2.1	Methodologische Vorbemerkung.....	279
4.2.1.2.2	Zur Dissertation in ihrer Gesamtheit	280
4.2.1.2.3	Zum Hintergrund der Kulttheologie der Dissertation.....	281
4.2.1.2.4	Das Neue des christlichen Kultes: Vollzug des Leib-Christi-Seins.....	284
4.2.1.2.5	Ergänzende einzelne Beobachtungen.....	295
4.2.1.3	Resümee.....	299
4.2.2	Die Habilitation	303
4.2.2.1	Einleitung – Die Habilitation im Rückblick	303
4.2.2.2	Die kulttheologischen Erkenntnisse der Habilitation	305
4.2.2.2.1	Methodologische Vorbemerkung.....	305
4.2.2.2.2	Bemerkungen zum Gesamttext der ursprünglich vorgesehenen Habilitationsschrift.....	306
4.2.2.3	Die <i>forma mentis</i> des Theologen – Zum existentiellen Hintergrund des Werkes.....	308
4.2.2.4	Direkte kulttheologische Aussagen oder Implikationen der Bonaventura-Studien	311
4.2.2.5	Die Offenbarung im Verhältnis der beiden Testamente	320
4.2.3	Schlussbemerkung zum Verhältnis der Liturgietheologie Ratzingers zu seinen Qualifikationsarbeiten ...	326
4.3	Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer.....	327
4.3.1	Die Liturgietheologie in den publizierten Beiträgen Joseph Ratzingers.....	327
4.3.1.1	Homo ludens (1954/2010)	328
4.3.1.2	Menschenfischer. Primizpredigt für Franz Niegel (1954).....	330
4.3.1.3	Der Priester – ein segnender Mensch. Primizpredigt für Franz Niedermayer (1955)	331
4.3.1.4	Rezension zu: Alfred Läpple, Der Einzelne in der Kirche (1956)	332
4.3.1.5	Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche (1956/57)	333

4.3.1.6	Rezension zu: Yves Congar, Der Laie (1958)	338
4.3.1.7	Gedanken zur Krise der Verkündigung (1958)	339
4.3.1.8	Kirche und Liturgie (1958/2008).	341
4.3.1.9	Die neuen Heiden und die Kirche (1958/59).....	351
4.3.1.10	Rezension zu: Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus (1959/60)	353
4.3.1.11	Kosmische Liturgie – Ein Predigtvorschlag zur ewigen Anbetung (1959/60)	357
4.3.1.12	Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie (1960).....	358
4.3.1.13	Die christliche Brüderlichkeit (1960).	361
4.3.1.14	Haus. Haus Gottes (1960)	366
4.3.1.15	Himmel (1960).	367
4.3.1.16	Leib Christi (1961)	369
4.3.1.17	Leichnam (1961)	370
4.3.1.18	Der Tod und das Ende der Zeiten (1961)	371
4.3.1.19	Kirche – Systematisch (1961)	372
4.3.1.20	Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche (1961)	375
4.3.1.21	Rezension zu: Johannes Betz / Heinrich Fries (Hg.), Kirche und Überlieferung (1961).	377
4.3.1.22	Rezension zu: Walter Diezinger, Effectus in der Römischen Liturgie (1961)	378
4.3.1.23	Christozentrik in der Verkündigung? (1961)	382
4.3.1.24	Mittler (1962).	388
4.3.1.25	Vom Geist der Brüderlichkeit (1962).	390
4.3.1.26	Freiheit und Gehorsam (1962)	392
4.3.1.27	Kritik an der Kirche? (1962)	395
4.3.1.28	Die Einheit der Nationen (1962)	395
4.3.1.29	Stellvertretung (1962).	397
4.3.1.30	Der Kirchenbegriff und die Frage der Gliedschaft (1963).	400
4.3.1.31	Kirche – Zeichen unter den Völkern (1964)	404
4.3.1.32	Primat und Episkopat (1964)	407
4.3.1.33	Sühne (1964)	408
4.3.1.34	Brüderlichkeit (1964)	410
4.3.1.35	Zwei Vorträge in der Benediktinerinnenabtei Eibingen (1964/2014)	412
4.3.1.35.1	Die Messe als Opfer in ökumenischer Beleuchtung (1964)	412
4.3.1.35.2	Theologia crucis (1964).	421
4.3.1.36	Vom Sinn des Christseins (1964)	423

4.3.1.37	Der Kirchenbegriff im patristischen Denken (1965) ..	425
4.3.1.38	Das Geschick Jesu und die Kirche (1965).....	427
4.3.1.39	Was heißt Erneuerung der Kirche? (1965).....	429
4.3.1.40	Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (1965)	433
4.3.1.41	Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (1965).....	437
4.3.1.42	Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs (1965) ..	442
4.3.1.43	Tradition (1965)	447
4.3.1.44	Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges (1966).....	448
4.3.1.45	Ist die Eucharistie ein Opfer? (1967).....	450
4.3.1.46	Kirche als Tempel des Heiligen Geistes (1967)	454
4.3.1.47	Das Problem der Transsubstantiation und die Fragen nach dem Sinn der Eucharistie (1967)	459
4.3.1.48	Rezension zu: Edward Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart (1967).....	475
4.3.1.49	Rezension zu: Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmen- geschichte 1: Die Zeit der Alten Kirche (1967)	479
4.3.1.50	Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes (1967/68)	480
4.3.1.51	Karfreitag (1967/69)	487
4.3.1.52	Karsamstag (1967/69).....	489
4.3.1.53	Einführung in das Christentum (1968).....	490
4.3.1.54	Der Priester im Umbruch der Zeit (1969)	507
4.3.1.55	Wie wird die Kirche im Jahre 2000 aussehen? (1969/70)	514
4.3.1.56	Rezension zu: Wilhelm Averbeck, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (1970)	517
4.3.1.57	Neuntes Salzburger Forschungsgespräch: Geschicht- lichkeit der Theologie (1970).....	519
4.3.1.57.1	Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens.	519
4.3.1.57.2	Diskussion zum Beitrag von Thomas Michels, Die Dimension des Prophetischen in der Liturgie und die Geschichtlichkeit der Theologie	526
4.3.1.57.3	Diskussion zum Beitrag von Gustave Thils, Tridentinische und nachtridentinische Theologie: Absoluter Anspruch oder zeitbedingte Theologie?	528

4.3.1.58	Theologie und Verkündigung im Holländischen Katechismus (1970).....	529
4.3.1.59	Das priesterliche Amt (1970)	532
4.3.1.60	Demokratisierung der Kirche? (1970).....	534
4.3.1.61	Die anthropologischen Grundlagen der Bruderliebe (1970).....	538
4.3.1.62	Wie ist die eucharistische Gegenwart Christi zu erklären? (1971).....	539
4.3.1.63	Taufe und Formulierung des Glaubens – Traditionsbildung und Liturgie (1972)	541
4.3.1.64	Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche (1972).....	545
4.3.1.65	Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft (1972).....	554
4.3.1.66	Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe (1972)..	558
4.3.1.67	Bischof und Kirche (1972)	560
4.3.1.68	Die Hoffnung des Senfkorns (1972)	561
4.3.1.69	Ökumene am Ort (1973)	562
4.3.1.70	Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession (1973).....	566
4.3.1.71	Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (1973)	568
4.3.1.72	Betrachtung am Primiztag (1973)	575
4.3.1.73	Damit das Wort Gottes bleibt (1973).....	577
4.3.1.74	Kirche als Ort der Verkündigung (1973).....	578
4.3.1.75	Verkündigung von Gott heute (1973)	581
4.3.1.76	Beten in unserer Zeit (1973)	583
4.3.1.77	Vom Sinn des Kirchbaus (1973/77)	586
4.3.1.78	Brief an einen Freund zur Frage des gottesdienstlichen Raums (1973).....	592
4.3.1.79	Auferstehung als Sendung (1973)	594
4.3.1.80	Ostern heute (1973)	594
4.3.1.81	Ökumene in der Sackgasse? Anmerkungen zur Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ (1974).....	596
4.3.1.82	Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (1974)	598
4.3.1.83	Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik (1974).....	600
4.3.1.84	Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? (1975).....	607
4.3.1.85	„Auferbaut aus lebendigen Steinen“. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung (1975)	612

4.3.1.86	Gebet und Meditation (1975)	617
4.3.1.87	Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst (1975/76)	619
4.3.1.88	Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt (1976)	622
4.3.1.89	Die Tochter Zion (1975/77)	627
4.3.1.90	Die Kirche als Heilssakrament (1977)	630
4.3.1.91	Eschatologie – Tod und ewiges Leben (1977)	634
4.3.1.92	Glaube als Vertrauen und Freude – Evangelium (1977)	642
4.3.1.93	Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (1977)	643
4.3.2	Korrespondenz Joseph Ratzinger – Wolfgang Waldstein (1976)	653
4.4	Thematisches Zeitfenster: Das II. Vatikanische Konzil und die Liturgietheologie von Joseph Ratzinger	661
4.4.1	Am Vorabend des Konzils	661
4.4.1.1	Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts (1960)	661
4.4.1.2	Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik (1960)	666
4.4.1.3	Das Konzil und die moderne Gedankenwelt (1961) ..	673
4.4.1.4	Zur Theologie des Konzils (1961)	675
4.4.2	Joseph Ratzinger während des Konzils	676
4.4.2.1	Die Vorbereitung des Konzils	676
4.4.2.1.1	Stellungnahme in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils- Schemata (1962)	676
4.4.2.1.2	Begründung der Änderungsvorschläge zu Band I der Schemata „Constitutionum et Decretorum“ (1962)	678
4.4.2.2	Joseph Ratzinger als Mitarbeiter während der Sessionen des Konzils	678
4.4.2.2.1	Bemerkungen zum Schema „De fontibus revelationis“ (1962)	678
4.4.2.2.2	De voluntate Dei erga hominem / Gottes heilschaffender Wille für den Menschen [Entwurf eines neuen Offenbarungs- schemas] (1962)	682
4.4.2.2.3	De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta / Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus [Entwurf eines neuen Offenbarungsschemas] (1962)	682

4.4.2.2.4	De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae (1963)	684
4.4.2.2.5	Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae (1965) ...	685
4.4.2.2.6	Die Entwürfe zu den Konzilsreden von Josef Kardinal Frings	687
4.4.3	Das Konzil in den Berichten des Peritus Joseph Ratzinger	689
4.4.3.1	Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1963)	689
4.4.3.2	Theologische Fragen auf dem II. Vatikanischen Konzil (1963)	693
4.4.3.3	Zurück zur Ordnung der Alten Kirche (1963/64)	695
4.4.3.4	Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität [Papst, Patriarch, Bischof] (1964)	695
4.4.3.5	Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964)	696
4.4.3.6	Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode (1965)	697
4.4.3.7	Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (1966)	702
4.4.4	Das Konzil in der Kommentierung durch Joseph Ratzinger	704
4.4.4.1	Kommentare der Konzilstexte	705
4.4.4.1.1	Zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“	705
4.4.4.1.1.1	Einleitung (1965)	705
4.4.4.1.1.2	Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1966)	708
4.4.4.1.1.3	Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat“ (1966)	712
4.4.4.1.1.4	Ortskirche und Gesamtkirche. Kommentar zu „Lumen gentium“, Artikel 26 (1969) ...	713
4.4.4.1.2	Zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ (1967)	714
4.4.4.1.3	Zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“	722
4.4.4.1.3.1	Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die	

	Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (1968)	722
4.4.4.1.3.2	Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung (1967)	724
4.4.4.1.3.3	Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen (1970)	725
4.4.4.1.4	Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets (1967)	727
4.4.4.2	Kommentierung der Konzilsrezeption.	734
	Exkurs: Die Messliturgie in Deutschland kurz vor dem II. Vatikanischen Konzil und ihre Reform.	735
4.4.4.2.1	Weltoffene Kirche? (1966)	747
4.4.4.2.2	Der Katholizismus nach dem Konzil (1966)	750
4.4.4.2.3	Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologen nach dem Konzil (1966/69) ...	761
4.4.4.2.4	Erweiterung: Der Katholizismus nach dem Konzil (1969).	764
4.4.4.2.5	Glaube, Geschichte und Philosophie (1969)	765
4.4.4.2.6	Warum ich noch in der Kirche bin (1970/71)	767
4.4.4.2.7	Die Situation der Kirche heute. Hoffnungen und Gefahren. Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60-jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings (1970)	770
4.4.4.2.8	Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir? (1972/73)	771
4.4.4.2.9	Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (1975)	775
4.4.4.2.10	Thesen zum Thema „Zehn Jahre Vaticanum II“ (1976)	779
4.4.4.2.11	Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen (1976/82).	781
4.4.4.2.12	Stimme des Vertrauens. Kardinal Josef Frings auf dem Zweiten Vaticanum (1976)	784
4.5	Die Theologie der Liturgie im publizierten Werk Joseph Ratzingers bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising	785

4.5.1	Zur Entwicklung des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger	786
4.5.1.1	Spiegelung seiner Wurzeln	786
4.5.1.1.1	Die Heimat	786
4.5.1.1.2	Die Lehrer	786
4.5.1.1.2.1	Allgemein	786
4.5.1.1.2.2	Rückblick auf die Lehrer im Besonderen ..	787
4.5.1.2	Entwicklung und Kontinuität	791
4.5.2	Eckpunkte der Theologie der Liturgie	800
4.5.2.1	Liturgie in ihrem Verhältnis zu Offenbarung und Religionsgeschichte	800
4.5.2.2	Liturgietheologie und Christologie	807
4.5.2.3	Inkarnationstheologie und Kreuzestheologie	809
4.5.2.4	Katabase und Anabase	810
4.5.2.5	Liturgietheologie und Ekklesiologie	813
4.5.2.6	Der Opferbegriff – Liturgie und Leben	815
4.5.2.7	Liturgietheologie und Pneumatologie	816
4.5.2.8	Die Lehre von der Transsubstantiation	817
4.5.2.9	Musica sacra	818
4.5.2.10	Die Rezeption um das II. Vatikanische Konzil.	819
5.	Schluss	821
	Abkürzungen	823
	Bibliographie	824
1.	Quellen	824
1.1	Publizierte Werke von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.	824
1.2	Nichtveröffentlichte Werke von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.	834
1.3	Internetpublikationen	834
1.4	Vorlesungsmitschriften der Studenten von Joseph Ratzinger	834
2.	Kirchenamtliche Dokumente (außer von Papst Benedikt XVI.) und liturgische Bücher (chronologisch).	836
3.	Sekundärliteratur	838
4.	Internetpublikationen	859
5.	Sonstige unveröffentlichte Quellen	860

Anhang	861
Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger durch Sven Conrad am 22. März 2010 in Traunstein.....	861
Protokoll eines Gesprächs mit S. E. Bischof Dr. Philip Boyce OCD (Raphoe, Irland) über das Seminar „Mater Ecclesiae“ in Rom	869

Inhaltsübersicht zu Teil 2: Analyse der Vorlesungsmitschriften

1. Vorbemerkungen	875
1.1 Evaluierung der Lehre Joseph Ratzingers anhand unautorisierter Vorlesungsmitschriften	875
1.2 Begründung der Behandlung der Vorlesungsmitschriften	875
1.3 Begründung der Auswahl.	878
1.4 Zur Methodologie	880
1.5 Zur Zitierweise und zum Inhalt der Bände.	881
 2. Einzeluntersuchung der Vorlesungsmitschriften	 883
2.1 Einzeluntersuchung der Mitschriften (I): Freising	883
<i>Analyse von fünf Mitschriften</i>	
2.2 Einzeluntersuchung der Mitschriften (II) – Vermutlich Bonn, SS 1960: Die Lehre von der Kirche	1002
2.3 Einzeluntersuchung der Mitschriften (III): Münster.	1011
<i>Analyse von fünf Mitschriften</i>	
2.4 Einzeluntersuchung der Mitschriften (IV): Tübingen	1158
<i>Analyse von zwei Mitschriften</i>	
2.5 Einzeluntersuchung der Mitschriften (V): Regensburg ..	1231
<i>Analyse von fünf Mitschriften</i>	
 3. Abschließende Auswertung der Vorlesungsmitschriften	1489
3.1 Skizzierung methodologischer Aspekte	1489
3.2 Theologie der Vorlesungsmitschriften im Wandel?	1498
3.3 Schwerpunkte der Liturgietheologie der Vorlesungsmitschriften	1553
3.4 Schlussbemerkung mit Blick auf die Lehrer von Joseph Ratzinger	1564
3.5 Die Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich	1565

Detailliertes Inhaltsverzeichnis siehe Seite 873.

Vorwort

Die vorliegenden zwei Bände sind eine überarbeitete Version meiner Dissertation, die im Wintersemester 2016/17 durch die Europa-Universität Flensburg angenommen wurde und im Internet unter gleichem Titel auf den Seiten der Zentralen Hochschulbibliothek Flensburg publiziert worden ist. Damit erfolgte die Promotion zum Doktor der Philosophie.

Band 1 erscheint in gedruckter Form und behandelt die für den Untersuchungszeitraum relevanten publizierten Beiträge Joseph Ratzingers, Band 2 widmet sich den Vorlesungsmitschriften seiner Studenten und ist als E-Book erhältlich. Eine Analyse des publizierten Werkes und der Vorlesungsmitschriften im Vergleich findet sich am Ende von Band 2.

Viele gute Menschen haben dazu beigetragen, dass diese Dissertation entstehen konnte. Mein tiefer Dank gilt dabei meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Franz-Josef Niemann vom Seminar für katholische Theologie der Europa-Universität Flensburg, der diese Arbeit in jeder Hinsicht hervorragend begleitet hat. Er hat mir geraten, ein Thema aus dem Grenzbereich von Liturgiewissenschaft und Dogmatik zu wählen. Stets hat er mich ermutigt, den Weg einer chronologischen Methodologie konsequent weiterzugehen, und mir fachlich viele Perspektiven eröffnet. Von Herzen möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Helmut Hoping danken, der die Mühe des Zweitgutachtens auf sich genommen, die weite Reise zur Disputatio nach Flensburg nicht gescheut und mir wertvolle Anregungen vermittelt hat.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich S. E. Kurt Kardinal Koch. Es ist mir eine große Ehre und Freude zugleich, dass er trotz seiner wichtigen Verpflichtungen als Präfekt des Dikasteriums zur Förderung der Einheit der Christen die Zeit gefunden hat, ein umfangreiches Geleitwort zu meiner Promotionsschrift zu verfassen. Als Protektor des „Neuen Schülerkreises Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.“ hat er über Jahre das Entstehen meiner Arbeit mit Interesse verfolgt und mir wichtige Hinweise gegeben.

Ein herzlicher Dank gilt meiner Gemeinschaft, der Priesterbruderschaft St. Petrus, den befreundeten Mitbrüdern, die stets eine Stütze

sind, und meinen kirchlichen Oberen. P. John M. Berg FSSP hat mir in seiner Amtszeit als Generaloberer eine weitgehende Freistellung zum Promotionsstudium gewährt. P. Axel Maußen FSSP hat mich als damaliger Oberer des Deutschsprachigen Distrikts stets ermutigt und musste nicht selten auf meine Arbeit als sein Sekretär verzichten. Der frühere Regens unseres Priesterseminars, P. Dr. Patrick du Fay de Choisinot FSSP, hat mich in meinem akademischen Wirken stets unterstützt. P. Bernhard Gerstle FSSP hat in seiner Amtszeit als Distriktsoberer die Schlussphase meiner Promotion mit freundschaftlichem Wohlwollen begleitet. Ihm und seinem Nachfolger, P. Stefan Dreher FSSP, danke ich für den großzügigen Druckkostenzuschuss.

Wenn man ein größeres Werk abgeschlossen hat, blickt man gerne auf den bisherigen Lebensweg zurück. Neben Gottes gütiger Vorsehung und meiner Familie gilt meinen Lehrern am „Privaten Johannesgymnasium der Arnsteiner Patres“ in Lahnstein mein tiefempfundener Dank, die uns Schülern eine christlich-humanistische Bildung vermittelt haben.

Meine Promotion wäre wohl ohne meine Südtiroler Freunde vom Pfarrwidum in St. Leonhard in Passeier nicht zu einem guten Abschluss gekommen. Jahrelang konnte ich mich immer wieder für längere Perioden in dieses Pfarrhaus zurückziehen, um in Ruhe zu arbeiten. P. Christian Stuefer OT, P. Christoph Waldner OT und nicht zuletzt der Widumshäuserin, Frau Luise Buchschwendtner, verdanke ich viel. Es ist immer wieder schön, sich bei Tisch ausführlich über Fragen der Theologie auszutauschen. P. Benedikt Hochkofler OT danke ich für die Übermittlung mehrerer Vorlesungsmitschriften von Studenten Ratzingers.

Ebenso gilt Freunden in Wien mein aufrichtiger und herzlicher Dank. Ohne die Korrekturarbeit von Herrn Christoph Ledel, Frau Dr. Eva-Katharin Ledel und Herrn Dr. Ewald Ledel (+) hätte ich eine Arbeit mit einem solchen Umfang niemals bewältigen können.

Ein herzlicher Dank gilt dem Institut Papst Benedikt XVI. in Regensburg, vor allem seinem Direktor, Bischof Dr. Rudolf Voderholzer, sowie dem stellvertretenden Direktor, Dr. Christian Schaller. Dem wissenschaftlichen Kuratorium des Instituts verdanke ich die großzügige Aufnahme meiner Dissertation in die „Ratzinger-Studien“. Dem Institut danke ich auch, dass mir wichtige Mitschriften der Studenten von Joseph Ratzinger zur Verfügung gestellt wurden. In diesem Zusammenhang möchte ich Dr. Franz-Xaver Heibl ausdrücklich nennen.

Viel verdanke ich dem Austausch im „Neuen Schülerkreis Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.“ und den Begegnungen mit den Mit-

gliedern des Ratzinger-Schülerkreises. Es war mir eine besondere Freude, dass ich am 19. Mai 2016 Papst em. Benedikt XVI. ausführlich meine Promotionsschrift zur Kenntnis bringen durfte. Diesem Papa liturgicus habe ich sie damals gewidmet. Mein Dank gilt auch seinem Privatsekretär S. E. Erzbischof Dr. Georg Gänswein. Herzlichen Dank Herrn Prof. Dr. Rupert Berger (†) für wertvolle Anregungen zu Beginn meiner Forschung.

Schließlich ist es mir ein großes Anliegen, dem Verlag Friedrich Pustet in Regensburg zu danken. Frau Elisabeth Pustet hat seit Jahren mit Interesse meine Arbeit zur Theologie Joseph Ratzingers verfolgt. Die Lektoren des Verlags, Dr. Rudolf Zwank und Herr Willibald Butz, haben die Drucklegung dieser Arbeit umsichtig und sehr gründlich begleitet.

Seit der Promotion sind bereits einige Jahre vergangen. Datentechnische Probleme hatten es nötig gemacht, die Datei erst vollständig zu rekonstruieren, bevor sie überhaupt überarbeitet werden konnte. Hier bin ich Msgr. Prof. Dr. Stefan Heid, Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft und Rektor des Päpstlichen Instituts für Christliche Archäologie, zu tiefem Dank verpflichtet. Ohne seine Mühen hätte vorliegendes Werk nie erscheinen können. Möge es dazu beitragen, Interesse und Freude an der Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. zu wecken!

Bettbrunn, den 30. Januar 2023

P. Dr. Sven Leo Conrad FSSP

Geleitwort

Die Feier der Liturgie und vor allem der Eucharistie und das theologische Nachdenken über sie nehmen im Leben und Wirken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. als Christ, als Theologe, als Bischof, als Kardinal und als Papst einen zentralen Stellenwert ein. Sie ziehen sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Leben und Wirken: angefangen von seiner theologischen Dissertation über den Kirchenbegriff des heiligen Augustinus, bei dem Kirche als Leib Christi von der Liturgie der Eucharistie her verstanden ist, bis hin zu seinem Apostolischen Schreiben *Sacramentum Caritatis*, das er als Papst veröffentlicht und mit dem er gezeigt hat, dass die Liebe Gottes zum Menschen, die in Jesus Christus ein konkretes Gesicht erhalten hat, in der Eucharistie ihre tiefste Gegenwart und schönste Verwirklichung findet. Die Eucharistie ist das „Sakrament der Liebe“; und in dieser Beschreibung ist in nuce das ganze liturgietheologische Denken Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. verdichtend zusammengefasst.

Die Feststellung, dass die Feier der Liturgie und die Reflexion über sie im theologischen Denken Joseph Ratzingers einen elementaren Primat haben, dürfte zunächst überraschen, da die Liturgiewissenschaft im herkömmlichen Fächerkanon der Praktischen Theologie zugeordnet ist, Joseph Ratzinger aber als Fundamentaltheologe und Dogmatiker gelehrt hat. Als solcher hat er sich in erster Linie freilich nicht mit den spezifischen Fragestellungen der Liturgiewissenschaft und den üblichen fachliturgischen Fragen beschäftigt, sondern eine eigentliche Theologie der Liturgie erarbeitet, die in seinem zentralen Anliegen begründet ist, nämlich in der Entwicklung und Entfaltung einer existentiell verstandenen Theologie, die Glauben und Vernunft miteinander verbindet und gleichermaßen zum Tragen bringt. Die Liturgie ist ihm deshalb nie nur Gegenstand der gelehrten Forschung gewesen, sondern immer auch Teil seines Lebens und Glaubens; und er hat nicht nur Theologie der Liturgie gelehrt, sondern auch die Liturgie der Kirche gefeiert und sich für eine würdige Feier der Liturgie eingesetzt.

Was von der Liturgie der Kirche im Allgemeinen zu sagen ist, gilt erst recht von der Liturgie der Eucharistie im theologischen Denken

Joseph Ratzingers. Die Feier der Eucharistie ist nicht einfach eine einzelne Aktivität in der Kirche und auch nicht einfach eine Lebensäußerung der Kirche unter anderen. Sie ist vielmehr der elementare Grundvollzug der Kirche, und zwar in dem Sinne, dass die Kirche nicht nur von der Eucharistie herkommt und folglich die Eucharistie die Kirche aufbaut, sondern dass die Eucharistie die Kirche auch am Leben erhält und sie immer wieder neu entstehen lässt. Da das Verständnis der Kirche als Leib Christi impliziert, dass die Kirche nicht einfach eine gesellschaftliche Organisation wie viele andere ist, sondern etwas Lebendiges, nämlich ein Organismus, ist die Eucharistie in diesem Organismus gleichsam das Herz, von dem das Blut des Glaubens in das Leben im kirchlichen Alltag hinausströmt, wo es verbraucht wird, um sich im Herzen wieder zu sammeln und gereinigt zu werden. Die Eucharistie ist deshalb auch nicht einfach eines der sieben Sakramente, sondern das Sakrament aller Sakramente und als solches die Mitte des Lebens der Kirche. Die Kirche ist deshalb wesentlich Kirche in der Eucharistie; die Eucharistie ist Form und Inhalt der Kirche und gleichsam ihre tiefste Verfassung; und Joseph Ratzingers Liturgietheologie ist eucharistische Ekklesiologie.

Was hier in sehr wenigen Worten zusammengefasst ist, ließe sich entfalten zu einer systematischen Darstellung der Theologie von Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Der Verfasser des vorliegenden Buches hat aber einen anderen Weg gewählt, nämlich einen geschichtlichen Zugang. Sven Leo Conrad zeichnet in seiner umfangreichen Arbeit in chronologischer Hinsicht die Entwicklung des liturgietheologischen Denkens Joseph Ratzingers nach und bietet so eine biographisch begründete und in genetischer Anordnung durchgeführte Darstellung seiner Liturgie- und Eucharistietheologie.

Dieses ebenso umfangreiche wie perspektivenreiche Projekt wird in zwei Bänden verwirklicht. Im ersten Band werden in biographischer Hinsicht Stellenwert und Bedeutung der Liturgie und vor allem der Eucharistie im Lebensweg von Joseph Ratzinger, genauer in seiner Jugend- und Studienzeit und in seiner Tätigkeit als Dozent und Professor dargestellt, um herauszuarbeiten, wie sehr die Liturgie der Kirche zur tragenden Mitte im Leben und Wirken von Joseph Ratzinger geworden ist. In einem zweiten großen Teil werden die theologischen Einflüsse beschrieben, die auf Joseph Ratzinger und seine Theologie der Liturgie und Eucharistie eingewirkt haben. Im Vordergrund stehen dabei neben der Mysterientheologie Odo Casels die theologischen Lehrer Romano Guardini, Joseph Pascher, Gottlieb Söhngen und Michael Schmaus. Von besonderer Bedeutung ist auch der große französische Theologe und Kardinal Henri de Lubac ge-

wesen, der dem jungen Theologen Ratzinger ein neues und tieferes Verstehen des Zusammenhangs und der Einheit von Kirche und Eucharistie in dem Sinne vermittelt hat, dass das Verständnis der Kirche als Leib Christi immer auf die Eucharistie hinweist. Diese eucharistische Ekklesiologie Ratzingers wird im dritten Teil des Buches entfaltet, indem die Entwicklung des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger eingehend dargestellt wird, und zwar anhand der wichtigsten Veröffentlichungen Joseph Ratzingers in den Jahren seiner Studien- und Professorenzeit. Einen breiten Raum nehmen die liturgietheologischen Aussagen Joseph Ratzingers im Rahmen der Vorbereitung, der Mitwirkung und Beratung und der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ein. Dabei werden nicht nur jene Beiträge vorgestellt, die ausdrücklich liturgietheologische Themen behandeln, sondern auch solche, die von ganz anderen theologischen Bereichen handeln, in denen aber immer wieder Bezüge zur Liturgie aufscheinen. In dieser Weise wird nochmals deutlich, wie sehr die Theologie der Liturgie und der Eucharistie eine das ganze Werk Joseph Ratzingers durchziehende Thematik darstellt.

Angereichert wird diese Präsentation der Genese der Theologie der Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger im zweiten Band, in dem die Vorlesungsmitschriften seiner Studierenden für die Thematik ausgewertet werden. Sie sind freilich von anderer Qualität als die Arbeiten Ratzingers selbst, zumal jene von ihm zwar nicht autorisiert worden sind, aber dennoch als authentisch gelten dürfen. Auf der anderen Seite werden in der Rezeption der Theologie Ratzingers bei seinen Studierenden Aspekte und Akzente sichtbar, die vor allem in der unmittelbaren persönlichen Begegnung zwischen Lehrer und Schüler aufgeschienen sind, und darin besteht ihr besonderer Wert.

Mit dieser biographisch zurückgebundenen und genetischen Darstellung der Theologie von Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger ist vor allem ein doppelter Gewinn verbunden: Erstens werden die Grundlinien dieser Theologie auf dem Hintergrund der Würdigung der Liturgietheologie seiner Lehrer und der Darstellung der Entwicklung seiner eigenen Theologie sichtbar und werden in einem abschließenden Abschnitt Eckpunkte der Theologie der Liturgie Ratzingers formuliert. Darauf liegt freilich nicht der Schwerpunkt in der Arbeit Sven Conrads; dieser besteht vielmehr im Aufweis, wie sich die Liturgietheologie im Laufe der wissenschaftlichen Tätigkeit Joseph Ratzingers entwickelt und welche Wandlungen sie durchgemacht hat.

Dieser Aufweis ist zweitens vor allem deshalb von Bedeutung, weil in der Auseinandersetzung mit dem Denken Joseph Ratzingers

in seiner theologischen Entwicklung immer wieder verschiedene Epochen unterschieden und sogar Brüche registriert werden, und zwar auch und gerade in seiner Theologie der Eucharistie. Eine dieser Hypothesen zielt dahin, in einer frühen Phase habe der Mahlcharakter der Eucharistie im Vordergrund gestanden, er sei aber im Laufe der Entwicklung immer mehr in den Hintergrund gerückt worden. Daran ist zwar richtig, dass in der späteren Phase der Mahlcharakter der Eucharistie von anderen Dimensionen her relativiert wird. Doch auch in der frühen Phase hat sich die Zentralität des Mahlcharakters nie gegen den Opfergedanken gerichtet; vielmehr ist das Verständnis des Opfers als Einbezogenwerden der Eucharistiefeiernden in die Lebenshingabe und eucharistische Verströmung Jesu Christi bereits in seiner Doktorarbeit über die Ekklesiologie des heiligen Augustinus grundgelegt. Auch der immer wieder monierte Bruch im Verständnis des Verhältnisses zwischen Ortskirche und Universalkirche wird in der genetischen Darstellung Conrads nicht bestätigt. Denn nicht nur wird der besondere Wert der Ortskirchen von der Eucharistie her einsichtig, sondern auch und gerade der Primat der Universalkirche ist in der Eucharistie begründet. Wenn nämlich die Kirche verstanden wird als weltweites Netz von eucharistischen Gemeinschaften, dann ist zwar jede eucharistische Versammlung am konkreten Ort ganz Kirche, sie ist aber nicht die ganze Kirche, sondern ist es nur in Einheit mit allen anderen eucharistischen Versammlungen, so dass die Zugehörigkeit zur eucharistischen Kommunion als Zugehörigkeit zur Kirche als Leib Christi in dem Sinne universal ist, dass derjenige, der aufgrund der Eucharistie zu einer Ortskirche gehört, aufgrund derselben Eucharistie zu allen Ortskirchen gehört.

Mit diesen zwei Beispielen soll ein wichtiges Ergebnis der umfangreichen Studie Sven Conrads veranschaulicht werden: dass sich in der Entwicklung der Theologie der Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger durchaus neue Akzentuierungen und Zäsuren und teilweise auch Korrekturen feststellen lassen, die jedoch zumeist darin begründet sind, dass Joseph Ratzinger aufgrund der theologischen Forschung zu vertieften Erkenntnissen gekommen ist oder dass er auf einseitige theologische und kirchliche Entwicklungen mit anderen Akzentuierungen reagiert hat. Von einer theologischen Diskontinuität oder von Brüchen oder gar von einer späteren Neubegründung seiner Liturgietheologie kann jedoch keine Rede sein. Es wird vielmehr eine grundlegende Spannung zwischen Kontinuität und Entwicklung im liturgietheologischen Denken Ratzingers sichtbar. Der besondere Wert der Studie Sven Conrads besteht darin,

dass diese Spannung nicht nur behauptet, sondern an einer großen Vielzahl von Texten nachvollziehbar aufgewiesen wird. Damit wird jene Sicht bestätigt, die Joseph Ratzinger selbst von seiner theologischen Entwicklung hat: „Ich bestreite nicht, dass es in meinem Leben Entwicklung und Wandel gibt, aber ich halte fest, dass es Entwicklung und Wandlung in einer grundlegenden Identität ist und dass ich, gerade mich wandelnd, dem, worum es mir immer gegangen ist, treu zu bleiben versucht habe.“

Diese Sicht könnte zweifellos noch vertieft werden, wenn die wichtigen Äußerungen Joseph Ratzingers in seiner Zeit als Bischof, als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre und als Papst mit in die Untersuchung einbezogen und verglichen würden. Es ist deshalb zu hoffen, dass Sven Conrad seine Arbeit, die sich auf die Studien- und Professorenzeit von Joseph Ratzinger beschränkt, fortsetzen wird. Kontinuität und Entwicklung im liturgietheologischen Denken von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. würden dann gewiss noch deutlicher vor Augen treten. Denn auch als Papst ist ihm eine tiefe Theologie der Liturgie und eine schöne Feier der Eucharistie ein so großes Herzensanliegen gewesen, dass man mit Recht von einem *Papa liturgicus* hat sprechen können.

Doch auch in ihrer zeitlichen und inhaltlichen Begrenzung zeigt die Arbeit von Sven Leo Conrad, was die innerste Mitte des liturgie- und eucharistietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. ausmacht: dass die Kirche als Eucharistie und in der Eucharistie existiert, dass sie im innersten Wesen Anbetung ist und dass bei der Wiedergewinnung dieser elementaren christlichen Wahrheit jede Erneuerung der Kirche ihren Ausgang nehmen muss. Denn Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. hat, wie er in seinem Vorwort zur russischen Ausgabe seiner Gesammelten Schriften zur „Theologie der Liturgie“ im Jahre 2017 bekennt, stets deutlicher wahrgenommen, „dass die Existenz der Kirche von der rechten Feier der Liturgie lebt und dass die Kirche in Gefahr ist, wo der Primat Gottes in der Liturgie und so im Leben selbst nicht mehr erscheint“. In dieser Glaubenserkenntnis besteht das liturgietheologische Erbe Joseph Ratzingers, das in der heutigen Kirche und Theologie wachzuhalten das Interesse und zugleich das Verdienst der ebenso umfangreichen wie kompetenten wissenschaftlichen Arbeit von Sven Leo Conrad ausmacht.

Rom, im Sommer 2022

Kurt Kardinal Koch

Präfekt des Dikasteriums zur Förderung der Einheit der Christen

1. Einleitung

1.1 Allgemeine Einführung

Das Wirken des Theologen Joseph Ratzinger und späteren Papstes Benedikt XVI. lässt sich sicher nicht auf einen einzelnen Aspekt kirchlicher Wirklichkeit reduzieren, gehört er doch zu jenen Denkern, deren Interesse stets auf das Ganze gerichtet ist und deren Augenmerk sich wachsam auf die unterschiedlichsten Bereiche des Lebens von Kirche und Welt richtet.¹

Doch er selbst hat im Kontext der Herausgabe seiner Gesammelten Schriften einen wichtigen Hinweis gegeben, wie man sein theologisches Lebenswerk wahrnehmen solle, wenn er bemerkt:

„Als ich mich nach einigem Zögern entschlossen hatte, das Projekt einer Ausgabe meiner Gesammelten Schriften anzunehmen, war für mich klar, daß dabei die Prioritätenordnung des Konzils gelten und daher der Band mit meinen Schriften zur Liturgie am Anfang stehen müsse. Die Liturgie der Kirche war für mich seit meiner Kindheit zentrale Wirklichkeit meines Lebens und ist in der theologischen Schule von Lehrern wie Schmaus, Söhngen, Pascher, Guardini auch Zentrum meines theologischen Mühens geworden. Als Fach habe ich Fundamentalthologie gewählt, weil ich zuallererst der Frage auf den Grund gehen wollte: Warum glauben wir? Aber in dieser Frage war die andere Frage nach der rechten Antwort auf Gott und so die Frage nach dem Gottesdienst von Anfang miteingeschlossen. Von da aus sind meine Arbeiten zur Liturgie zu verstehen. Es ging mir nicht um die spezifischen Probleme der Liturgiewissenschaft, sondern immer um die Verankerung der Liturgie im grundlegenden Akt unseres Glaubens und so auch um ihren Ort im ganzen unserer menschlichen Existenz.“²

Mit diesen Worten weist Papst Benedikt XVI. der Liturgie eine zentrale Stellung in seiner theologischen Forschung zu. Zugleich eröffnen uns diese Zeilen sein Wissen und sein Mühen um ein Verständ-

1 Erinnert sei hier nur an seine Berufung als assoziiertes ausländisches Mitglied an die Académie des Sciences Morales et Politiques de l'Institut de France am 6. November 1992 als Nachfolger von Andrei Sacharow. Vgl. Emery de Gaál, Theology, xv.

2 Joseph Ratzinger, Zum Eröffnungsband, 2008, 6.

nis des Gottesdienstes als existentiellern Glaubensvollzug. Es geht ihm um ein theologisches Verständnis der Liturgie als gelebter, grundlegender Glaubenswirklichkeit sowohl des Einzelnen als auch der Kirche.

Papst Benedikt verweist dabei konkret auf die Bedeutung einiger seiner akademischen Lehrer und nicht zuletzt auf das II. Vatikanische Konzil, das er als Peritus mitgestalten durfte. Letztlich erscheinen die angeführten Zeilen wie eine Konkretisierung und Anwendung der bekannten Charakterisierung der heiligen Liturgie und der Eucharistie durch das II. Vatikanum als „culmen et fons“³ kirchlichen Lebens auf das Leben und Forschen eines Theologen.

Ein weiterer Hinweis ist für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung. Wir finden ihn in der Autobiographie Joseph Ratzingers im Kontext seiner prinzipiellen theologischen Formung, wo er sagt: „So wie ich das Neue Testament als die Seele aller Theologie verstehen lernte, so begriff ich Liturgie als ihren Lebensgrund, ohne den sie verdorren muß.“⁴

Joseph Ratzinger greift damit eine Formulierung der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils auf, die von der Heiligen Schrift als „anima Sacrae Theologiae“ (DV 24) spricht und verbindet sie mit der Liturgie. Die Worte „Seele“ und „Lebensgrund“ bedeuten, dass die Heilige Schrift und die heilige Liturgie auf die jeweils ihnen eigene Weise die gesamte Theologie durchdringen und beleben und damit auch notwendigerweise in ein wechselseitiges Verhältnis zueinander treten. Kurt Kardinal Koch interpretiert von da her die Liturgie in der Sicht von Joseph Ratzinger als „das Herz der Kirche“⁵. Auf diesem Hintergrund eröffnet sich uns nun der Blick auf das Ziel der vorliegenden Untersuchung. Es geht darum, dieses Herz der Kirche in der Sichtweise Ratzingers näher zu bestimmen.

1.2 Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit möchte näherhin anhand des von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. gegebenen hermeneutischen Schlüssels sein theologisches Werk unter dem Aspekt eines kirchlich existentiell verstandenen Liturgieverständnisses betrachten. Dabei soll

3 Vgl. SC 10, LG 11, CD 2, PO 5. Vgl. auch AG 9.

4 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 64.

5 Kurt Koch, *Geleitwort*, 8.

seine „Theologie der Liturgie und der Eucharistie“⁶ unter der Berücksichtigung dessen, was er von den oben genannten Lehrern empfangen hat, dargestellt werden. Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Liturgie wird stets berücksichtigt. Nicht zu trennen ist eine solche Untersuchung von wesentlichen Bezügen zur Vorbereitung, Durchführung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils. Mit Blick auf all diese Aspekte versteht sich die vorliegende Arbeit auch als Beitrag zu einer systematischen Erschließung des Werkes von Joseph Ratzinger.

1.3 Überblick über die Forschungsgeschichte

Zu Recht weist Ralph Weimann auf die Vielzahl von Veröffentlichungen zur Person und Theologie Ratzingers hin; mit Hansjürgen Verweyen warnt er angesichts „von sich teilweise widersprechenden Meinungen“⁷ vor einer Willkür bei der Benennung der Sekundärliteratur.

Doch darf dies nicht über die Vielzahl an Dissertationen und Monographien hinwegtäuschen, die sich sachbezogen und ausführlich einzelnen Aspekten der Theologie Ratzingers widmen.⁸ Die wichtigsten seien im Folgenden benannt. Dabei richten wir unser Augenmerk zunächst auf die allgemeinen Werke zur Theologie Joseph Ratzingers und dann auf jene, die unsere Untersuchung direkt betreffen. Bei der Benennung der allgemeinen Arbeiten werden hauptsächlich jene Punkte skizziert, die für unser Thema von Interesse sind.

1.3.1 Werke zur Theologie von Joseph Ratzinger allgemein

Den Anfang von Beiträgen zur Theologie Joseph Ratzingers bildet die Dissertation von Gerhard Nachtwei über Ratzingers Eschatologie⁹, die auch seinen größeren theologischen Rahmen in den Blick nimmt¹⁰ und sein dialogisches Verständnis von Offenbarung und

6 Oft spricht Ratzinger von Liturgie, wenn er sich direkt auf die Eucharistiefeier bezieht. Vgl. Mariusz Biliniewicz, *The liturgical vision*, 6. Auch sind beide Bereiche eng aufeinander bezogen, so dass sich die gemeinsame Behandlung anbietet.

7 Ralph Weimann, *Dogma und Fortschritt*, 19.

8 Im Folgenden werden jene Arbeiten angeführt, die im weitesten Sinne für unsere Untersuchung relevant sind.

9 Gerhard Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*.

10 Vgl. ebd. 181–298.

menschlicher Wirklichkeit aufzeigt.¹¹ Die Kirche erscheint hier als ein neues, die Zeiten überragendes Subjekt.¹² In ihr vollzieht sich das „Hineinleben in das sakramental durch die Zeiten gegenwärtige Christusereignis“¹³. Bereits in dieser Arbeit wird auf die fundamentale Bedeutung der Liebe für Ratzingers Theologie verwiesen, indem Nachtwei den zuvor von Manfred Lochbrunner für die Hermeneutik von Hans Urs von Balthasar geprägten Begriff der *analogia caritatis* mit einigen Unterschieden auch auf sie anwendet.¹⁴ Der Bezug auf den Gott, der die Liebe ist, als Ausgangspunkt der Theologie¹⁵ und auf die Kirche als Trägerin des Christusereignisses im Rahmen eines dialogischen Verständnis von Offenbarung und Wirklichkeit ist ein bleibender Erkenntnisgewinn dieser ersten umfassenden Arbeit zur Theologie Joseph Ratzingers.

Nachtwei hat dabei bereits vor Augen, dass sich Ratzingers Theologie in Etappen entwickelt hat, was er für die Eschatologie in einer chronologischen Darstellung nachzeichnet. Ebenso ist ihm bewusst, dass sich dieser Denkweg angesichts der zeitgleichen Entwicklung der Theologie unterschiedlich beurteilen lässt, entweder als kontinuierliche Vertiefung oder als spätere Korrektur früherer Positionen.¹⁶ Die Frage nach der inneren Kontinuität oder Diskontinuität in Ratzingers Denken stellt sich auch fortan immer wieder.

Ratzingers dialogischem Theologiebegriff ist – allerdings in einem deutlichen zeitlichen Abstand – auch die Arbeit von Christopher S. Collins SJ gewidmet.¹⁷ Im Zentrum steht hier Christus, der als Sohn selbst personaler Dialog zwischen Gott und Mensch ist.¹⁸ Liturgie erscheint dabei als Vollendung des umfassenden ekklesialen Dialogs im täglichen Leben.¹⁹

Hansjürgen Verweyen bietet als Schüler Joseph Ratzingers auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts einen wichtigen systematischen Zugang zu dessen Theologie.²⁰ Einem solchen generellen Zugang ist auch die Studie von Peter Hofmann ge-

11 „Grund, das heißt Schöpfer, Erlöser und Vollender des geschaffenen dialogischen Seins ist der in sich selbst dialogische Gott, ist die immanente Trinität als Voraussetzung der ökonomischen Trinität.“ Ebd. 235.

12 Vgl. ebd. 240.

13 Ebd. 267.

14 Vgl. ebd. 248–259.

15 Vgl. ebd. 262.

16 Vgl. ebd. 7 f. Nachtwei sieht hier bei aller Entwicklung doch eine prinzipielle und deutliche Kontinuität.

17 Christopher S. Collins, *The word made love*.

18 Vgl. ebd. 80–82 und 91 f.

19 Vgl. ebd. 171 f.

20 Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*

widmet.²¹ Emery de Gaál liefert einen bedeutenden Beitrag, indem er die zentrale Bedeutung der Christologie für Ratzinger herausstellt.²² Seine Theologie könne nur von der Zentralität der Christologie sowie von der Wiederentdeckung der Vätertheologie und dem konstanten Bezug zum Glauben der Kirche recht verstanden werden.²³

Hinsichtlich der theologischen Prinzipien von Joseph Ratzinger ist zunächst die Dissertation von Dorothee Kaes zu nennen. Angesichts der Frage des Verhältnisses von Glaube und Geschichte in Bezug auf die Wahrheitsfrage charakterisiert sie Ratzinger als „Anwalt des Ganzen“²⁴.

Ralph Weimann hebt in seiner Promotionsschrift²⁵ als wichtigstes theologisches Prinzip nach Ratzinger jenes der Kontinuität kirchlichen Glaubens und kirchlicher Theologie hervor. „Kontinuität drückt das Bewahren im Voranschreiten aus und schließt das dynamische Moment [des Geschichtlichen, S. C.] mit ein.“²⁶ Hintergrund der Theologie Ratzingers sei die Zentralität des Logos und das antike Exitus-Reditus-Schema in der Ausprägung von Bonaventura, wobei das eigentliche Ziel des Fortschritts Christus sei.²⁷

Thomas Stübinger beleuchtet in seiner Dissertation den schon bei Kaes ausgemachten für Ratzinger typischen Blick auf das Ganze und das Wechselverhältnis seiner Theologie zu Exegese und Philosophie am Beispiel seines Austauschs mit Heinrich Schlier und Josef Pieper.²⁸ Auf dem Hintergrund der Liebe, die eben auf das Ganze schaut, wird – ähnlich wie bei Nachtwei – diese Liebe als zentraler Grund der Theologie Ratzingers ausgemacht²⁹, allerdings christologisch vertieft: „Es geht Ratzinger nicht um ein *Prinzip Liebe*, sondern um die in Jesus Christus geoffenbarte Liebe Gottes, und somit auch nicht um die Subjektivierung, sondern um die Personalisierung des Offenbarungsverständnisses.“³⁰ Der Autor verweist auf die wesentliche Beziehung von Theologie und Spiritualität bei Ratzinger³¹ und von hier auf die geistliche Schriftauslegung³². Die Kirchlichkeit der Schriftauslegung und die Interdisziplinarität der

21 Peter Hofmann, Benedikt XVI.

22 Emery de Gaál, Theology.

23 Vgl. Emery de Gaál, Theology, x.

24 Dorothee Kaes, Theologie im Anspruch.

25 Ralph Weimann, Dogma und Fortschritt.

26 Ebd. 225.

27 Vgl. ebd.

28 Thomas Stübinger, Theologie aufs Ganze.

29 Vgl. ebd. 249.

30 Ebd. 253.

31 Vgl. ebd. 19–24.

32 Vgl. ebd. 24–26.

theologischen Fächer wird als verbindendes Moment von Ratzinger und Schlier hervorgehoben.³³ Mit Pieper verbindet den späteren Papst die Wahrheitssuche an der Universität und die innere Bezogenheit von Glaube und Vernunft.³⁴

Die Frage der Stellung der Exegese bei Ratzinger wird sodann von dem protestantischen Theologen Eckart D. Schmidt auf dem Hintergrund der katholischen Exegesegegeschichte nochmals aufgegriffen.³⁵ Dabei wird Ratzingers eigene Sicht anhand deutlicher Wegmarken veranschaulicht und seine Forderung als Kardinal „eines harmonischen In- und Zueinander von Offenbarung, Schrift, Kirche, Tradition und historisch-kritischer Exegese“³⁶ thematisiert. Der Autor muss seine Arbeit „offen beenden“, denn zur Erfüllung dieser Forderung sei „noch mehr als eine Nuss zu knacken“³⁷.

Ratzingers Ökumeneverständnis ist – ebenfalls aus protestantischer Sicht – die wichtige Studie von Thorsten Maaßen gewidmet.³⁸

Beide Arbeiten aus dem Bereich der evangelischen Theologie untersuchen Ratzingers Werk mit einer repräsentativen chronologischen Methodologie.

Mehrere Arbeiten behandeln die Ekklesiologie von Joseph Ratzinger und berühren dabei zentrale Aspekte seiner Eucharistielehre und Liturgietheologie. Als erste zu nennen wäre hier die Untersuchung von Thomas Weiler zur Ekklesiologie Ratzingers³⁹, die deren eucharistische Grundlegung bereits deutlich hervorhebt.

Eine umfassende Darstellung der Ekklesiologie Ratzingers legt Maximilian Heinrich Heim in seiner Promotionsschrift vor.⁴⁰ Hintergrund ist hier die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, deren Leitgedanken er ausführlich darstellt.⁴¹ Die Untersuchung der Theologie Ratzingers erfolgt unter Berücksichtigung seiner Biographie, wobei Heim auch die Frage nach der Konsistenz seines Denkens stellt. Als solche macht er „die Verbindung von Theologie und kirchlichem Lehramt“⁴² aus sowie eine „konstante Kirchlichkeit [...], die die ganze Tradition der Kirche umfasst“⁴³. Einen eigenen Abschnitt

33 Vgl. ebd. 258.

34 Vgl. ebd. 260 f.

35 Eckart Schmidt, Wort Gottes.

36 Ebd. 175.

37 Ebd.

38 Thorsten Maaßen, Ökumeneverständnis.

39 Thomas Weiler, Volk Gottes.

40 Maximilian Heinrich Heim, Kirchliche Existenz.

41 Vgl. ebd. 51–142.

42 Ebd. 196.

43 Ebd. 196 f.

widmet Heim der systematischen Darstellung von Ratzingers eucharistischer Ekklesiologie.⁴⁴ Seine Arbeit gipfelt in einem Blick auf die Liturgie. Ratzinger lehre hier im Gleichklang mit *Lumen gentium* als wesentlichen Punkt der eucharistischen Ekklesiologie, „dass die Kirche ihr Subjektsein nicht aus sich selbst hat“⁴⁵, sondern dieses von Christus erhält. Bei der Feier der Eucharistie werde sie in den innertrinitarischen Dialog hineingezogen.⁴⁶

Grzegorz Jankowiak stellt in seiner wenig später erstellten Dissertation⁴⁷ die Ekklesiologie Ratzingers in den Kontext der theologischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts einerseits und der lehramtlichen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Ecclesia de Eucharistia* andererseits. Die Darstellung von Ratzingers Theologie ist eine systematisch und erfolgt unter ausgewählten Stichwörtern. Der Autor weist die Kongruenz der Theologie des II. Vatikanums mit jener Ratzingers auf.⁴⁸

Achim Buckenmaier untersucht in seiner Habilitationsschrift⁴⁹ das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche auf dem Hintergrund des entsprechenden Disputes zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Walter Kardinal Kasper als Teil der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils.

All diese Arbeiten beschäftigen sich mehr oder weniger ausführlich auch mit Fragen der Eucharistielehre und der Liturgietheologie, sie richten ihren Fokus aber per se auf die Lehre von der Kirche.

Paolo G. Sottopietra widmet sich in seiner wichtigen Promotionschrift⁵⁰ in einem sakramententheologischen Kontext den erkenntnistheoretischen Folgen des Christwerdens und somit der anthropologisch-existentiellen Grundlage der Theologie Ratzingers. Hintergrund bildet dabei die philosophische Frage nach der Wahrheit angesichts des Relativismus der Neuzeit. Sottopietra stellt

44 Vgl. ebd. 255–268.

45 Ebd. 480.

46 Vgl. ebd.

47 Grzegorz Jankowiak, *Volk Gottes*.

48 Vgl. ebd. 240.

49 Achim Buckenmaier, *Universale Kirche vor Ort*. Neuerdings führte diese Thematik zu einer Kontroverse zwischen Peter Hofmann und Walter Kardinal Kasper. Siehe dazu: Peter Hofmann, *Kirche als universale concretum*. Der „Streit der Kardinäle“ und seine fundamentaltheologischen Voraussetzungen, in: *Primato pontificio de episcopato*. Dal I° Millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II. Studi in onore dell’Arcivescovo Agostino Marchetto, Libreria Editrice Vaticana 2013, 391–426. Darauf antwortet: Walter Kardinal Kasper, *Der „Streit der Kardinäle“ – neu aufgelegt*. Eine Zumutung, die man sich nicht bieten lassen kann, in: *StZ* 232 (2014) 119–123.

50 Paolo G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe*.

eine gewisse „Christologie der Erkenntnis“⁵¹ heraus, die Ratzinger diesem Relativismus entgegensetzt. Die Kirche partizipiert als *Christus totus* an Christi Sohnes-Erkenntnis; sie stellt dadurch selbst in ihm ein neues Erkenntnissubjekt dar.⁵² Von diesem offenbarungstheologischen Hintergrund führen zentrale Fragen dieser Arbeit zur Liturgietheologie, denn „[d]ie Kirche entsteht für Ratzinger als neues Subjekt gerade im und durch das letzte Abendmahl“⁵³. Das Wesensgesetz dieses Subjektes ist die *communio*.⁵⁴ Sottopietra erhellt somit besonders die existentiell-ekklesiale Seite des eingangs von uns beschriebenen hermeneutischen Rahmens.

Eigens erwähnt werden muss, dass die Herausgabe der Gesamten Schriften Joseph Ratzingers von einer eigenen Studienreihe begleitet wird. Der Gründungsdirektor des Instituts, Rudolf Voderholzer, bemerkt dazu:

„Zu den Aufgaben des Instituts gehört auch, dass jeweils in einem gewissen zeitlichen Abstand zum Erscheinen eines jeden Bandes [der Gesammelten Schriften, S. C.] ein Symposium veranstaltet wird, bei dem kompetente und namhafte Wissenschaftler die verschiedenen Aspekte des vorgelegten Werkes aufgreifen, diskutieren und weiterführen. Hauptsächlich der Veröffentlichung der dort vorgetragenen Referate dient die Reihe ‚Ratzinger-Studien‘, die vom Institut Papst Benedikt XVI. in Zusammenarbeit mit dem Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, herausgegeben [...] wird.“⁵⁵

Der erste Band der Studien ist (wie auch der bewusst als erster erschienene Band 11 der Gesammelten Schriften) der Liturgietheologie Ratzingers gewidmet.⁵⁶ Mittlerweile haben nicht nur die genannten Referate von Symposien in die Reihe Aufnahme gefunden, sondern auch Sammelstudien (etwa von Kardinal Koch zur Theologie Ratzingers⁵⁷) und Dissertationen. Die Reihe deckt eine große Bandbreite an Themen ab, die einen Bezug zum theologischen Werk Joseph Ratzingers haben. Wichtig ist hier auch der Versuch einer Gesamtdarstellung der Theologie Ratzingers, die sein Schüler und langjähriger Assistent Siegfried Wiedenhofer vorgelegt hat.⁵⁸ Der

51 Ebd. 443.

52 Vgl. ebd. 153–179.

53 Ebd. 158.

54 Vgl. ebd. 169–179.

55 Rudolf Voderholzer, Vorwort, in: ders., *Der Logos-gemäße Gottesdienst*, 7–9, hier 7.

56 Rudolf Voderholzer, *Der Logos-gemäße Gottesdienst*.

57 Kurt Koch, *Geheimnis des Senfkorns*.

58 Wiedenhofer, *Theologie Ratzingers*. Dieses Werk ist erst nach Abschluss meiner Dissertation erschienen. Für die Druckfassung habe ich es nachträglich berücksichtigt. Es bietet wertvolle Einsichten in Ratzingers Schaffen, allerdings erfolgt die Behand-

Autor konnte diese Arbeit leider nicht mehr fertigstellen; sie ist nach seinem Tod erschienen.

Des Weiteren gibt das Institut noch jährliche Mitteilungen heraus, in denen sich sowohl bisher mangelhaft oder nicht veröffentlichte Originalbeiträge Ratzingers als auch Artikel zur Rezeption seines Werkes finden.

Schließlich wurde als dritte wissenschaftliche Reihe „Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.“ begründet.

1.3.2 Werke zur Eucharistie- und Liturgietheologie von Joseph Ratzinger

Der Liturgietheologie Joseph Ratzingers als solcher widmet sich ausdrücklich die Arbeit von Ricardo Reyes⁵⁹. Da sie einige Berührungspunkte mit unserer eigenen Untersuchung hat, soll sie hier eingehender gewürdigt werden.

Reyes möchte zu Beginn der Arbeit einen weiteren Verstehenshorizont der Theologie Ratzingers darstellen. Dieser Horizont unterteilt sich gewissermaßen in zwei Kreise, einen äußeren der allgemeinen Entwicklung der Theologie und einen inneren, der Formung Ratzingers durch seine Studien und Qualifikationsarbeiten.

Reyes erwähnt zunächst die beiden entfernten Hauptbezugspunkte für die Erneuerung der Ekklesiologie, die Schule von Tübingen⁶⁰ und die Römische Schule⁶¹. Erstere wird eingehender unter Bezugnahme auf Johann Adam Möhler dargestellt; auf diesem Hintergrund werden die kirchlichen Bewegungen zwischen den beiden Weltkriegen situiert.⁶² Reyes bemerkt den großen Einfluss der Philosophie Max Schelers auf Karl Adam und Romano Guardini und betont die sich daraus ergebende Distanz zur Neuscholastik.⁶³

Neben anderen wird die Liturgische Bewegung in Deutschland gemäß ihren von Guardini bemerkten Phasen ausführlicher beschrieben.⁶⁴ Dabei geht diese Darstellung aber nicht über allgemei-

lung der Liturgie- und Eucharistietheologie sehr summarisch und bezieht sich zum Teil auf Spätwerke Ratzingers.

59 Ricardo Reyes, *L'unità nel pensiero liturgico*.

60 Er geht dabei nicht auf den Unterschied von protestantischer und katholischer Tübinger Schule ein, sondern nur auf letztere in ihrer Abhängigkeit von Schleiermacher. Vgl. ebd. 41.

61 Vgl. ebd. 37–40.

62 Vgl. ebd. 41–45.

63 Vgl. ebd. 45 f.

64 Vgl. ebd. 50–65.

ne Erkenntnisse hinaus. Dies ist besonders bei der Behandlung der Theologie von Odo Casel auffallend, wo der Autor als alleinigen Kritikpunkt an der Mysterientheologie Casels Rekurs auf die heidnischen Mysterienreligionen nennt⁶⁵, aber weder die Mysterientheologie systematisch darstellt noch auf die berühmte Kontroverse eingeht, die Ratzingers Doktorvater Gottlieb Söhngen über diese Punkte mit Casel hatte. Hier ist sowohl eine Kontextualisierung der Theologie Casels notwendig als auch die Behandlung der genannten Einwände Söhngens.

Reyes gelingt eine Skizzierung des unmittelbaren Kontextes der kirchlichen Bewegungen. Gerade aber mit Blick auf Romano Guardini und den vom Autor durchaus bemerkten Blick auf das Ganze⁶⁶ und der Qualifikationsarbeiten von Guardini selbst stellt sich die Frage, ob und inwieweit er bei aller Distanzierung von der Neuscholastik doch einen wesentlichen Bezug zum scholastischen Denken hat. Dies wird bei unserer Untersuchung zu berücksichtigen sein. Die Kulttheologie Guardinis wird im vorliegenden Werk nur punktuell behandelt.

Der Autor bemerkt eine sehr kirchliche Prägung Ratzingers durch dessen Familie⁶⁷, geht ihr aber nicht eingehender nach. Da dies aber durchaus entscheidend ist und, wie wir sehen werden, ein Grund für Ratzinger differenziertes Verhältnis zur Liturgischen Bewegung, werden wir in unserer Untersuchung die Prägung durch das Elternhaus behandeln. Die Darstellung der Prägung des Seminaristen Ratzinger fügt Reyes nichts hinzu, was über die Autobiographie des Kardinals hinausginge. Somit erscheint es sinnvoll, in unserer Arbeit in einem ersten Teil die Biographie Ratzingers unter liturgischem Aspekt zu beleuchten und dabei die Frage zu berücksichtigen, was ihn ansonsten konkret als Alumnus geprägt hat.

Ricardo Reyes behandelt in eigenen Abschnitten des biographisch orientierten Hintergrundteiles seiner Untersuchung den Einfluss der Qualifikationsarbeiten zu Augustinus und Bonaventura auf Ratzingers Denken.⁶⁸ Während bei Bonaventura keine Dinge benannt werden, die zumindest im weiteren Sinne für die Kulttheologie relevant wären, kommt Reyes auf kulttheologische Implikationen der Augustinus-Studie nochmals zurück, allerdings im systematischen

⁶⁵ Vgl. ebd. 63 f.

⁶⁶ Reyes sieht bei Guardini „la visione totale della realtà“. Ebd. 47. Vgl. ebd. 301.

⁶⁷ „In questa complessa situazione, ebbe un ruolo fondamentale la sua famiglia.“ Ebd. 67.

⁶⁸ Vgl. ebd. 72–81.

Teil seiner Arbeit, wo er die eucharistische Ekklesiologie behandelt.⁶⁹ Dabei findet die Ekklesiologie ihren Platz nach der Christologie, was systematisch korrekt ist, aber mit Blick auf Ratzingers Denkentwicklung zu hinterfragen wäre, bei der die Ekklesiologie Augustins eine zentrale erste Position einnimmt. Bei der Behandlung von Ratzingers Dissertation im biographischen Teil stellt Reyes die Leib-Christi-Lehre⁷⁰ sowie die Zentralität der Eucharistie für das sakramentale Leben der Kirche und die christologische Relecture des Alten Testaments⁷¹ heraus.

Im biographisch orientierten Hintergrundteil seiner Untersuchung behandelt Reyes nur zwei Schriften, und diese nicht mit Blick auf die Kulttheologie. Dabei handelt es sich um Ratzingers Bonner Antrittsvorlesung⁷², die kulttheologisch nicht direkt relevant ist, und seine „Einführung in das Christentum“⁷³ sowie seine Tätigkeit während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Schilderung von Ratzingers frühen römischen Jahren beschränkt sich aber weitgehend auf die Darstellung seiner eigenen Konzilsbeschreibungen, einiger weniger Reden von Kardinal Frings und einiger nachkonziliarer Reaktionen Ratzingers. Dabei kommentiert dies Reyes hauptsächlich nur auf dem Hintergrund des historischen Ablaufs des Konzils.⁷⁴ Die Frage der Haltung Ratzingers zum faktischen Verbot des traditionellen Messbuches behandelt Reyes ausschließlich mit Blick auf den Befund der späteren Schriften Ratzingers.⁷⁵ Hier ist es ein Desiderat für unsere Untersuchung, womöglich zeitgenössische Quellen aus den Jahren der Reform zu eruieren. Seine reformorientierte Haltung zu Beginn der Konzilszeit stellt der Autor korrekt dar.⁷⁶

Statt der beiden repräsentativen Texte zu Ratzingers Hochschultätigkeit wäre eine umfassendere Vertiefung angebracht, die mehr zeigen würde, auf welche Fragen Ratzinger zu welcher Zeit konkret reagiert und wie differenziert er die Dinge im Letzten doch sieht. Von hier ist es sinnvoll, das publizierte Werk des jungen Professors als Ganzes auf für die Liturgie- und Eucharistielehre relevante Aussagen durchzusehen und diese Stellen kommentierend darzustellen.

69 Vgl. ebd. 187–198.

70 Vgl. ebd. 75.

71 Vgl. ebd. 76.

72 Joseph Ratzinger, *Gott des Glaubens*, 1960.

73 Joseph Ratzinger, *Einführung Christentum*, 1968.

74 Dies allerdings eher undifferenziert, da er die Studien von Agostino Marchetto nicht berücksichtigt.

75 Vgl. Ricardo Reyes, *L'unità nel pensiero liturgico*, 248–257.

76 Vgl. etwa ebd. 95–102 und 253.

Auch lässt sich die zentrale Zeit im Leben Ratzingers als Professor nicht mit seinem publizierten Werk allein erfassen. So ist es sinnvoll, in unserer Untersuchung auch die Vorlesungsmitschriften seiner Studenten zu berücksichtigen.

Der systematische Teil hat insofern weniger Berührungspunkte mit unserer eigenen Untersuchung, als sich Ricardo Reyes hierbei weitgehend auf Schriften des Erzbischofs und Kardinals Ratzinger stützt, die über den zeitlichen Rahmen, den unsere Arbeit zu analysieren beabsichtigt, hinausgehen. Auffallend ist jedoch, dass er sich bei der Darstellung der Christologie, die neben der Ekklesiologie als Kontext der Liturgietheologie Ratzingers gilt, hauptsächlich auf eine einzige Publikation Ratzingers bezieht.⁷⁷

Indem Reyes den Denkweg Ratzingers in seiner Genese nicht berücksichtigt, kommt er auch zu mangel- oder sogar fehlerhaften Ergebnissen. Dies betrifft etwa die Darstellung der Haltung Ratzingers zur Diskussion um die Grundgestalt der Eucharistie.⁷⁸

Ricardo Reyes vermag in seiner Arbeit durchaus wesentliches zur Liturgietheologie Ratzingers zu sagen.⁷⁹ Dabei verweist er auf die enge Verflechtung derselben mit der Christologie und der Ekklesiologie. Andere wichtige Bezüge, wie etwa zur Offenbarungstheologie, werden eher kurz behandelt und müssten mit Blick auf die Frage nach der Stellung der Liturgie im Traditionsprozess vertieft werden. Mehr als die Analyse der Verflechtung von Liturgie mit Einzelfragen oder anderen theologischen Traktaten geht es Reyes allerdings um die wesentliche Intention Ratzingers.⁸⁰

⁷⁷ Es handelt sich um den Sammelband: Joseph Ratzinger, *Ein neues Lied für den Herrn. Christuskirche und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1995.

⁷⁸ Reyes behauptet: „Nonostante l'ammirazione per Pascher, Ratzinger non condivise tutto il suo pensiero liturgico e, a tal proposito, è sufficiente ricordare il dibattito sul carattere dell'Eucaristia: mentre Pascher si orientava per una sua visione come cena intorno alla mensa, Ratzinger, al contrario, sulla scia di Romano Guardini, si oppose a definizioni unilaterali ritenendo che non si potesse escludere il carattere sacrificale dell'Eucaristia, riducendo così quella che è l'azione liturgica.“ Ricardo Reyes, *L'unità nel pensiero liturgico*, 71. Weder die Position Ratzingers in ihrer Entwicklung noch jene der hier genannten Lehrer werden korrekt wiedergegeben, was wir näherhin untersuchen werden.

⁷⁹ Einige Punkte seiner Systematik erscheinen allerdings willkürlich, so etwa, wenn er die Begriffe „libertà, creatività, festa e comunità“ als „quattro immagini“ für Ratzingers Liturgietheologie sieht. Ebd. 235 f. Auch scheint die Behandlung der *Musica sacra* insofern willkürlich, als man sich fragen muss, ob der Autor hier Ratzingers Denken vollständig und am rechten Ort erfasst. Vgl. ebd. 282–297.

⁸⁰ „[P]iuttosto che un'analisi e una confutazione di possibili interpretazioni fourvianti, vuole [il mio lavoro] proporsi come tentativo di chiarire quella che mi sembra essere l'intenzione essenziale di Joseph Ratzinger e di mostrare come il suo pensiero ne discenda in maniera armonica e consequenziale.“ Ebd. 31.

So wird der Begriff der Einheit dem Autor zum eigentlichen hermeneutischen Schlüssel der Liturgietheologie Ratzingers. Die Feier der Eucharistie nach Ratzinger ist den Erkenntnissen von Reyes zufolge Vollzug der Einheit des Menschen mit dem einen Gott, mit den anderen und mit sich selbst, ja Einheit von Materie und Geist.⁸¹ Die Liturgie als Fest schaffe die Einheit von heute und Eschaton.⁸² Schließlich verortet der Autor bei Ratzinger noch die Einheit von Liturgie und Kunst.⁸³

Allerdings ist die Auswahl der analysierten Schriften auch hier beschränkt und müsste eigens hinterfragt werden.⁸⁴ Ratzingers Denkentwicklung wird nicht dargestellt, und so kann man mit Blick auf die Untersuchung von Reyes das Thema Kontinuität und Diskontinuität in Ratzingers Theologie nicht klären. Auffallend ist, dass das Opfer als solches, d. h. vor allem unter soteriologischer Perspektive, und die Eucharistielehre im Sinne der Wesensverwandlung nicht dargestellt werden.

Neben der Schrift von Reyes gibt es noch eine weitere wichtige Dissertation zur Liturgietheologie von Joseph Ratzinger, die als solche allerdings in weiten Teilen den Rahmen unserer Untersuchung seines Frühwerkes übersteigt. Jene Punkte sollen hier kurz dargestellt werden, die unser eigenes Forschungsziel beleuchten helfen. Mariusz Biliniewicz widmet sich in seiner Arbeit⁸⁵ hauptsächlich der liturgischen Vision von Papst Benedikt XVI., und zwar gerade auch als Ausblick für sein Pontifikat⁸⁶ und unter dem konkreten Aspekt der Reform der Liturgie. Die eigentliche Liturgietheologie des Theologen Ratzinger erscheint dabei nur als Voraussetzung und wird im ersten Kapitel behandelt. Die liturgietheologische Vision von Papst Benedikt erfährt eine gesonderte Berücksichtigung im vierten Kapitel. Die Kapitel zwei und drei beinhalten eine Analyse seiner Kritik an der nachkonziliaren Situation der Liturgie sowie seine Perspektive der Erneuerung. Am Ende befasst er sich eigens mit Positionen, die kritische Anfragen an Ratzinger haben.⁸⁷ Die Gliederung des

81 „Nella celebrazione eucaristica, dove l'uomo fa esperienza dell'unità di Dio e con Dio, avviene l'unità del reale: l'uomo è unificato in se stesso e riceve la possibilità di trovarsi in comunione con l'altro. L'uomo è unificato in se stesso: la materia riceve lo splendore dello spirito, che la riempie di luce, e allo stesso tempo lo spirito riceve forza grazie all'elemento corporeo.“ Ebd. 304.

82 Vgl. ebd. 305.

83 Vgl. ebd.

84 Zur Beschränkung äußert sich der Autor selbst, wobei er über Ratzingers Werke sagt, dass „in quasi tutti i suoi scritti si fa riferimento alla liturgia“. Ebd. 28.

85 Mariusz Biliniewicz, *The liturgical vision*.

86 Vgl. ebd. 1 f.

87 Vgl. ebd. 3.

Werkes ist nachvollziehbarer als bei Reyes⁸⁸ und erscheint in keiner Hinsicht willkürlich.

Die Hauptquellen der Untersuchung von Mariusz Biliniewicz sind die wichtigsten Sammelwerke, die Ratzinger zu Fragen der Liturgietheologie als Kardinal verfasst hat, sowie sein diesbezügliches Hauptwerk „Der Geist der Liturgie“.

Zu Beginn stellt er Ratzingers Lehre über das Gebet in der Auseinandersetzung mit Einwänden der modernen Philosophie dar, wie sie Ratzinger in „Das Fest des Glaubens“⁸⁹ entwickelt. Gebet wird dabei christologisch begründet. Es ist Beteiligung am innertrinitarischen Dialog⁹⁰, von wo sich auch die formale Struktur zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist herleite.⁹¹

Nach der Lehre vom Gebet widmet sich der Autor jener der Sakramente und berücksichtigt hier den wichtigen frühen Beitrag Ratzingers „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“⁹² zu den Salzburger Hochschulwochen 1965, der im folgenden Jahr veröffentlicht wurde. In diesem Beitrag entwickelt Ratzinger, wie wir noch sehen werden, den christlichen Sakramentenbegriff auf dem Hintergrund der Schöpfungssakramente.

Neben diesen inhaltlichen Vorbemerkungen, die direkt zur Liturgietheologie führen, behandelt der Autor auch einige Punkte, die für Ratzingers Methodologie und Theologie generell wichtig sind. Er bemerkt formal:

„In his reflection, Ratzinger starts from a contemporary problem or incorrect understanding of an issue, as he sees it; he then moves on to historical, natural searches of human reason and the heart; next he introduces the Christian, enlightened understanding of the issue, which purifies what natural reason has already discovered; finally, he tries to provide a link between this and the contemporary situation.“⁹³

Des Weiteren sei inhaltlich die Rückbindung der Theologie an die in der Kirche gelesene und verstandene Heilige Schrift ein wesent-

88 Allerdings scheint Mariusz Biliniewicz das Werk von Reyes nicht zu kennen, was sich damit erklären lässt, dass er seine Dissertation zwischen 2008 und 2011 verfasst hat. Vgl. ebd. 3.

89 Joseph Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981.

90 „Jesus, the Word of God, who ‚was in communication with God‘, through accepting human nature and through his act of Redemption, allowed us to participate in the inner relationship and dialogue, which takes place within God himself, in the unity of the Holy Trinity.“ Mariusz Biliniewicz, *The liturgical vision*, 9.

91 Vgl. ebd. 10.

92 Joseph Ratzinger, *Sakramentale Begründung*, 1965.

93 Mariusz Biliniewicz, *The liturgical vision*, 11.

liches Anliegen Ratzingers. Biliniewicz setzt hier bereits den inneren Bezug von Altem und Neuem Testament voraus⁹⁴, wie er für Ratzinger typisch geworden ist. Zu klären wäre, gerade auch mit Blick auf die Vorlesungsmitschriften, wie er diese Sicht der beiden Testamente konkret seinen Studenten vermittelt hat und ob es hier womöglich eine Entwicklung seines Denkens gegeben hat.

Mit Blick auf die Analyse von James Corkery SJ macht Biliniewicz als theologische Grundprinzipien Ratzingers aus: die Identität des Gottes der Philosophen mit jenem des Glaubens, den Primat des Logos über das Ethos, die vom Pascha geprägte Dimension christlicher Existenz, die Zentralität der Liebe.⁹⁵ Eigenständig ergänzt er die „vision of continuity“⁹⁶ und den dialogischen Charakter der Theologie⁹⁷.

Erster inhaltlicher direkter Punkt von Ratzingers Liturgietheologie ist in der Darstellung von Mariusz Biliniewicz Liturgie als *opus Dei*⁹⁸, von dem er in Übereinstimmung mit der Lehre des II. Vatikanums zum vorgegebenen und nicht selbstgemachten Charakter der Liturgie kommt.⁹⁹

Die gründliche Darstellung des Opferbegriffes¹⁰⁰ und der Transsubstantiationslehre¹⁰¹ bedeuten einen wichtigen Fortschritt gegenüber der Arbeit von Reyes. Zu Recht erkennt Biliniewicz im eucharistischen Opfer „one of the main themes of Ratzinger’s theology of the liturgy“¹⁰². Allerdings hindert ihn seine systematische Methodologie, Neuorientierungen bei Ratzinger zu bemerken. Dies betrifft etwa die Frage nach der kulttheologischen Kontinuität der beiden Testamente mit Blick auf Opfer, Priestertum und Tempel. Biliniewicz hat auch bei der von ihm dargestellten wesentlichen Kontinuität¹⁰³ die späteren Schriften zur Grundlage. Hier versucht unsere Arbeit, Entwicklungen in Ratzingers Denken nachzugehen.

Als letzten Punkt der prinzipiellen Liturgietheologie stellt Biliniewicz dem *opus Dei* den Menschen und sein liturgisches Verhalten gegenüber und integriert hier sowohl die Frage der tätigen Teilnahme als auch der *Musica sacra*.¹⁰⁴

94 Vgl. ebd. 15.

95 Vgl. ebd. 16–18.

96 Ebd. 19.

97 Vgl. ebd. – Der dialogische Charakter wird aber ohne Rückgriff auf die grundlegende Arbeit von Nachtwei benannt.

98 Vgl. ebd. 21–23.

99 Vgl. ebd. 25.

100 Vgl. ebd. 46–56.

101 Vgl. ebd. 55 f.

102 Ebd. 46.

103 Vgl. etwa ebd. 47–50; vgl. auch ebd. 86.

104 Vgl. ebd. 56–65.

Die Darstellung der Beurteilung des gegenwärtigen Status der Liturgie durch Ratzinger beginnt der Autor ähnlich wie Reyes mit einem Blick auf den jungen Ratzinger, der sich bei der Eröffnung des Konzils deutliche Reformen wünscht.¹⁰⁵ So plädiert er etwa für eine breite Ermöglichung der Volkssprache in der Liturgie.¹⁰⁶ Wie Reyes bezieht sich auch Biliniewicz hauptsächlich auf die Konzilsberichte Ratzingers, kommentiert sie aber fundierter. Unsere Untersuchung wird die wichtigen Beiträge zum Eucharistischen Weltkongress in München hinzuziehen, die auch die Gesammelten Schriften völlig zu Recht im Konzilskontext sehen.

Biliniewicz widmet sich auch dem Verhältnis Ratzingers zur Liturgischen Bewegung¹⁰⁷, tut dies aber weitgehend gewissermaßen „namenlos“.¹⁰⁸ Hier wäre zu klären, wer von seinen Lehrern Ratzinger in diesem Punkt geprägt haben könnte. Die Diskussion um die Grundgestalt der Eucharistie reduziert sich in Bezug auf ihre historischen Träger auf die Nennung der Namen von Pascher und Guardini in einer Fußnote.¹⁰⁹

Der Autor nennt einige Schritte, mit denen sich die Liturgiereform vollzogen hat und geht damit über Reyes hinaus. Hilfreich wäre, sie umfassender darzustellen, damit man Ratzingers Bemerkung wirklich würdigen kann, dass er sich über die neuen Bücher als Norm freute. Unsere Arbeit wird auch diesen Punkt vertiefen müssen.¹¹⁰ Wie Reyes behandelt auch Biliniewicz Ratzingers Kritik an der ‚Hermeneutik des Bruchs‘ nur mit Blick auf seine späteren Schriften.

Der Autor verfolgt eine rein systematische Methodologie mit nur einzelnen Bemerkungen bezüglich einer Entwicklung in Ratzingers Denken oder eines Einflusses auf seine Theologie.¹¹¹ So kann er gewisse Fragen, wie etwa den genauen Einfluss der Mysterientheologie auf Joseph Ratzinger, nicht wirklich klären.¹¹² Gerade auf dem Hintergrund des sogenannten Disputes der Kardinäle Ratzinger und

105 Vgl. ebd. 68–71.

106 Vgl. ebd. 103.

107 Vgl. ebd. 72–74.

108 Ein oft wiederholter Gedanke Joseph Paschers wird etwa hier ohne Bezug auf ihn nur der Liturgischen Bewegung zugeschrieben. Es geht darum, neben den Rubriken auch den Sinn der *nigrice* zu entdecken. Vgl. ebd. 73.

109 Vgl. ebd. 89⁸⁷.

110 Vgl. ebd. 77.

111 So erwähnt er etwa die „Augustinian roots“. Ebd. 27. Ebenso geht er auf Beziehungen zur orthodoxen eucharistischen Theologie ein. Vgl. ebd. 53.

112 Ohne die Diskussion Casels mit Söhngen zu kennen, bemerkt der Autor: „Ratzinger’s emphasis on the importance of perceiving the liturgy as a mystery is, most likely, influenced by the works of another prominent figure of the Liturgical Movement, i. e. Odo Casel.“ Mariusz Biliniewicz, *The liturgical vision*, 25⁸⁷.

Kasper wäre auch wichtig zu fragen, was Ratzinger wann unter Kirche (gerade auch im Zusammenhang mit Liturgie) verstanden hat. Der Autor präsentiert hier nur die Sicht der späteren Schriften.¹¹³

Alle die genannten Arbeiten bieten eine gründliche Darstellung der Theologie Joseph Ratzingers unter gewissen Aspekten und verschiedenen Schwerpunkten. Dabei betrachten sie aber Ratzingers Theologie letztlich immer gewissermaßen „komplexiv“ und „integrativ“, d. h. mit Blick auf sein Gesamtwerk und unter Bevorzugung der späten Schriften. Die Gefahr, dass eigene Kategorien den Blick auf Ratzingers differenzierte Sicht oder seine Entwicklung versperren, kann dabei nicht vermieden werden. Dieser Methode möchte die vorliegende Arbeit gewissermaßen einen „historisch-analytischen“ Ansatz entgegenstellen, um von den vielen Einzelbeiträgen Ratzingers zu nuancierten Ergebnissen und einer differenzierten Gesamtschau zu kommen.

Zwei Dinge standen schließlich mit Blick auf die Liturgie- und Eucharistietheologie forschungsgeschichtlich noch aus, und diesen möchte sich die vorliegende Untersuchung widmen. Es ist auffallend, dass das wissenschaftliche Interesse unseres Theologen sich auf die verschiedensten Bereiche der Theologie, ja sogar nicht selten der Philosophie erstreckt und er in fast all diesen Bereichen auch Bezüge zur Liturgie oder zur Eucharistie herstellt. Von daher ist es notwendig, all diese verschiedenen Linien einmal aufzuweisen und, soweit möglich, zu einer einheitlichen Liturgie- und Eucharistietheologie zu verbinden. Von hier ergeben sich dann Möglichkeiten einer gewissen Systematisierung der Theologie Ratzingers.

Weiters ist es immer noch wissenschaftlich akzeptiert, Ratzinger verschiedene Phasen seines Denkens in der Weise zu unterstellen, als habe es hier große Brüche gegeben. So unterscheidet man gerne die Theologie des Professors von den deutlichen auch kirchenpolitischen Vorstößen des späteren Vertreters der höheren kirchlichen Hierarchie.¹¹⁴ Über diese Frage herrscht aber letztlich eine gewisse Unsicherheit und – wenn Arbeiten wenigstens zum Teil chronologisch aufgebaut sind – so bieten sie doch in der Regel nur mehr oder weniger repräsentative Ausschnitte, die das Forscherleben nicht als Ganzes zu erschließen suchen. Auch für die Liturgietheologie Ratzingers steht eine solche Gesamtsicht noch aus.

Letztlich bleibt es also ein Desiderat, was das eigentliche Ziel unserer eigenen Untersuchung ist, nämlich die Genese der Liturgie-

¹¹³ Vgl. ebd. 53.

¹¹⁴ Vgl. Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe, 9. Sottopietra lehnt diese Theorie des Bruchs ab.

und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers darzustellen, und dies auf dem Hintergrund einer eingehenden Würdigung der Kulttheologie der hierfür relevanten akademischen Lehrer. Die bisherigen Arbeiten leisten einen solchen Bezug nicht¹¹⁵, sondern benennen nur einzelne Punkte. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Liturgietheologie all jener Lehrer zusammenzufassen, die Ratzinger für sein eigenes diesbezügliches Denken für wesentlich erachtet. Auf dieser Grundlage kann dann sowohl die Prägung durch die Lehrer differenziert gesehen¹¹⁶ wie auch sein eigener Denkweg besser nachgezeichnet werden.

Eine besondere Beachtung muss bereits der akademischen Jugend Ratzingers zukommen. Unterscheiden sich seine damaligen Zugänge und seine Erkenntnisse wesentlich von denen späterer Jahre? Wann gab es welche Entwicklungen? Darüber herrscht Uneinigkeit.

Hans Küng etwa verweist auf ungenannte Studenten aus gemeinsamen Tübinger Zeiten, die der Meinung seien, „daß es schon damals einen ‚liberalen‘ Ratzinger gar nicht gegeben hat“¹¹⁷. Gemeinsam mit seinem Schüler Hermann Häring ist er aber der Ansicht, dass die Studentenrevolution von 1968 seinen Kollegen gewaltig und nachhaltig erschüttert habe.¹¹⁸ Viele sehen hierin den Grund zu einem angeblichen Paradigmenwechsel seines Denkens. Eine solche psychologische Interpretation des Theologen Ratzinger birgt immer die Gefahr in sich, die Inhalte seines Denkens zu überlesen und seine Aussagen letztlich zu relativieren.

Für uns ist von Bedeutung, dass der Ratzinger-Schüler Hansjürgen Verweyen gerade im Bereich der Liturgie- und Eucharistielehre eine „Wende“ bei seinem Lehrer ausmacht.¹¹⁹

Von daher erschließt sich die Sinnhaftigkeit einer biographisch fundierten und genetischen Darstellung der Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers, die schlicht der Frage nachgehen will: Was hat er wann über Eucharistie und Liturgie gelehrt? Allein von einer nachweisbaren Nachzeichnung seiner Lehre können notwendige biographische Bezüge erfolgen, ohne sein Denken inhaltlich zu relativieren, und allein von hier kann geklärt werden, welche Ent-

115 In Bezug auf Guardini benennt Reyes einige Punkte.

116 So lassen sich vorschnelle Einseitigkeiten, wie folgende Äußerung von Biliniewicz, vermeiden, in der er Guardini als „Ratzinger’s primal liturgical master“ bezeichnet. Mariusz Biliniewicz, *The liturgical vision*, 27.

117 Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit*, 167.

118 Vgl. ebd. 166.

119 Hansjürgen Verweyen, *Wende*. Vgl. ders., *Benedikt XVI.*, 136.

wicklungen in seinem theologischen Konzept organisch und welche womöglich als Brüche erfolgt sind.

Dieses Ziel unserer Untersuchung ist in gewisser Weise auch eine Ergänzung zum Editionsprinzip der Gesammelten Schriften, dem man zuweilen Eklektizismus vorgeworfen¹²⁰ und stattdessen „[d]as Prinzip der ‚brutalen Chronologie‘“ eingefordert hat. Dieses „hätte“ – so die Begründung – „ebenfalls das Zueinander der Einzeltexte im empirischen Nacheinander enthalten, dies jedoch unter einem unbestechlichen formalen und inhaltlichen Zuchtmeister: der verrinnenden Zeit. Man hätte, warum denn nicht!, manchen Aufsatz einfach zweimal gedruckt [...] im Nacheinander der tatsächlichen Publikation. Der Reiz, den ‚frühen Ratzinger‘ [...] einmal als Ganzen zu sehen, genügt als Grund.“¹²¹ Für die Liturgie- und Eucharistietheologie versucht dies unsere Untersuchung zu leisten. In einer auf diese Weise chronologisch nachgezeichneten Denkentwicklung mit all ihrer denkerischen Durchdringung, aber auch mit all ihrem Reagieren auf die Erfordernisse der Zeit spiegelt sich auch ein Stück konkreter Theologiegeschichte.

Von besonderer Bedeutung sind nicht zuletzt die bislang nur sporadisch berücksichtigten Vorlesungsmitschriften der Studenten Ratzingers. Gerade bei einer Persönlichkeit, die, wie er, vor allem Hochschullehrer sein wollte, sollte sein publiziertes Werk nicht zu sehr von seinem im Hörsaal vorgetragenen Wort getrennt werden. In der Rezeption seiner Studenten ist es uns zugänglich.

1.4 Methodologie

Für die folgende Untersuchung haben wir uns aufgrund der spezifischen Aufgabenstellung für eine biographisch rückgebundene und genetische Darstellung der Liturgie- und Eucharistietheologie Joseph Ratzingers entschieden, um zeigen zu können, wie sich sein Denken in diesem Bereich entwickelt hat. Dabei sollen seine für diesen Kontext am meisten relevanten Texte einzeln vorgestellt und kontextualisiert werden. Diese Methodologie birgt das Risiko zahlreicher Wiederholungen und ist materiell sehr extensiv; sie ist aber der einzige Weg, die Frage möglicher Brüche und ihre Ursachen oder einer weitgehenden Kontinuität nicht nur zu behaupten, sondern an den Texten selbst nachvollziehbar aufzuarbeiten.

¹²⁰ Siehe etwa Steffen Köhler, Ratzingers Förster-Nietzsche.

¹²¹ Ebd. 127.

1.5 Aufbau

Die Arbeit umfasst zwei Bände. Der erste Band beginnt – dem existentiellen Anspruch seiner Liturgietheologie gemäß – mit einem biographischen Teil, in dem das Leben Joseph Ratzingers/Papst Benedikt XVI. unter dem Aspekt des Mitlebens mit der Liturgie der Kirche nachgezeichnet werden soll. Anschließend wird eine Zusammenfassung der Liturgietheologie jener vier Lehrer geboten, die er für diesen Bereich als besonders prägend erfahren hat. Da die Mysterientheologie Odo Casels in jenen Jahren ein wichtiger Bezugspunkt war, findet sie vorab eine gesonderte kurze Zusammenfassung. Den Hauptteil dieses Bandes bildet dann die chronologische Darstellung jener Beiträge seines publizierten Werkes bis zu seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von München und Freising, die in irgendeiner Weise mit der Liturgie- und Eucharistietheologie im Zusammenhang stehen. Anschließend werden die gewonnenen Ergebnisse in einer kurzen Systematik zusammengefasst.

Der zweite Band ist ebenfalls prinzipiell biographisch und genetisch motiviert und konzipiert. Er behandelt nicht das eigentliche Werk Joseph Ratzingers, sondern repräsentative Vorlesungsmitschriften seiner Studenten. So soll die Rezeption der Lehre des Professors in der Brechung seiner Studenten einigermaßen erfasst werden, wodurch weitere Rückschlüsse über die Entwicklung seines Denkens möglich erscheinen. Auch von Ratzingers existentiellem Ansatz her scheint der Blick auf die Vermittlung der Lehre an seine Studenten sinnvoll. Nur die Monographie über Ratzingers Zeit in Bonn¹²², eine Studie zur *Theologia crucis*¹²³ und die mariologische Dissertation von Rainer Hangler¹²⁴ hatten solche Verweise bislang berücksichtigt.

1.6 Grenzen der Arbeit

Wie bereits erwähnt, ist die gewählte Methodologie materiell sehr extensiv. Sie erschwert vielleicht den schnellen Zugang zum Denken Ratzingers. Zudem ist es natürlich nicht möglich, sein umfassendes Gesamtwerk lückenlos zu erfassen. Es wird sich zeigen, dass seine Liturgie- und Eucharistietheologie in einem engen Verhältnis zu den

¹²² Manuel Schlögl, Anfang.

¹²³ Manuel Schlögl, Theologie des Kreuzes.

¹²⁴ Rainer Hangler, Tochter Zion.

anderen Sachgebieten der Theologie steht, die man klassischerweise als Traktate fasst. Die einzelnen Wechselbezüge können erwähnt, aber nicht alle in der gleichen Weise vertieft werden. Ähnliches gilt für seinen Gebrauch der Exegese sowie für die Darstellung seiner Konzilsvorbereitung und -rezeption in Dingen, die die Liturgie nicht zumindest indirekt betreffen.

Eine weitere Begrenzung erfährt diese Untersuchung durch die Beschränkung auf jenen Zeitraum, den Ratzinger ungeteilt der Theologie widmen konnte, also bis zum Jahr 1977. Seine wichtigen nachfolgenden Veröffentlichungen werden Gegenstand eines geplanten dritten Bandes sein.

Schließlich ist es notwendig, sich eine prinzipielle Beschränkung aufzuerlegen. Es ist schlicht nicht möglich, das große und weite Denken eines herausragenden Theologen und seine Person als solche angemessen und erschöpfend darzustellen. Folgende Arbeit soll einen bescheidenen Beitrag dazu darstellen, zu Denken und Persönlichkeit von Joseph Ratzinger einen akademisch verantworteten Zugang zu gewinnen.

1.7 Zur Zitierweise und zum Inhalt der Bände

Aufgrund der eingeschränkten Korrekturmöglichkeiten bei maschinenschriftlichen Texten finden sich in den Vorlesungsmitschriften zahlreiche Tipp-, Rechtschreib- und Flüchtigkeitsfehler. Um den Lesefluss zu erleichtern und eine ungehinderte Erfassung des Inhalts zu gewährleisten, haben wir offenkundige Fehler stillschweigend korrigiert. Nur in Einzelfällen wurden Fehler übernommen und mit einem gesonderten Hinweis versehen.

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

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

Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Anhang sind gesammelt in diesem Band abgedruckt. Die hier bereitgestellten Angaben

sind zum Teil auch für Band 2 relevant. Hingewiesen sei insbesondere auf eine Liste aller verwendeten Vorlesungsmitschriften (Abschnitt 1.4 der Bibliographie).

2. Historischer Teil A: Die Liturgie im Lebensweg von Joseph Ratzinger

2.1 Der Beginn

Hansjürgen Verweyen verweist darauf, dass Joseph Ratzinger selbst einmal auf den zeitgeschichtlichen Kontext theologischer Ideen hingewiesen habe.¹ Dies müsse man nun auch auf ihn anwenden.² In diesem Sinne kann die Darstellung der Theologie der Liturgie und der Eucharistie in Ratzingers Denken nicht abgehoben von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext und der Biographie des Theologen, Bischofs und Papstes erfolgen, will sie nicht Wesentliches außer Acht lassen. Dabei unterscheiden wir uns insofern von Verweyens Ansatz, als er versucht, den gesamten Schaffenshorizont von Ratzinger in diesem Sinne zu beleuchten. Dabei geht er detaillierter auf die Entwicklung der deutschsprachigen Theologie vor Ratzinger, besonders im 18. und 19. Jahrhundert, ein, während der spezifisch liturgische Zeitkontext nur angedeutet wird.³ Weniger detailliert wird die eigentliche Ent-

1 Verweyen zitiert aus Ratzingers Dissertation: „Die Ideen sind ‚nicht trennbar von der historischen Zufallsgestalt, in die sie hineingeboren sind, und trennt man sie doch davon, so nimmt man ihnen ihr Eigentliches‘.“ Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 12. Das Zitat findet sich in: Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954, 261.

2 „Auch seinem eigenen Denkweg kann man nur dann gerecht werden, wenn man die Grundfragen im Blick behält, die sich in seiner, von großen Umwälzungen gezeichneten geschichtlichen Situation erhoben.“ Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 12 f.

3 Vgl. ebd. 13–17. Auch Ricardo Reyes beginnt seine Arbeit über Ratzinger und Liturgie mit einer Darstellung des theologiegeschichtlichen Hintergrunds in Deutschland. Vgl. Ricardo Reyes, *L'unità nel pensiero liturgico*. Das erste Kapitel des ersten Teils der Arbeit ist dem zeitgeschichtlichen Kontext Ratzingers gewidmet (vgl. 37–65). Dieser Kontext der deutschen Theologie und besonders der Liturgischen Bewegung wird allgemein präsentiert. Dabei bleibt Reyes aber, mit Ausnahme der Nennung des Ersten Weltkrieges (43 f.), rein theologieimmanent, d. h., die spannende Wechselwirkung, die Verweyen zwischen Staat und Gesellschaft (z. B. Aufstreben Preußens) und katholischer Theologie zeichnet, bleibt gänzlich außer Betracht. Verweyen zeigt aber überzeugend, dass sich viele theologische Probleme in Deutschland eben nur in der von ihm gewählten Hermeneutik wirklich verstehen lassen. U. a. stellt er fest: „Eine wichtige Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis der Kontroversen zwischen

wicklung des Denkens Ratzingers *in liturgicis* beschrieben, also was ihn in diesem Bereich wann und warum besonders beschäftigt hat.⁴

Wenn wir uns nun der Liturgie und ihrem innersten Kern, der Eucharistie, im Lebensweg Ratzingers widmen und dabei notwendigerweise auf den zeitgeschichtlichen Kontext dieses Lebensweges zu sprechen kommen, so wollen wir damit aber keinesfalls eine Biographie verfassen. Dies ist an anderer Stelle geschehen und wir können uns auf diese Literatur berufen.⁵

Hier soll es uns lediglich um die Stellung der Liturgie in seinem Lebensweg gehen, sei es der konkret gefeierten, sei es deren theologischer Grundlegung. In diesem Sinne werden nur jene biographischen Details behandelt, die für unsere Themenstellung relevant sind.

2.1.1 Allgemeines zur Bedeutung der Liturgie in seinem Leben

Joseph Ratzinger selbst hat immer wieder darauf hingewiesen, welche enge Verflechtung zwischen seinem eigenen Lebensweg und der Durchdringung des Heilsgeheimnisses in der Feier der Liturgie besteht. Als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre schreibt er seine Biographie und formuliert gleich zu Beginn: „Die unerschöpfliche Realität der katholischen Liturgie hat mich durch alle Lebensphasen begleitet; so wird auch immer wieder die Rede davon sein müssen.“⁶ Insbesondere die Liturgische Bewegung betrachtet er als Teil seiner Biographie.⁷

deutschsprachigen katholischen Theologen und Rom in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – und damit auch der theologischen Entwicklung Joseph Ratzingers – ist die Erinnerung an die Wurzeln des deutschen Sonderweges im 19. Jahrhundert.“ Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 14. Die Darstellung bei Reyes ist ausschließlich und einseitig auf die Charakterisierung einiger Theologen, vor allem aber der großen „Bewegungen“ im kirchlichen Leben ausgelegt.

4 Ausnahmen sind ein Blick auf Ratzingers Bezug zum „Schott“ (S. 18), die Begegnung mit Joseph Pascher (S. 19), die Dissertation (S. 20) und die detaillierte Beschreibung der Haltung Ratzingers zur Zelebrationsrichtung vor und nach dem Konzil (S. 135 f.). Die Seitenzahlen beziehen sich auf Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI.

5 Zu erwähnen ist hier zunächst die Autobiographie: Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998. Sodann verweisen wir ausdrücklich auf die folgenden Darstellungen: Alfred Läßle, Benedikt XVI.; Gianni Valente, *Student*; D. Vincent Twomey, Benedikt XVI. Populärer schreibt der Interviewpartner Ratzingers: Peter Seewald, Benedikt XVI. In komprimierter Form beschreibt Maximilian Heim den Lebensweg des Papstes von seiner Geburt bis zu der Zeit als Kardinalpräfekt: Maximilian Heinrich Heim, *Kirchliche Existenz*, 151–217.

6 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 23.

7 So äußerte er sich spontan, als Stefan Koster ihn beim Liturgischen Kongress in Fontgombault 2001 bat, einige Gedanken zur Liturgischen Bewegung in Deutschland vorzutragen. Erinnerung des Autors, der an diesem Kongress teilgenommen hat.

Es ist auffallend, wie er tatsächlich im Rückblick immer wieder liturgische Details beschreibt, die ihn geprägt haben. Als Beispiel dienen hier einige Zeilen, die er dem besonderen Status der Stiftskirche von Tittmoning, widmete:

„Von dem einst [...] in der kleinen Stadt an der Salzach begründeten Stift waren immerhin die Titel übriggeblieben: Der Pfarrer hieß Stiftsdekan, die Kapläne Kanoniker. Wie es sich in Kanonikatskirchen ziemt, wurde das Allerheiligste in einer eigenen Sakramentskapelle und nicht im Hochaltar aufbewahrt. So hatten wir das Gefühl, daß es mit unserem Städtchen in jeder Hinsicht etwas Besonderes auf sich habe; man sah es auch daran, daß der Pfarrhof wie ein kleines Schloß auf der Anhöhe hoch über der Stadt thronte.“⁸

Papst geworden, beschreibt Joseph Ratzinger als Benedikt XVI. Jungendlichen auf dem Petersplatz die Bedeutung der Liturgie schon in seinen frühen Lebensjahren und die daraus resultierende Prägung seiner Persönlichkeit. Er sagt:

„Schon als Bub entdeckte ich mit Hilfe meiner Eltern und des Pfarrers die Schönheit der Liturgie, die ich immer mehr liebte, weil ich spürte, dass uns in ihr die göttliche Schönheit aufscheint und dass sich durch sie vor uns der Himmel auftut. Das zweite Element war die Entdeckung der Schönheit des Erkennens, der Erkenntnis Gottes, der Heiligen Schrift, dank derer man in dieses große Abenteuer des Dialogs mit Gott eintreten kann, der die Theologie ist. Und so war es eine Freude, in diese Arbeit der Jahrtausende der Theologie eintreten zu dürfen, in diese Feier der Liturgie, in der Gott mit uns ist und zusammen mit uns feiert.“⁹

So ist es gerechtfertigt, Joseph Ratzinger und Liturgie in besonderer Weise in Verbindung zu bringen. In diesem Sinne wollen wir nun wesentliche Lebensetappen hervorheben.

2.1.2 Kindheit und Jugend

Joseph Ratzinger deutet sogar die Stunde seiner Geburt als providentiell für sein Verhältnis zum Ostergeheimnis, dem Kern jedweder liturgischen Feier:

8 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 11 f.

9 Joseph Ratzinger, *Ansprache Jugend*, 2016. Italienisches Original: „[G]ià da ragazzo, aiutato dai miei genitori e dal parroco, ho scoperto la bellezza della Liturgia e l'ho sempre più amata, perché sentivo che in essa ci appare la bellezza divina e ci si apre dinanzi il cielo; il secondo elemento è stata la scoperta della bellezza del conoscere, il conoscere Dio, la Sacra Scrittura, grazie alla quale è possibile introdursi in quella grande avventura del dialogo con Dio che è la Teologia. E così è stata una gioia entrare in questo lavoro millenario della Teologia, in questa celebrazione della Liturgia, nella quale Dio è con noi e fa festa insieme con noi.“ Joseph Ratzinger, *Incontro giovani*, 2006, 420.

„Geboren bin ich am Karsamstag, dem 16. April 1927, zu Marktl am Inn. Daß der Geburtstag der letzte der Karwoche und der Vorabend von Ostern war, wurde in der Familiengeschichte immer vermerkt, denn damit hing es zusammen, daß ich gleich am Morgen meines Geburtstages mit dem eben geweihten Wasser in der zu jener Zeit am Vormittag gefeierten ‚Osternacht‘ getauft worden bin: Der erste Täufling des neuen Wassers zu sein, wurde als eine bedeutsame Fügung angesehen. Daß mein Leben so von Anfang an auf diese Weise ins Ostergeheimnis eingetaucht war, hat mich immer mit Dankbarkeit erfüllt, denn es konnte nur ein Zeichen des Segens sein. Freilich – es war nicht Ostersonntag gewesen, sondern eben Karsamstag. Aber je länger ich nachdenke, desto mehr scheint mir das dem Wesen unseres menschlichen Lebens gemäß zu sein, das noch auf Ostern wartet, noch nicht im vollen Licht steht, aber doch vertrauensvoll darauf zugeht.“¹⁰

Bemerkenswert an dieser Stelle ist auch ganz grundlegend schon der Versuch, Lebensstationen geistlich zu deuten.

Ratzinger teilt uns wichtige Details mit, wie die konkret gefeierte Liturgie auf ihn als Kind wirkte. Über die frühen Jahre sagt er:

„Wenn in unserer Traunsteiner Pfarrkirche an Festtagen eine Messe von Mozart erklang, dann war mir vom Land gekommenen kleinen Buben, als stünde der Himmel offen. Vorne im Presbyterium hatten sich Weihrauchsäulen gebildet, in denen sich die Sonne brach; am Altar vollzog sich die heilige Handlung, von der wir wußten, daß sie den Himmel über uns auf tut. Und vom Chor erklang Musik, die nur aus dem Himmel stammen konnte, Musik, in der der Jubel der Engel über die Schönheit Gottes für uns offenbar wurde. Es war etwas von dieser Schönheit mitten unter uns da.“¹¹

Diese und ähnliche Stellen seien auch in Bezug auf eine missverständliche Formulierung Hansjürgen Verweyens angeführt:

10 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 8. Ähnlich im Interview mit Peter Seewald. Frage Peter Seewald: „Immerhin ist es ungewöhnlich, schon vier Stunden nach der Geburt getauft zu werden.“ Antwort: „Das schon. Aber das hing damit zusammen – und das ist allerdings schon etwas, was mich freut –, daß es Karsamstag war. Damals gab es noch nicht die Feier der Osternacht, die Auferstehung wurde also am Vormittag gefeiert, mit der Weihe des Wassers, das dann das ganze Jahr hindurch als Taufwasser dient. Und weil folglich die Tauf liturgie in der Kirche stattfand, haben die Eltern gesagt: ‚Jetzt is er scho do, der Bua‘, dann wird er natürlich in dieser liturgischen Stunde, die ja die eigentliche Taufstunde der Kirche ist, auch getauft. Und dieses Zusammentreffen, daß ich gerade geboren wurde, als die Kirche ihr Taufwasser bereitete, und daher, frisch mit dem ersten Wasser, der erste Täufling des neuen Wassers war, das sagt mir schon etwas. Weil mich das eben besonders in den österlichen Zusammenhang hineinstellt und Geburt und Taufe auch in einer beziehungsreichen Weise miteinander verbindet.“ In diesem Zusammenhang erwähnt er auch das Zugehen auf Ostern. Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 248.

11 Joseph Ratzinger, *Mein Mozart*, 2006.

„Auf dem Hintergrund von Ratzingers Notizen über das Eindringen einer heidnischen Pseudo-Theokratie schon in die vertraute Welt seiner Kindheit ergibt sich allerdings Klarheit über eine erste, und zwar wohl die wichtigste Konstante in der Entwicklung seines Denkens, die man nicht aus dem Auge verlieren darf: das alles andere als ritualistisch-liturgische Verständnis des ‚Meßopfers‘.“¹²

Auf die liturgietheologische Aussage, die Verweyen hier tätigt, müssen wir später eingehen. Hier sei lediglich festgehalten, dass schon der junge Ratzinger Sinn für die rituelle Seite der Liturgie hatte. Er hat diese jedoch niemals losgelöst von einem authentischen Lebensvollzug gesehen. Über die Jahre seiner Kindheit, in denen es noch keine theologische Reflexion gab, kann er sagen: „Ich hatte von Anfang an [...] sehr viel Interesse für die Liturgie gehabt.“¹³

Auch bemerkt er, wie das Kirchenjahr sein Leben prägte¹⁴, und geht ausführlich auf die Bedeutung des „Schott“ ein¹⁵. Es ist bemerkenswert, dass die Eltern Ratzingers schon ihren Kindern die Bücher der Liturgie näherbrachten. Während der Zeit im Gymnasium erhielt Georg Ratzinger z. B. auch ein *Liber Usualis*.¹⁶ Die damalige Entdeckung der liturgischen Bücher ist es Joseph Ratzinger wert, ausführlich für die Nachwelt festzuhalten. Als Kardinal beschreibt er den Gebrauch der verschiedenen Schott-Messbücher in seiner Kindheit und Jugend und kommt davon ausgehend schließlich zu allgemeinen Erwägungen bezüglich der Liturgie:

„Das jeweils neue Buch war eine Kostbarkeit, wie ich sie mir nicht schöner träumen konnte. Es war ein fesselndes Abenteuer, langsam in die geheimnisvolle Welt der Liturgie einzudringen, die sich da am Altar vor uns und für uns abspielte. Immer klarer wurde mir, daß ich da einer Wirklichkeit begegnete, die nicht irgendjemand erdacht hatte, die weder eine Behörde noch ein großer einzelner geschaffen hatte. Dieses geheimnisvolle Gewebe von Text und Handlungen war in Jahrhunderten aus dem Glauben der Kirche gewachsen. Es trug die Fracht der ganzen Geschichte in sich und war doch zugleich viel mehr als Produkt menschlicher Geschichte. Jedes Jahrhundert hatte seine Spuren eingetragen: Die Einführungen ließen uns erkennen, was aus der frühen Kirche, was aus dem Mittelalter, was aus der Neuzeit stammte. Nicht alles war logisch, es war manchmal verwinkelt und die

12 Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 21; vgl. auch ebd. 135.

13 Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 253.

14 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 21.

15 Ebd. 22 f.

16 Vgl. Anton Zuber, *Der Bruder des Papstes*, 31. Vgl. auch die Äußerung des Kardinals: „Meine Eltern hatten mir schon in der zweiten Schulklasse mein erstes Missale gekauft.“ Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 253.

Orientierung gewiß nicht immer leicht zu finden. Aber gerade dadurch war dieser Bau wunderbar und war er eine Heimat. Natürlich habe ich das als Kind nicht im einzelnen erfaßt, aber mein Weg mit der Liturgie war doch ein kontinuierlicher Prozeß eines Hineinwachsens in eine alle Individualitäten und Generationen übersteigende große Realität, die zu immer neuem Staunen und Entdecken Anlaß wurde.“¹⁷

Als Jugendlicher übersetzt Ratzinger die liturgischen Texte selbst.¹⁸ Das ganze Leben war damals freilich eingebettet in eine Kultur, die als ganze noch „vom Glauben umschlossen“¹⁹ war, wie er selbst einmal sagt. Dieser kulturelle Kontext, seit den 1960er Jahren oft als oberflächlich gebrandmarkt, wird von ihm durchaus als positiv empfunden. Vorsichtig argumentiert er dagegen, dies alles sei nur äußerer Schein gewesen. So war auch das Leben der Familie Ratzinger ganz vom katholischen Glauben geprägt. Morgen- und Abendgebet sowie das Beten vor und nach den Mahlzeiten waren selbstverständlich.²⁰ Nach der Pensionierung des Vaters betete man sogar jeden Tag gemeinsam den Rosenkranz.²¹ „Nicht nur an den hohen Festtagen erlebten die Kinder Maria, Georg und Joseph Ratzinger das christliche Leben im Wechsel des Kirchenjahres.“²² Eine ganz besondere Stellung hatten dabei Advent und Weihnachten.²³

Es war also ein gläubig praktizierendes Elternhaus. Interessant ist dabei die Bemerkung des Kardinals, seine Erziehung sei nicht „explizit religiös“²⁴ gewesen. Ratzinger sieht das Leben seiner Familie als katholische Inkulturation an. Er sagt:

„Wir haben versucht, einfach gläubig, katholisch zu sein. Aber seine Farbe hatte unser Glaube zunächst auf dem Land und dann in dieser kleinen Stadt Traunstein, wo der Katholizismus sich wirklich mit der Lebenskultur dieses Landes und mit seiner Geschichte tief verflochten hat. Es war also, würde ich sagen, Inkulturation, so daß das ein uns gemäßer Ausdruck war, den uns unsere eigene Geschichte entgegnetrug.“²⁵

Das Kirchenjahr wurde in der Familie Ratzinger bewusst mitgefeiert²⁶ und es prägte die Kinder sehr. Ganz zentral war nach dem Zeugnis

17 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 23.

18 Vgl. ebd. 32; Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 18.

19 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 20.

20 Vgl. Anton Zuber, *Der Bruder des Papstes*, 22.

21 Vgl. Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 253.

22 Anton Zuber, *Der Bruder des Papstes*, 22.

23 Vgl. ebd. 18–22.

24 Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 253.

25 Ebd. 254.

26 Vgl. Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 49.

Georg Ratzingers das Weihnachtsfest mit allen (auch liturgischen) Vorbereitungen, wie etwa die Roratemessen des Advents.²⁷

Nach seiner Erstkommunion wurde Joseph Ratzinger Ministrant.²⁸ Hesemann schreibt:

„So war es die logische Folge, daß Joseph eines Tages das Geschehen am Altar nicht länger nur verfolgen, sondern Teil von ihm werden wollte. ‚Nicht selbst dabei zu sein, da hätte man sich irgendwie vom Wichtigsten ausgeschlossen gefühlt‘, gestand er – und wurde, wie zuvor schon sein Bruder, Ministrant.“²⁹

Im Jahre 1938 empfing Joseph Ratzinger die Firmung durch Michael Kardinal von Faulhaber.³⁰ Sowohl er selbst als auch sein Bruder berichten davon, wie der Kardinal in Tittmoning den Jungen so sehr beeindruckte, dass er auch einmal ein solcher Kirchenfürst werden wollte.³¹

Außergewöhnliche kirchliche Ereignisse beeindruckten den kleinen Joseph. Die Familie nimmt an den heimatlichen Feiern zur Heiligsprechung von Bruder Konrad von Parzham teil.³² Dazu kommt generell eine enge Bindung an das nachbarschaftliche Altötting.

Nach dem Zeugnis Georg Ratzingers spielten beide Brüder „Pfarrer“³³ und wollten schon seit der Kindheit Priester werden.³⁴ Georg Ratzinger präzisiert, dass hierbei die beiden Buben unter sich blieben. Man folgte im groben dem Ablauf der Messe und predigte.³⁵

Im Traunsteiner Knabenseminar feierte man die heilige Messe täglich um 5.40 Uhr. „Die Messen dauerten ziemlich lang, weil damals praktisch jeder Seminarist zur heiligen Kommunion ging.“³⁶ Ansonsten gab es noch eine Geistliche Lesung und das tägliche Abendgebet mit priesterlichem Segen.³⁷

27 Vgl. ebd. 42.

28 Vgl. Anton Zuber, *Der Bruder des Papstes*, 39.

29 Hesemann in: Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 89 (im Original alles kursiv).

30 Vgl. ebd. 162.

31 Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 256. Dies war anlässlich einer anderen Firmung in Tittmoning, bei der Joseph noch ein ganz kleines Kind war. Interview des Autors mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012. Siehe auch Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 68.

32 Peter Seewald, *Benedikt XVI.*, 163.

33 Schöne ausführliche Darstellung in Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 79 f.

34 Vgl. ebd. 147 f.; siehe auch ebd. 97 f. und 261.

35 Interview des Autors mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012.

36 Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 105.

37 Vgl. ebd. 106

2.1.3 Alumnat und Theologiestudium

Im Folgenden wollen wir die liturgische Prägung von Joseph Ratzinger während seiner Ausbildung im Priesterseminar und seines theologischen Grundstudiums untersuchen.

Da Ratzinger zwei Priesterseminare mit zudem – wie wir sehen werden – recht unterschiedlicher Grundorientierung besuchte, ist es sinnvoll, die entsprechenden Lebensphasen in der Darstellung zu unterscheiden, wenn sie auch als reine Zeitspanne keinen sehr langen Zeitraum umfassen. So widmen wir uns zuerst seinem Aufenthalt im Erzbischöflichen Studienseminar zu Freising und anschließend seinem Leben im Herzoglichen Georgianum zu München.

2.1.3.1 Alumne des Erzbischöflichen Studienseminars in Freising

Nach dem Krieg traten Joseph Ratzinger und sein Bruder Georg in das Erzbischöfliche Klerikalseminar des Erzbistums München und Freising³⁸ auf dem Freisinger Domberg ein.³⁹ Bis 1947 studierte Jo-

38 Zu den verschiedenen Anstalten in Freising: „Nach der Errichtung des neuen Erzbistums [München und Freising, S. C.] 1821 wurden geistliche Bildungsanstalten in Freising gegründet: ein Knabenseminar, ein Priesterseminar (1826) und 1834 ein staatliches Lyzeum, seit 1923 Philosophisch-theologische Hochschule zur Ausbildung des Priesternachwuchses für das Erzbistum. Die beiden letztgenannten Anstalten waren für Joseph Ratzingers Laufbahn von entscheidender Bedeutung.“ Sigmund Benker, Benedikt XVI. und Freising, 11.

39 Über den genauen Zeitpunkt herrscht in den bisherigen Darstellungen Uneinigkeit. In seiner Autobiographie schreibt Joseph Ratzinger: „Eine erst kleine Gruppe der oberen Kurse hatte in den wenigen frei gewordenen Räumen im November 1945 einziehen können. An Weihnachten war es so weit [sic!], daß auch für die übrigen Anwärter mehr oder weniger notdürftig Platz geschaffen war, obwohl ein großer Teil des Hauses immer noch dem anderen Zweck dienen mußte.“ Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben, 1998, 46. Das spricht also für Weihnachten 1945 als Eintrittstermin. Diese Sicht vertritt auch die offizielle Darstellung des Erzbistums. Vgl. <http://www.erzbistum-muenchen.de/Page011392.aspx> (aufgerufen am 30. November 2015). In einer Rede über John Henry Kardinal Newman sagt Ratzinger allerdings: „Als ich im Januar 1946 in dem nach den Kriegswirren endlich wiedergeöffneten Freisinger Priesterseminar mein Studium der Theologie beginnen konnte [...]“ Dokumentiert in Alfred Läßle, Benedikt XVI., 58. In der Biographie über Georg Ratzinger lesen wir: „Somit konnten die ersten Priesteramtskandidaten die wenigen frei gewordenen Räume bereits im November 1945 wieder beziehen. Doch schon zu Beginn des neuen Jahres 1946 reichte der Platz bereits für alle Kandidaten aus.“ Anton Zuber, Der Bruder des Papstes, 67. Alfred Läßle deutet die „ersten Januartag(e) 1946“ an. Alfred Läßle, Benedikt XVI., 14. Peter Seewald spricht vom 2. Januar 1946 als Tag des Eintritts beider. Vgl. Peter Seewald, Benedikt XVI., 227. Ähnlich nennt Valente die „ersten Tage des Jahres 1946“. Gianni Valente, Student, 16. Maximilian Heim nennt ebenfalls das Jahr 1946. Vgl. Maximilian Heinrich Heim, Kirchliche Existenz, 152. Georg Ratzinger sagt klar im bislang letzten Interviewbuch: „So durften wir uns am 3. Januar 1946 in unserem neuen Seminar einfinden und vier Tage später an der Hochschule unser Studium beginnen.“ Georg Ratzinger, Mein Bruder, 147 f.

seph dort im Kontext der allgemeinen Priesterausbildung, bevor er nach München wechselte.⁴⁰ Gianni Valente bemerkt zur Studienordnung in Freising:

„Das Studiensystem hält sich immer noch an die Regeln, die in der Zeit nach der Säkularisation (1806) eingeführt wurden: Die Seelsorgekurse hält man im Seminar ab. Die wissenschaftlichen Vorlesungen dagegen werden an der staatlichen Philosophisch-Theologischen Hochschule gehalten, die im Gebäude nebenan untergebracht ist.“⁴¹

Es mag bei der frühen Faszination, die die Liturgie auf ihn ausübte, erstaunen, dass der junge erzbischöfliche Alumne der Liturgischen Bewegung gegenüber zunächst sehr reserviert war. Er erwähnt dies selbst an mehreren Stellen. So schreibt er in seiner Biographie:

„Ich war bisher der Liturgischen Bewegung mit einer gewissen Reserve gegenübergestanden. Bei vielen ihrer Vertreter spürte ich einen einseitigen Rationalismus und Historismus, der allzusehr auf die Form und auf die historische Ursprünglichkeit bedacht war und den Werten des Gemüts gegenüber, die uns Kirche als das Daheimsein der Seele erfahren lassen, eine merkwürdige Kälte spüren ließ.“⁴²

Diese anfängliche Reserviertheit wird auch von einem Studienkollegen und Freund der beiden Ratzinger-Brüder ausdrücklich bezeugt. Rupert Berger, der spätere Professor für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie⁴³, hatte mit Ratzinger zwölf Semester gemeinsam studiert.⁴⁴ Berger gibt Hinweise, die diesen Aspekt der Gefühlskälte vertiefen und zu verstehen helfen, was dem jungen Alumnen Joseph Ratzinger so fremd erscheinen musste, obwohl er andererseits von der Liturgie selbst seit frühester Kindheit fasziniert war:

„Ratzinger ist in einer ganz anderen Frömmigkeitshaltung aufgewachsen, jene, bei der man mit der Familie kniend den Rosenkranz betete, bei der der Vater mit Weihwasser dem Kind ein Kreuzlein auf die Stirn machte. Die Liturgie ist da zunächst einmal ein Komplex, der vor einem steht, der aber nicht so berührt. Die Situation damals: Hier in Traunstein war an Sonntagen eine Messe um 7 Uhr nach den Klosterneuburger Texten. Um 8.30 Uhr war die Predigt und um 9 Uhr das

40 Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 46–50.

41 Gianni Valente, *Student*, 24. Zur Studienordnung und zu den praktischen Gegebenheiten damals unmittelbar nach dem Krieg vgl. Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 99 f.

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

43 Zu Rupert Berger vgl. die biographische Notiz in: Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 98.

44 Vgl. Rupert Berger, *Erlebte Liturgie*; ders., *Gemeinsame Jahre*.

Hochamt. Das Hochamt war sicher eine Erscheinungsform, die ihn faszinierte, die das Herz berührt.“⁴⁵

Wie aber wurde damals im Freisinger Seminar die Liturgie gefeiert? Die Seminaristen nahmen in Chorassistenz an der Liturgie teil. Rupert Berger beschreibt die Liturgie des Seminars an Sonntagen wie folgt: „In Freising wurde das Hochamt um 9 Uhr gefeiert; wir waren im Chorrock in Chorassistenz mit feierlichem Einzug. Aber um 7 Uhr gab es eine eigene Kommunionmesse.“⁴⁶ Georg Ratzinger sagt über dieses sonntägliche Hochamt: „Die Sonntagsmesse wurde nicht in der Seminarkapelle gehalten, sondern im Freisinger Dom, was für uns immer einen besonderen Stellenwert hatte und ein wunderbares geistliches Erlebnis war.“⁴⁷ Die Seminaristen bildeten zumindest zu manchen Anlässen einen Chor.⁴⁸ Georg Ratzinger erinnert sich, dass bei der Ausführung der *Musica sacra* die ganze Kommunität einige Teile sang. Dazu gab es eine Schola sowie einen Männerchor und Domchor, wo die Theologen mitsingen konnten.⁴⁹

Werktags gab es verschiedene Formen der Messe in der Hauskapelle, sei es die Stille Messe oder die Singmesse, zuweilen als Gemeinschaftsmesse gefeiert.⁵⁰ Kontrolliert wurde, ob die Seminaristen zur Messe anwesend waren.⁵¹ Die Professoren wohnten meist außerhalb des Seminars. „Sie haben in der Frühe die heilige Messe im Dom oder bei Schwestern gefeiert.“⁵²

Georg Ratzinger erwähnt die Funktion seines Bruders als *Caudatarius* in der Pontifikalliturgie:

„Er [Kardinal von Faulhaber, S. C.] trug damals noch bei liturgischen Anlässen eine große, etwa sieben Meter lange Schleppe, die sogenannte ‚cappa magna‘, und einer von uns wurde bei seinen Besuchen dazu bestimmt, diese Schleppe zu tragen, wozu wir ‚ad caudam‘ sagten, also ‚an der Schleppe‘. Es war eine große Ehre, von unserem liturgischen Präfekten für diesen Dienst ‚ad caudam‘ eingeteilt zu werden, und ein paar Mal fiel die Wahl auf meinen Bruder. Wir haben ihn alle dafür bewundert und einige ihn auch darum beneidet, dass er die Kardinalsschleppe tragen durfte.“⁵³

45 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

46 Ebd.

47 Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 155 f.

48 Vgl. ebd. 164.

49 Interview mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012.

50 Vgl. Rupert Berger, *Erlebte Liturgie*, 79 f.

51 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

52 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 109.

53 Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 164.

Das Seminar bot ein reiches geistliches Leben. Allerdings fasst Berger in Bezug auf die Liturgie zusammen: „Die Liturgie war bei dieser Sicht eine Frömmigkeitsübung unter vielen. Man hatte nicht das Gefühl, daß sie das Zentrum sei.“⁵⁴

Es fehlten in der Seminargemeinschaft auch nicht die Diskussionen, wie die Liturgie konkret zu feiern sei. Berger selbst gehörte im Unterschied zu Joseph Ratzinger zu einer Gruppe, die auch in der Hauskapelle die „Hochamtsregel“ durchsetzen wollte, bei der die gesungene Liturgie auch die Feiargestalt der nur gesprochenen Messe bestimmt.⁵⁵ In diesem Sinne ist auch von Bedeutung, wenn Rupert Berger entschieden verneint, dass Ratzinger irgendetwas an der Liturgie störte, wie er sie vorfand.⁵⁶ Insofern wir einiges über seine Prägung im Elternhaus herausheben konnten, ist diese Haltung verständlich. Joseph Ratzinger wuchs zwar mit einer Faszination für die Liturgie auf, er erhielt von seinen Eltern wesentliche Mithilfen, doch das alles war eingebettet in eine ganze Kultur der Frömmigkeit, wie sie das damalige Bayern weithin kennzeichnete. Hierin hatte die Liturgie ihren Platz, aber sie war nicht eigens betont. Das Frömmigkeitsleben war zwar von ihr geprägt, wenn man z. B. an die verschiedenen Gestaltungen der Feiern des Kirchenjahres denkt, die Ratzinger selbst erwähnt, aber die Liturgie als Zentrum des geistlichen Lebens war noch nicht thematisiert.

Mit Rückblick auf die frühe liturgische Prägung Ratzingers müssen wir das bisher Gesagte noch um einen wichtigen Punkt ergänzen. Die Kritiklosigkeit oder ein vermeintliches Desinteresse an den liturgischen Diskussionen seiner Kommilitonen könnte sich auch noch aus einer früh erworbenen Grundhaltung ergeben. Ein ihm wesentlicher Charakterzug gegenüber der Liturgie scheint zu sein, zunächst einmal die Liturgie aus der Hand der Kirche zum empfangen und zu verstehen zu suchen, warum sie so ist, wie sie sich darstellt und sie aus diesem Empfangen heraus zu leben. Die Liturgie wurde ihm so Form der eigenen Frömmigkeit. In einer von ihm für ein katechetisches Werk verfassten Predigtvorlage formuliert Ratzinger im Jahr 1960: „Wie rechtes Bitten zu verstehen ist, können wir aus der Liturgie der Kirche ablesen.“⁵⁷ Diese Haltung des Ablesens aus der Liturgie hat er sich früh angeeignet und bis heute bewahrt.

Auch für jene, die die Theologie Ratzingers wenig kennen, liegt allein vom Thema seiner Antrittsenzyklika nahe, dass der Begriff

54 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

55 Rupert Berger, *Erlebte Liturgie*, 79.

56 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

57 Joseph Ratzinger, *Kosmische Liturgie*, in: MIPB 2 (2009) 33.

der Liebe in ihr eine zentrale Rolle einnimmt, übrigens, auch im Kontext der Liturgie.⁵⁸ Deswegen verdient eine Bemerkung Bergers über den Professor für Moraltheologie auf dem Freisinger Domberg, an dieser Stelle zitiert zu werden, wo von prägenden Einflüssen auf Ratzinger die Rede ist.

„Moraltheologie gab Rupert Angermair, der eine Koryphäe war, würde ich sagen. Er lehrte: ‚Das Prinzip der Moral ist die Liebe.‘ Damit hat er großen Eindruck auf uns gemacht und den Studenten damit sicher auch viel geholfen.“⁵⁹

Einen ganz entscheidenden geistigen Einfluss in dieser Zeit hatte Alfred Läßle auf Joseph Ratzinger, sein erster Präfekt⁶⁰ im Priesterseminar. Beide verband seit damals eine lebenslange Freundschaft. Mit Läßle hatte Ratzinger einen sehr intensiven geistlichen Austausch. In seiner Autobiographie bezeichnet er ihn als einen „großen Anreger“⁶¹. Gerade das, was Läßle über diese Gespräche bezeugt, zeigt, wie vielseitig interessiert der junge Joseph Ratzinger an den verschiedenen Philosophen und Theologen war.⁶² Hatten wir soeben den Einfluss des damaligen Moraltheologen in Bezug auf die zentrale Stellung der Liebe in der Theologie herausgehoben, so wurde Ratzinger mit diesem Thema aber auch durch Alfred Läßle konfrontiert. Er gab als Präfekt dem jungen Studenten zur Fleißarbeit, erstmals die *Quaestio disputata de caritate* des hl. Thomas von Aquin (1224–1274) ins Deutsche zu übertragen, wobei er alle Referenzen, die Thomas angab überprüfen musste.⁶³ Folgende Bemerkung Läßles verdient hier bereits unsere Aufmerksamkeit:

„In einem Brief, den ich Papst Benedikt XVI. kurz nach seiner ersten Enzyklika nach Rom geschrieben habe, sprach ich von dem harmonischen Gleichklang, denn in seinem ersten wissenschaftlichen Werk wie in seiner ersten Enzyklika als Papst ist *caritas* der Grundakkord gewesen.“⁶⁴

58 „In der Liturgie der Kirche, in ihrem Beten, in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen erfahren wir die Liebe Gottes, nehmen wir ihn wahr und lernen so auch, seine Gegenwart in unserem Alltag zu erkennen. Er hat uns zuerst geliebt und liebt uns zuerst; deswegen können auch wir mit Liebe antworten. Gott schreibt uns nicht ein Gefühl vor, das wir nicht herbeirufen können. Er liebt uns, läßt uns seine Liebe sehen und spüren, und aus diesem ‚Zuerst‘ Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen.“ Joseph Ratzinger, *Deus caritas*, 2005, 24 f.

59 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 103.

60 Zu den Aufgaben des Präfekten damals vgl. Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßle, 116.

61 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 48.

62 Vgl. Alfred Läßle, *Benedikt XVI.*, 43 ff.

63 Siehe dazu die Darstellung ebd. 55 ff. und Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßle, 117 f.

64 Ebd. 118.

Läpple schenkte Ratzinger Anteil an seinem eigenen geistigen Weg. Er schrieb damals bei Professor Theodor Steinbüchel an seiner Dissertation und befasste sich mit der Thematik des Gewissens bei John Henry Newman.⁶⁵ Läpple betont dabei die „aus dem Neuen Testament [...] schöpfende Lebenskunde personalistischer Prägung“⁶⁶ seines Doktorvaters. Die philosophisch-theologische Orientierung, der Ratzinger damals folgte, war eindeutig die personalistische. Er sagt selbst über die damalige Zeit: „Newmans Lehre vom Gewissen wurde für uns damals zu einer wichtigen Grundlegung des theologischen Personalismus, der uns alle in seinen Bann zog.“⁶⁷ Dies präzisiert er dahingehend, dass es sich dabei auch um eine denkerische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus handelte, einer Massenbewegung einer Partei, „die sich selbst als die Erfüllung der Geschichte verstand und das Gewissen des Einzelnen leugnete“. Demgegenüber erkannten die jungen Theologen, „daß das Wir der Kirche nicht auf dem Auslöschen des Gewissens beruhte, sondern genau umgekehrt, sich nur vom Gewissen her entwickeln kann“.

Ohne dieses Thema hier vertiefen zu können, sei noch angefügt, dass die damaligen Diskussionen – dem Zeugnis des Briefes gemäß – Ratzinger auch wichtige Einsichten sowohl in die hierarchische Struktur der Kirche als auch zur subjektiven Aneignung der objektiven Wahrheit vermittelten. Diese Einsichten lösten also gerade den Wahrheitsbegriff nicht subjektiv auf.⁶⁸ Läpple bemerkt, wie sich die Fragen auch um den Freiheitsbegriff drehen.⁶⁹

Andere Denker, mit denen sich die beiden damals beschäftigten, waren – dem Zeugnis Läpples gemäß – Ferdinand Ebner, Peter Wust, Alfred Delp, Romano Guardini, Friedrich Nietzsche, Martin Buber.⁷⁰ Joseph Ratzinger selbst erwähnt noch die Namen Heidegger, Jaspers, Klages, Bergson. Auch er betont die zentrale Stellung, die der Personalismus in seinem Denken einnimmt:

„Die Begegnung mit dem Personalismus, die wir dann bei dem großen jüdischen Denker Martin Buber mit neuer Überzeugungskraft durch-

65 Alfred Läpple, Benedikt XVI., 44. Der Titel der veröffentlichten Arbeit lautet: Alfred Läpple, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*, Teil I (Münchener Theologische Studien 2/6), München 1952.

66 Alfred Läpple, Benedikt XVI., 44.

67 Joseph Ratzinger, *Ansprache* April 1990, 59 f. Gilt für dieses und die beiden folgenden Zitate.

68 Läpple bezeugt, dass in dieser *Ansprache* die damaligen Diskussionen nachklangen. Vgl. Alfred Läpple, Benedikt XVI., 61.

69 Vgl. ebd.

70 Vgl. ebd. 47 ff.

geführt fanden, ist für mich zu einem wesentlich prägenden geistigen Erlebnis geworden, wobei sich mir dieser Personalismus wie von selbst mit dem Denken Augustins verband, das mir in den ‚Bekenntnissen‘ mit seiner ganzen menschlichen Leidenschaft und Tiefe begegnete.“⁷¹

Hier finden wir die ersten Spuren des Personalismus, der in Ratzingers Denken so wichtig werden wird.⁷² Ratzinger würdigt noch als Kardinal „Offenheit und Gläubigkeit, Weite des Denkens und Treue zur Kirche“⁷³, die ihm die Persönlichkeit Läpples vermittelte.

Alfred Läßle sollte auch in der Zeit des Georgianums prägend bleiben, was wir aber – der Chronologie wegen – erst später darstellen wollen.⁷⁴

An dieser Stelle seien noch summarisch jene Denker genannt, die Ratzinger an anderer Stelle in Bezug auf seine theologische Frühzeit erwähnt, ohne näher auf sie einzugehen. Er sagt: „Im theologischen und philosophischen Bereich waren Romano Guardini, Josef Pieper, Theodor Häcker und Peter Wust die Autoren, deren Stimme uns am unmittelbarsten berührte.“⁷⁵ Ein andermal bemerkt er, bereits Papst geworden, in einem Brief an den Erzbischof von Paderborn:

„Die Schriften von Josef Pieper über die Kardinaltugenden waren eine meiner ersten philosophischen Lektüren, als ich 1946 das Studium begann. Sie haben in mir die Lust zum philosophischen Denken geweckt, die Freude an einer rationalen Suche nach den Antworten auf die großen Fragen unseres Lebens. Ich habe dabei auch gelernt, daß die großen Denker vergangener Zeiten durch ihr Ringen um die Wahrheit ganz gegenwärtig sind und daß Philosophie nicht veraltet, wenn sie redlich und demütig auf dem Weg zur Wahrheit ist. Von da an habe ich kein Pieper-Buch mehr ausgelassen und bin durch deren Lektüre immer bereichert und erfrischt worden.“⁷⁶

Georg Ratzinger sagt zur damals unter den Seminaristen üblichen Lektüre:

⁷¹ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 49.

⁷² „Mich haben schon Heidegger und Jaspers sehr stark interessiert, dazu der Personalismus im ganzen.“ Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 263.

⁷³ Brief von Joseph Ratzinger an Alfred Läßle vom 23. Juni 1995, dokumentiert in: Alfred Läßle, *Benedikt XVI.*, 56 f.

⁷⁴ Verweyen macht im denkerischen Austausch Joseph Ratzingers mit Alfred Läßle drei Themenschwerpunkte aus: Thomas von Aquin, Naturphilosophie, Newman und das Dialogische Denken. Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 106–109.

⁷⁵ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 48. Erwähnt werden soll, dass sich der spätere Kardinal Leo Scheffczyk ebenfalls in Freising im Alumnatskurs befand, als die Ratzinger-Brüder ins Seminar eintraten. Vgl. Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 153 f.

⁷⁶ Joseph Ratzinger, *Brief an Becker*, 2009.

„Die geschichtsphilosophischen Werke von Alois Dempf waren natürlich im Gebrauch. Dann die Bücher von Romano Guardini, etwa ‚Von heiligen Zeichen‘ und natürlich sein wichtiges Christusbuch ‚Der Herr‘. Michael Schmaus‘ ‚Christus das Urbild des Menschen‘ wurde gerne gelesen, aber auch Joseph Bernharts ‚Der Kaplan‘, das nicht zu kennen fast als Bildungslücke galt.“⁷⁷

2.1.3.2 Alumne des Herzoglichen Georgianums in München

Auf eigenen Wunsch wechselt Joseph Ratzinger zum akademischen Jahr 1947/48⁷⁸ an das Herzogliche Georgianum in München. „Mit dem Wechsel des Studienorts entschied sich Ratzinger für die wissenschaftliche Laufbahn auf dem Gebiet der Theologie, die in Freising nicht möglich war.“⁷⁹

Der Direktor dieser überdiözesan-bayerischen Bildungseinrichtung war in jenen Jahren Joseph Pascher (1893–1979), Professor für Pastoraltheologie. Ratzinger selbst bemerkt, wie die Begegnung mit gerade diesem Professor seine Haltung gegenüber der Liturgie und der Liturgischen Bewegung änderte, wenn er schreibt:

„Durch Paschers Vorlesungen und durch die ehrfürchtige Art, in der er uns Liturgie von ihrer Wesensgestalt her zu feiern lehrte, bin ich Anhänger der Liturgischen Bewegung geworden: So wie ich das Neue Testament als die Seele aller Theologie verstehen lernte, so begriff ich Liturgie als ihren Lebensgrund, ohne den sie verdorren muß.“⁸⁰

Zunächst wenden wir uns auch hier wieder der Frage zu, wie im Georgianum, das damals bis 1949⁸¹ ins Schloss Fürstenried ausgelagert war, die Liturgie gefeiert wurde. Rupert Berger berichtet:

„Um 6.30 Uhr beteten wir die Prim auf Deutsch (gesprochen) aus einem vervielfältigten Heft nach dem Psalter in der Übersetzung von Guardini. Abends wurde die Komplet ebenso gesprochen gebetet. An Sonntagen wurden Laudes und Vesper aus dem Liber Usualis gesungen [...] Der Dom in München war damals noch beschädigt; alles spielte sich hier im Georgianum ab. In Fürstenried war die Bibliothek des Georgianums aufgestellt. In der Mitte vor den Regalen standen 3 Altartische, an denen um 6.30 Uhr und 7 Uhr von den Professoren zelebriert wurde.“⁸²

⁷⁷ Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 158.

⁷⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 52.

⁷⁹ Sigmund Benker, *Benedikt XVI. und Freising*, 13.

⁸⁰ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 64. Man bemerkt, wie sich diese Formulierung fast mit jener seiner Ansprache als Papst an die Jugendlichen von Rom deckt. Vgl. Joseph Ratzinger, *Incontro giovani*, 2006, 420.

⁸¹ Vgl. Rupert Berger, *Erlebte Liturgie*, 86.

⁸² Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

Was die Messe der Seminargemeinschaft betrifft, erinnert sich Berger an folgende Details:

„Noch der Vorgänger von Pascher am Georgianum, Eduard Weigel, hat gesagt: ‚Das Amt ist eine Messe mit Hindernissen. Wir vermeiden Hindernisse und feiern die Stille Messe.‘ Bei Pascher kam man mit den verschiedenen Formen der Meßfeier in Kontakt. Man feierte meist die Gemeinschaftsmesse⁸³, aber wenn z. B. ein Apostelfest war, dann auch ein Choralamt. Im Georgianum war der Gesang kompliziert, weil die Studenten aus verschiedenen Diözesen kamen. Meist haben wir das ‚Kirchenlied‘ von Ludwig Wolker benutzt.“⁸⁴

Im Georgianum fehlte die feierliche Chorassistentz des Domes. Der wesentliche Unterschied zu Freising besteht in der Art und Weise, wie die Liturgie im ganzen Zusammenhang des Lebens im Seminar verstanden wurde, welcher Platz, welche Bedeutung ihr zukam. Pascher verband auf nachdrückliche Weise Liturgie und Leben. Dabei rückte er die Liturgie ins Zentrum. Berger bemerkt über die damalige Prägung:

„Man bekam bei Pascher das Gefühl, daß der ganze Tag um die Eucharistie zentriert sei. Diese ½ Stunde am Morgen war das Zentrum und das Mittagessen gewissermaßen eine Konsequenz daraus. Die Anwesenheit zur Messe wurde kontrolliert. Auch das Mittagessen war Pflicht.“⁸⁵

Näherhin ist die „brüderliche Gemeinschaft“⁸⁶ als eigentliche Konsequenz der Messe zu fassen, wie sie sich beim Mittagmahl konkretisiert. Letzteres wurde konsequenterweise ganz liturgisch gestaltet, d. h., auf das kirchliche Tischgebet folgte eine Lesung der Heiligen Schrift, anschließend hörte man zeitgenössische Lektüre.⁸⁷

83 Zur Gemeinschaftsmesse präzisiert Berger an derselben Stelle: „Die Gemeinschaftsmesse ist bei uns über Wolker in die Pfarreien gekommen, die Betsingmesse über Pius Parsch. Es gab ein Heft, das die Prim, Komplet und den Ordo Missae enthielt. Anfangs wurde bei der Gemeinschaftsmesse alles gesprochen, also z. B. das ‚Suscipe‘ auf Deutsch: ‚Nimm an, heiliger Vater‘, ein reines Priestergebet!“ Vgl. auch die Definition von Gemeinschaftsmesse: „Bezeichnung für eine im dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gewachsene Meßform. [...] Anfangs bestand die Tendenz, alle Meßgebete laut zu sprechen [...]“. Rupert Berger, Gemeinschaftsmesse, in: ders., Pastoral-liturgisches Handlexikon, Freiburg i. Br. 2008, 169.

84 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

85 Ebd.

86 Ebd.

87 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010. Vgl. auch Rupert Berger, Gemeinsame Jahre, 14. Diesen Angaben zufolge las man am Abend nur aus der Heiligen Schrift.

Generell wollte Pascher eine wirkliche Reifung der jungen Kleiker erreichen. Er „möchte die Seminaristen zu Selbstständigkeit und freiem Denken animieren und erziehen“⁸⁸.

Neben dieser liturgisch zentrierten Tagesordnung, die in sich schon aussagekräftig ist, vermittelte Pascher den Seminaristen die Liturgie auch ausführlich von ihrer inhaltlichen Seite her. Es ging ihm dabei um das rechte Verhältnis von Rubriken und Text. Rupert Berger zitiert zur Verdeutlichung des Gemeinten einen Text von Pascher selbst: „Die Formen der Liturgie treten dem einzelnen Beter und der betenden Gemeinschaft als objektive Gegebenheiten entgegen mit dem Anspruch auf Verwirklichung durch das lebendige Subjekt.“⁸⁹ Berger erklärt: „Dieser Anspruch begegnet nicht nur in der zeremoniellen Beschreibung des äußeren Ablaufs, in der ‚rubrica‘, sondern mehr noch in der Struktur der Feier und den Texten, in der ‚nigrica‘.“⁹⁰

Berger selbst bemerkt dabei, wie häufig Ratzinger genau diese Formulierung aufgreift. Im damaligen Zeitkontext war Pascher einer jener Theologen, die in Bezug auf die Liturgie eine entscheidende Wende vollzogen: Weg vom Rubrizismus und hin zu Wesen und Geist.

In diesem Sinne können wir mit Rupert Berger den Neuansatz von Pascher herausheben, der sich damals den Seminaristen des Georgianum bot:

„Das Neue von Pascher war nun auf weite Strecken eine Hinführung zu den Texten. [...] Pascher [...] hat meist dreimal die Woche anstelle der abendlichen ‚Puncta‘ beispielsweise eine Oration ‚zerlegt‘ und verständlich gemacht oder z. B. die Apostelpräfatation. Die Texte waren dabei Aufhänger der Vorträge.“⁹¹

Berger beschreibt jedoch auch, dass er selbst sich noch stärker für Paschers Ansatz begeisterte als Ratzinger.⁹²

In dem bisher Gesagten deutet sich auch schon die Besonderheit Paschers an, dessen Theologie der Liturgie wir an späterer Stelle

88 Markus Roth, Pascher, 87.

89 Joseph Pascher, *Eucharistia*, 1947, 8, zitiert in: Rupert Berger, *Erlebte Liturgie*, 82.

90 Ebd. Vgl. auch die Bemerkung im autorisierten Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

91 Ebd.

92 „Joseph Ratzinger, der der Liturgischen Bewegung von seinem Werdegang her eher skeptisch gegenüberstand, sie als rational kalt und ohne Gefühlswärme empfand, wurde von Paschers Abendbetrachtungen, die mich oft geradezu begeisterten, zwar nicht im gleichen Maße beeindruckt, doch gewann er daraus einen neuen lebendigeren Zugang zur Feier der Eucharistie und zur liturgischen Gestaltung des Lebens.“ Rupert Berger, *Erlebte Liturgie*, 81.

als für Ratzinger wesentlich prägend eigens entwickeln müssen. Er führte zur Entdeckung des Wesens der Liturgie. In einer damals zumal in der Priesterausbildung noch stark vom Rubrizismus und einer legalistischen Sicht der Liturgie bestimmten Zeit, musste dies wie ein Neuaufbruch wirken. Diese beiden Fehlhaltungen, die eine Oberflächlichkeit gegenüber dem Inhalt der Feier offenbaren, haben Ratzinger abgestoßen. Läßle charakterisiert ihn diesbezüglich wie folgt:

„Er war enttäuscht, wenn er bemerkte, daß manche Professoren, die in ihren Vorlesungen alles so genau definieren konnten, nicht wußten, wie man die Messe liest, und sich um den Altar herum mit einem Gefühl der Fremdheit bewegten. Als wieder einmal einer von ihnen die Messe zelebrierte, sagte er zu ihm: ‚Schau ihn dir an, er weiß nicht einmal, was da passiert.‘“⁹³

Rupert Berger bezeugt, dass es während der Zeit im Georgianum auch Diskussionen über die Messopferlehre gab. Er sagt:

„Man hat ja immer zu erklären versucht, wie sich liturgisch das Opfer ausdrücke, ob in den getrennten Gestalten oder der *Fractio*. Pascher hat immer betont: ‚Opfern ist nicht Schlachtung!‘“⁹⁴

Auf diesen Punkt werden wir später sowohl bei der Darstellung der Theologie Paschers als auch bei jener Ratzingers zurückkommen, da er bei beiden sehr zentral ist.

Wenn auch die Prägung durch Pascher als „überragend“⁹⁵ zu bezeichnen ist, so war sie dennoch *in liturgicis* nicht die einzige, die Ratzinger in jenen Jahren erfuhr. Wichtig wurde auch die Begegnung mit anderen Professoren. Ratzinger selbst nennt für diese Phase die Exegeten Friedrich Wilhelm Maier (NT)⁹⁶ und Friedrich Stummer (AT)⁹⁷. Außer Pascher und den Exegeten erwähnt er noch seinen späteren Doktorvater, den Rheinländer Gottlieb Söhngen. Dieser widmete sich in seinem theologischen Arbeiten verstärkt auch jenem Gebiet, das die Liturgische Bewegung der damaligen Zeit neu

93 Zitiert bei Gianni Valente, Student, 43. Siehe auch: „Ratzinger schätzte Pascher, in dessen Erziehungssystem alles auf die täglich gefeierte heilige Messe aufgebaut war. Er konnte es nicht verstehen, wenn er sah, daß manche Theologieprofessoren, so gelehrt sie auch sein mochten, nicht wußten, wie man die Messe feiert, sozusagen ‚altarfremd‘ waren. Als wieder einmal einer davon die Messe zelebrierte, sagte er zu mir: schau ihn dir an, der weiß gar nicht, was da los ist [...]“. Interview mit Prof. Alfred Läßle 2006 (Internetpublikation).

94 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

95 Ebd.

96 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 55 ff.

97 Ebd. 58 f.

beflügelte, nämlich der Mysterientheologie des zeitgenössischen Maria Laacher Benediktiners Odo Casel (1886–1948). Deswegen ist er für unsere Fragestellung nach der Theologie der Liturgie Joseph Ratzingers von besonderer Bedeutung.

Söhngen wird von Läßle als sehr offener und vielfältig interessierter Mensch beschrieben. Die Prägung durch ihn umfasste denn auch mehr als die Theologie, sie erstreckte sich nicht zuletzt auf „alles, was den philosophischen Raum umfasst, also klassische Musik ebenso wie Volksmusik, Literatur und Kunst“⁹⁸.

Wenn wir den Einfluss *in liturgicis* auf den Ratzinger jener Jahre ausmachen wollen, müssen wir auch ganz allgemein diesen damaligen Zeithintergrund benennen. Berger erinnert sich:

„Damals, als wir studiert haben, war Casel eine Art Offenbarung, Man hat durch ihn eine neue Dimension der Liturgie entdeckt, bei der die Liturgie ein intensives, inneres Geschehen geworden ist, eine Begegnung. Wichtig ist dabei das Wort ‚praesens‘: Der Jesus ist da, der für mich stirbt.“⁹⁹

Genau dies fasziniert noch den emeritierten Papst Benedikt XVI., wenn er im Rückblick auf die damalige Diskussion und in Würdigung der Lehre Casels schreibt: „Jeder einzelne Mensch kann mit Paulus sagen: Jesus hat mich geliebt und sich für mich hingegeben.“¹⁰⁰

Allerdings müssen wir beachten, dass Ratzinger nicht so sehr von den recht detaillierten Diskussionen gepackt war, die die Mysterientheologie aufwarf. Berger erwähnt, dass Söhngen „intellektuelle und rationale Probleme bei Casel“¹⁰¹ angesprochen habe. Er bemerkt aber auch:

„Ratzinger hat sich inhaltlich damit befasst, war aber nicht besonders existentiell bewegt, da er ganz in seine Dissertation über Augustinus vertieft war. Das andere war eine Nebenschiene. Er hat aber die Lebendigkeit der Liturgie, die gewonnen wurde, als positiv empfunden.“¹⁰²

Im ganzen theologischen Werk Ratzingers, gerade auch wenn er über Liturgie spricht, wird deutlich, wie er von der Heiligen Schrift ausgeht und sein Denken entfaltet. So interessiert an dieser Stelle die Bemerkung Bergers über eine andere prägende Professorenpersönlichkeit der frühen Studienzeit Ratzingers, Friedrich Wilhelm Maier. Dieser Neutestamentler hat Berger selbst fasziniert: „Bei ihm

⁹⁸ Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßle, 122.

⁹⁹ Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

¹⁰⁰ Papst. em. Benedikt XVI., Brief an den Verfasser vom 31. Oktober 2013, 2.

¹⁰¹ Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

¹⁰² Ebd.

ist mir überhaupt erst aufgegangen, was ‚Heilige Schrift‘ bedeutet.“¹⁰³ Berger bezeugt, dass Maier auch Einfluss auf Ratzinger hatte, „nicht so stark formal in liturgicis, sondern in Bezug auf die Predigten und sein Verhältnis zum NT“¹⁰⁴.

Michael Schmaus hat durchaus auch prägend auf Ratzinger gewirkt. Die Affirmierung der kulttheologischen Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament kommt – laut Berger – neben „Söhngen“ auch „ein bisschen von Schmaus“¹⁰⁵. Ratzinger selbst beschreibt ihn – abgesehen von der späteren Kontroverse um seine eigene Habilitation – eigentlich positiv, da er sein Lehrbuch unter Überwindung der Neoscholastik als „eine lebendige Darstellung der katholischen Glaubenslehre aus dem Geist der Liturgischen Bewegung und der neuen Zuwendung zu Schrift und Vätern heraus geschrieben“¹⁰⁶ hatte.

Des Weiteren gab es während der Zeit im Georgianum einen über die Lektüre hinausgehenden direkteren und starken Einfluss von Romano Guardini. Sowohl Rupert Berger als auch Joseph Ratzinger haben ihn „in der Aula der Universität und bei seinen Predigten gehört“¹⁰⁷.

Schließlich müssen wir an letzter Stelle nennen, was neben Pascher und Söhngen Ratzingers theologisches Denken ebenso nachhaltig geprägt hat, und hier stoßen wir wieder auf seinen Mentor aus Freisinger Tagen. Alfred Läßle schenkt Ratzinger „[i]m Herbst 1949“¹⁰⁸ das bedeutende Werk von Henri de Lubac SJ „Catholicisme“. Über dieses Werk berichtet Ratzinger selbst:

„Dieses Buch ist mir zu einer Schlüssellektüre geworden. Ich bekam dadurch nicht nur ein neues und tieferes Verhältnis zum Denken der Väter, sondern auch einen neuen Blick auf die Theologie und den Glauben insgesamt. [...] 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 verhielt.“¹⁰⁹

Die einzigartige Prägung durch Lubacs Buch wird auch von Läßle bezeugt, der dabei wiederum auf den Personalismus verweist.¹¹⁰

¹⁰³ Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 106.

¹⁰⁴ Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 54.

¹⁰⁷ Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

¹⁰⁸ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 69.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ „Diese personalistische Grundeinstellung war für ihn [sc. Ratzinger, S. C.] wichtig.“ Und: „Wenn ich heute noch dieses Buch lese, dann merke ich, dass dieser Persona-

Wie Ratzinger in seiner Autobiographie festhält¹¹¹, besorgte er sich noch weitere Bücher Lubacs. Hat „Catholicisme“ mit der Erweiterung des Blicks auf das Wir der Kirche bereits eindeutig liturgische Bedeutung, so kommt diese noch mehr dem Buch „Corpus Mysticum“ zu. Ratzinger schreibt, wie sich dieses Buch mit den durch seine Professoren gewonnenen Einsichten verband. So erschloss sich ihm durch dieses Werk „ein neues Verstehen der Einheit von Kirche und Eucharistie“¹¹². Dabei bemerkt Ratzinger auch, wie sich von hier eine Tür zu seiner Beschäftigung mit Augustinus ergab, die dann von ihm durch die aufgetragene Preisarbeit im Juli 1950¹¹³ gefordert war. Dabei hatte ihn dieser Kirchenvater aber schon seit langem fasziniert.¹¹⁴ Hansjürgen Verweyen weist bei diesem Punkt der Darstellung Ratzingers allerdings auf eine Unstimmigkeit hin, nämlich, dass Ratzinger in seiner Dissertation selbst bemerkt, das Werk „Corpus Mysticum“ sei ihm noch nicht vorgelegen.¹¹⁵

In den jungen Seminaristen der unmittelbaren Nachkriegszeit formte sich eine sehr spezifische Überzeugung, die auch Ratzinger wie seinem Freund Läßple wichtig wurde: Der Glaube muss eine Einheit mit dem Leben eingehen. Läßple schreibt:

„Uns beiden wurde deutlich und geradezu handgreiflich: das Leben ist uns nach dem Zweiten Weltkrieg zum zweiten Mal geschenkt worden. Wir wollen Gott unser Leben weihen und unseren Dank zeigen, dass wir gute Priester werden, die in der Askese etwas von sich verlangen und die auch in einer Predigt oder im Religionsunterricht nicht etwas geben, was wir angelesen haben, sondern was durch unser eigenes Leben hindurchgegangen ist: eine existentielle Verkündigung!“¹¹⁶

Ende Oktober 1950 empfing Ratzingers Weihekurs die ersten beiden höheren Weihen.¹¹⁷ Schließlich kehrten die Studenten ins Freisinger

lismus von de Lubac meines Erachtens seine Theologie und sein Leben am nachhaltigsten beeinflusst hat.“ Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßple, 119.

111 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 69.

112 Ebd.

113 Zum Datum ebd. 68.

114 „Und dann hat mich aber doch von Anfang an gerade auch, sozusagen als Gegengewicht zu Thomas von Aquin, der heilige Augustinus sehr stark interessiert.“ Joseph Ratzinger, *Salz der Erde*, 1996, 263.

115 Siehe Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 146¹⁵. Verweyen bezieht sich auf Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 198³⁰, wiederveröffentlicht in: *JRGS* 1, 274. Papst Benedikt reagiert später darauf, wie wir bei der Besprechung seiner Dissertation sehen werden. Vgl. Joseph Ratzinger, *Vorwort* zu Band 1 *JRGS*, 7.

116 Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßple, 120.

117 Zum Weiheempfang: „In das Jahr 1950 fiel auch Ratzingers Weihe zum Subdiakon und Diakon, die am 28. und 29. Oktober Weihbischof Johannes Neuhäusler im Freisinger Dom spendete und mit der er die bindende Entscheidung zum Priesterberuf

Seminar – ins Alumnat – zur letzten Vorbereitung auf die Priesterweihe zurück. Diese umfasste nochmals eine spezielle liturgische Ausbildung. Michael Hesemann erwähnt sie:

„Im Alumnatsjahr hörten die beiden Priesteramtsanwärter [sc. die beiden Ratzinger-Brüder, S. C.] Vorlesungen über Pastoraltheologie bei Regens Höck, über liturgische Praxis bei Subregens Braun, praktische Sakramentenlehre bei Alfred Läßle und Predigtlehre beim Augustinerpater Gabriel Schlachter. Außerdem unterrichtete sie Domkapellmeister Max Eham im Gregorianischen Choral.“¹¹⁸

Joseph Ratzinger empfing gemeinsam mit seinem Bruder Georg und dem engen Freund beider Rupert Berger durch seinen Erzbischof Michael Kardinal von Faulhaber am 29. Juni 1951 im Dom zu Freising das Sakrament der Priesterweihe. Georg Ratzinger sagt darüber: „Dann wurde der Weiheritus zelebriert, in einer Form, die uns damals sehr berührt hat.“¹¹⁹ Dabei hebt er besonders die Bedeutung des Kerzenopfers der alten Weiheliturgie hervor.¹²⁰

Joseph Ratzinger feierte seine Primiz am Sonntag, dem 1. Juli 1953, in der Früh um 7 Uhr, um seinem Bruder das levitierte Hochamt zu überlassen.¹²¹ Georg Ratzinger erwähnt aber auch konkrete liturgische Wünsche, die zu einer Diskussion mit dem Stadtpfarrer führten:

„Was die Musik betraf, so bat ihn mein Bruder, die einfachsten Lieder, die im Gesangbuch standen, auszuwählen, denn die würden die Leu-

besiegelte. (Die Tonsur, die Aufnahme in den Klerikerstand und die vier damals vorgeschriebenen Niederen Weihen hatte Ratzinger schon am 7., 8. und 9. Mai 1948 von Michael Kardinal Faulhaber empfangen: die Tonsur in der erzbischöflichen Hauskapelle, die Weihen in der Kirche von Schloss Fürstenried).“ Sigmund Benker, Benedikt XVI. und Freising, 13. Vgl. auch die Details bei Berger, in: Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010. Vgl. auch Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 166.

118 Michael Hesemann in: ebd. 168 (im Original kursiv). Vgl. auch Sigmund Benker, *Benedikt XVI. und Freising*, 13.

119 Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 172.

120 „Am Ende der Priesterweihe trug jeder von uns eine brennende Kerze nach vorne, die er dem Erzbischof übergab, während vom Chor aus ein besonderer Hymnus erklang. Dieser Ritus, den es heute nicht mehr gibt, hat uns damals tief berührt. Das Kerzenopfer versinnbildlichte noch einmal unser eigenes Leben, das wir übergaben, damit das Licht des Evangeliums brenne und die Welt erleuchte. Es war der bewegende Abschluss einer Zeremonie, durch die unser ganzes Leben erneuert wurde.“ Ebd. Georg Ratzinger konnte sich gut an die Zeremonie erinnern, nicht aber an die genaue Stelle während der Pontifikalhandlung. Er meinte sich zu erinnern, dass eine deutsche Motette dazu gesungen wurde. Interview mit Domkapellmeister Georg Ratzinger am 26. Januar 2012. Wahrscheinlich ist hier das Kerzenopfer zum Offertorium gemeint, das der traditionelle römische Weiheritus vorsieht. Vgl. *Pontificale Romanum, Summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus maximis recognitum et castigatum*, Mechliniae 1958, 52.

121 Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 173 f. Zu den drei Traunsteiner Primizen siehe die Angaben von Berger, vgl. Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

te wenigstens kennen. Aber der Pfarrer Els war damit ganz und gar nicht einverstanden, er wollte etwas Feierlicheres und entschied sich für die ‚Christkönigsmesse‘ von Josef Haas.“¹²²

Ebenso berichtet Georg Ratzinger von den dadurch entstandenen Problemen:

„Natürlich haben die Leute sie [sc. die Christkönigsmesse, S. C.] nicht richtig gekonnt und auch der Jugendchor scheiterte an dieser Komposition. Noch vor Beginn der Predigt rief der Pfarrer dazwischen, die Leute sollten doch gefälligst alle mitsingen: ‚Da zwitscherten ein paar Spatzen vom Kirchenchor, das ist kein Gesang!‘“¹²³

2.1.3.3 Zusammenfassung der liturgischen Prägung während der Ausbildung

Fassen wir die beiden Phasen der Ausbildung zusammen, die der junge Joseph Ratzinger durchschritt, so können wir Wesentliches über seine sehr frühe liturgische Prägung sagen. Die Zeit in Freising mag Ratzinger zunächst ein gewisses Kontinuum zur bisherigen Frömmigkeit geboten haben, wie er sie von zu Hause her kannte. Der Akzent lag auf täglichen Übungen der Frömmigkeit, bei denen die Messe zwar unangefochtener Teil derselben, nicht aber ihr reflektiertes Zentrum war. Die feierliche Chorassistenz im Hohen Dom mag ihn erinnert haben an die Hochämter in Traunstein, die sein junges Herz ja bereits so nachhaltig berührt hatten.

Diese Prägung nimmt Joseph Ratzinger zunächst mit ans Georgianum in München. Hier trifft er auf eine ihm zunächst verschlossene Welt, jene der Liturgischen Bewegung. Joseph Pascher eröffnet durch die im Seminar gepflegte Praxis und durch regelmäßige Vorträge den Alumnen die Liturgie, zeigt ihre zentrale und normierende Stellung im geistlichen Leben der Kirche auf und verschafft den Einzelnen einen reflektierten Zugang zu ihr. Verweyen bemerkt, dass Ratzinger hier einem authentischen Seelsorger begegnete, vielleicht dem ersten in seinem Leben.¹²⁴

Während der Zeit im Georgianum überzeugt ihn denkerisch besonders der Personalismus seines Doktorvaters wie auch jener von Henri de Lubac.¹²⁵ Was der junge Ratzinger an gemütsvollem Zugang zur Liturgie mitbringt, wird in den Münchener Studienjahren nicht

¹²² Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 174.

¹²³ Ebd. 175.

¹²⁴ Vgl. Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 19 f.

¹²⁵ „Beide – de Lubac und Söhngen – vertraten die personalistische Grundtendenz, die sich auch bei Ratzinger findet.“ Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßle, 120.

zerstört, sondern vertieft. Beides wird ihm sein Leben lang wichtig bleiben. Insofern ist auch sein Zugang zur Liturgie ganz geprägt von einer dem Personalismus entsprechenden existentiellen Zusammenschau von Theologie und Leben. Diese kommt auch heute in seinem Lehramt als Papst zum Ausdruck. Als Beispiel diene seine sehr grundsätzliche Ansprache über monastische und scholastische Theologie vom Jahr 2009. Diese beschließt er mit den Worten:

„Wenn die Liebe die betende Dimension der Theologie belebt, weitet sich die durch die Vernunft erworbene Erkenntnis. Die Wahrheit wird mit Demut gesucht, mit Staunen und Dankbarkeit angenommen. Mit einem Wort: die Erkenntnis wächst nur, wenn sie die Wahrheit liebt. Die Liebe wird Vernünftigkeit und die Theologie echte Weisheit des Herzens, die dem Glauben und dem Leben der Gläubigen Orientierung verleiht und sie trägt.“¹²⁶

Alfred Läßle fasst in diesem Sinne die Prägung des Denkens von Joseph Ratzinger seit seiner theologischen Frühzeit sehr schön zusammen, wenn er schreibt:

„Leben und Denken, Beten und Glauben des heutigen Papstes Benedikt XVI. sind durchflossen von einer Theologie des Herzens (nach Augustinus, Bonaventura, Pascal, Newman, de Lubac und Hans Urs von Balthasar), von den spürbaren Emotionen des Personalismus (nach Martin Buber, Ferdinand Ebner und Theodor Steinbüchel), vom Beten und Musizieren im Elternhaus, gewiss auch von der bayerisch-barocken Frömmigkeit und ihrem Harmoniegedanken, in der ‚die Musik die Grundkunst des Barock‘ (Heinrich Rombach) ist.“¹²⁷

2.2 Joseph Ratzinger als Kaplan

Mit dem 1. August 1951 wird Joseph Ratzinger Kaplan in der Pfarrei München-Hl. Blut¹²⁸, eine Aufgabe, die er „mit einiger Sorge“¹²⁹ übernimmt, in der er aber doch aufgeht. Hier ist sein Zugang zur Liturgie hauptsächlich ein praktischer, wobei er auch Religionsunterricht gibt.

126 Joseph Ratzinger, Generalaudienz, 2009. Italienisches Original: „Quando l'amore vivifica la dimensione orante della teologia, la conoscenza, acquisita dalla ragione, si allarga. La verità è ricercata con umiltà. Accolta con stupore e gratitudine: in un'apoteosi, la conoscenza cresce solo se ama la verità. L'amore diventa intelligenza e la teologia autentica sapienza del cuore, che orienta e sostiene la fede e la vita dei credenti.“ Joseph Ratzinger, Catechesi udienza, 2009, 439 f.

127 Interview mit Prälat Dr. Alfred Läßle, 126.

128 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 72.

129 Ebd. 74.

Hermann Theiſing, der kurz vor seinem eigenen Eintritt ins Priesterseminar Ratzinger damals dort erlebte, erwähnt, dass während dieser Kaplanzeit Romano Guardini in der Pfarrei wohnte und in ihr predigte.¹³⁰

Die Pfarrei selbst war durch Pfarrer Blumschein (1884–1965) sehr ordentlich geführt, Theiſing nennt es „linientreu“ und bemerkt weiters:

„Wir waren sicher keine Bauernpfarrei draußen, aber auch keine stürmische progressive Pfarrei. [...] Zunächst einmal lief das so, wie es vorgegeben war. Experimente gab es überhaupt nicht.“¹³¹

Für den Kontext unserer Untersuchung ist von Bedeutung, dass Theiſing dem jungen Kaplan Ratzinger ausgezeichnete Predigten bescheinigt, die „sehr stark an der Liturgie angelehnt“¹³² waren. Liturgische Prägung des jungen Kaplans und insofern ein Stehen in der Liturgischen Bewegung waren also nicht notwendigerweise an die Veränderung der geltenden liturgischen Gesetze gebunden.¹³³

2.3 Joseph Ratzinger als Dozent und Professor

2.3.1 Joseph Ratzinger als Dozent in Freising (1952–1954)

Mit dem 1. Oktober 1952 wird Joseph Ratzinger zum Dozenten ins Klerikalseminar nach Freising berufen.¹³⁴ Wie Berger bemerkt, handelte es sich um eine Präfektenstelle, die mit „Liturgik“ betitelt¹³⁵ war; jene, die zur eigenen Studienzeit der beiden Alfred Läßle besetzte. Sein unmittelbarer Auftrag dort war zunächst eine Vorlesung zur Sakramentenpastoral für das Alumnat.¹³⁶ Zugleich musste er sich auf die Promotionsprüfungen vorbereiten. Im Juli 1953 wurde er mit seiner als Preisarbeit der theologischen Fakultät vergebenen und von Gottlieb Söhngen betreuten Arbeit über „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“¹³⁷ zum Doktor der Theologie promoviert.¹³⁸

¹³⁰ Vgl. Interview mit Msgr. Dr. Hermann Theiſing, 136.

¹³¹ Ebd. 136 f.

¹³² Ebd. 137.

¹³³ Zur konkreten Tätigkeit siehe auch Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 182.

¹³⁴ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 75.

¹³⁵ Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 111.

¹³⁶ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 75.

¹³⁷ Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954.

¹³⁸ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 76.

Einer seiner ersten Hörer, Elmar Gruber, beschreibt den Vorlesungsstil des jungen Dozenten Ratzinger als „meditativ-reflexiv“¹³⁹. Dabei wendet dieser im Prinzip an, was er sich seit den eigenen Anfängen als Seminarist und den Diskussionen mit den Kommilitonen und Professoren in Freising erworben hat, eine existentielle Theologie. Gruber erinnert sich:

„Ratzinger hatte schon eine grundsätzlich existentielle Motivation, das war nicht das rein Wissenschaftliche, sondern eine auf den Existenzvollzug des Menschen hin geordnete Weise, Wirklichkeiten zur Sprache zu bringen, und zwar so, dass diese Wirklichkeiten beginnen, sich im Leben der Menschen auszuwirken, indem sie zur Sprache gebracht werden.“¹⁴⁰

Wenn dieser – sein ehemaliger Student – im Rückblick auf Ratzingers damalige Haltung zur Liturgie gefragt wird, antwortet er: „Das ist schwierig. Ich habe das Empfinden, dass die tiefen Glaubenserlebnisse der Evangelisation durch die Eltern eben sehr stark verknüpft waren mit der Art und Weise der früheren Liturgie.“ Dann folgen einige prinzipielle Erwägungen über Katechese. Diese münden dann wieder in eine Bemerkung zu Ratzinger und Liturgie damals. Im Wortlaut sagt Gruber:

„Die große Offenheit für einen erfahrbaren Gott wäre schon da, es ist nur schade, dass sie zu wenig genützt wird. Vielleicht fehlen auch die Kräfte, die erfahrungsbezogen von Gott reden können. Die Verkündigung ist ein gestalterisches Tun. Bei Ratzinger hat man schon in diesen jungen Jahren das Gestalterische gespürt, nicht nur das Deduktive, sondern das Zeigen.“¹⁴¹

Im Kontext wird klar, dass Ratzinger die Kraft des Wortes mit einer lebendigen Haltung dem Objekt der Wissenschaft gegenüber zu verbinden wusste.

Berger betont die für unseren Kontext wichtige Akzentuierung der damaligen Theologie Ratzingers, wenn er sagt:

„Seine Dogmatik war sehr stark schriftbetont [...] Die Akzentuierungen, die schon seine Dissertation prägten, waren ganz deutlich zu spüren: Dass Eucharistie Konkretisierung der Kirche ist, ganz vereinfacht gesagt.“¹⁴²

139 Interview mit Pfarrer Elmar Gruber, 141.

140 Ebd. 147.

141 Ebd. 149.

142 Interview mit Pfarrer Dr. Rupert Berger, 111.

Michael Hesemann erwähnt in Bezug auf die konkrete Liturgie, dass Joseph Ratzinger im Dom Gottesdienste hielt und Beichte hörte.¹⁴³ Zur priesterlichen Tätigkeit bemerkt ein Zeitgenosse:

„Weiterhin musste er im Dom, der damals eine stark besuchte Beichtkirche war, an Samstagen und Sonntagen Beichte hören. Tägliche Zelebration der hl. Messe im Dom oder bei den Studenten in der Hauskapelle war eine Selbstverständlichkeit. Der Domgottesdienst (erste Messe täglich um 6 Uhr) und die Predigten waren von den Priestern des Seminars zu halten.“¹⁴⁴

Ratzinger war auch als Studentenseelsorger tätig, und zwar „mehr oder minder amtlich“ an der Hochschule Weihenstephan und „[v]om Wintersemester 1955/56 bis zu seinem Weggang“¹⁴⁵ an der eigenen Hochschule. Im Jahr 1959 wurde er Ehrenphilister der Katholischen Studentenverbindung Isaria Freising im KV.¹⁴⁶ Bekannt wurde Ratzingers Geistliches Wort über den Jodler zum Nikolausabend 1953, in dem sich auch der Humor des jungen Dozenten zeigte.¹⁴⁷ In diesem Sinne wird man Verweyen zustimmen, wenn er den Kern des Ganzen beschreibt:

„Bei Joseph Ratzinger haben sich von Anfang an ein intensives Mühen um wissenschaftliche Exaktheit und das Ringen um eine glaubwürdige priesterliche Existenz so eng miteinander verschränkt, wie man es sonst sehr selten findet.“¹⁴⁸

2.3.2 Joseph Ratzinger als Professor

2.3.2.1 Freising (1954–1959)

Mit dem Wintersemester 1954/55 übernimmt Joseph Ratzinger die Lehrstuhlvertretung der Professur für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule auf dem Freisinger Domberg. Zu dieser Zeit arbeitete er noch an seiner Habilitation bei Gottlieb Söhngen über Bonaventura.¹⁴⁹ An dieser Stelle brauchen wir nicht auf die damit verbundene Kontroverse mit Schmaus einzugehen.¹⁵⁰ Als Abschluss des Habilitationsvorgangs fand am 21. Februar 1957

143 Hesemann in: Georg Ratzinger, *Mein Bruder*, 183.

144 Sigmund Benker, *Benedikt XVI. und Freising*, 14.

145 Ebd.

146 Vgl. ebd.

147 Vgl. ebd. 14–16.

148 Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 22.

149 Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 77–79.

150 Vgl. ebd. 82–88.

die Verteidigung statt, mit der Ratzinger habilitiert wurde.¹⁵¹ Daraufhin wurde er Privatdozent an der Universität München und ab dem „1. Januar 1958 [...] Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Freising“¹⁵².

In der Zeit als Professor in Freising sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:¹⁵³

Wintersemester 1956/57:	Sakramentenlehre, 1. Teil Ekklesiologie
Wintersemester 1956 und Sommersemester 1957:	Sakramentenlehre, 2. Teil
Wintersemester 1958/59:	Christologie – Dogmatik V (Die Lehre vom Heil des Menschen in Jesus Christus)

2.3.2.2 Bonn (1959–1963)

Mit dem Jahr 1959 wird Joseph Ratzinger Professor für Fundamentaltheologie in Bonn.¹⁵⁴ Zunächst nahm er für acht Wochen Wohnung im Collegium Albertinum. Die Messe feierte er in der Regel täglich als Einzelzelebration mit einem Ministranten. Manuel Schlögl bemerkt:

„Dazu ging er anfangs an einen Altar in der Sakristei der Konviktskirche, weil es dort wärmer war als im großen Kirchenraum, später auch an einen der Seitenaltäre des Bonner Münsters, vorzüglich an den Johannes- oder den Verkündigungsalter. Peter Schnell, der damals als Kaplan in der Münsterpfarre tätig war, erinnert sich gerne, mit welcher Bescheidenheit und Selbstverständlichkeit der Universitätslehrer dort auch in die Rolle des Messdieners schlüpfte, um ihm bei der Frühmesse zu assistieren.“¹⁵⁵

Im Herbst 1959 zog Ratzinger in seine neue Dienstwohnung nach Bad Godesberg. Im Wechsel mit Prof. Ludwig Hödl übernahm er Gottesdienste in St. Augustinus: „Werktags zelebrierten sie die Frühmesse, am Sonntag den Frühgottesdienst um 7.30 Uhr oder das Hochamt um 11 Uhr.“¹⁵⁶ Manuel Schlögl hält die Erinnerungen eines Zeitzeugen fest, der damals Messdiener des späteren Papstes war:

¹⁵¹ Vgl. ebd. 87 f.

¹⁵² Ebd. 88.

¹⁵³ Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, 194 f.

¹⁵⁴ Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 92.

¹⁵⁵ Manuel Schlögl, *Anfang*, 25.

¹⁵⁶ Ebd. 38.

„Die Frühmesse dauerte nicht lange, weil ich in die Schule und Ratzinger zur Uni musste. Ratzinger hat die Messe schnell gefeiert, beim Stufengebet musste ich mich bemühen, um mitzukommen.“¹⁵⁷

Nebenbei war Ratzinger auch seelsorglich tätig, so bei Predigten an der Kirche der Universität¹⁵⁸ und auch (im Wintersemester 1959/60) als Beichtvater am Albertinum¹⁵⁹. Im Studienjahr 1960/61 versah er sogar offiziell das Amt des Universitätspredigers.¹⁶⁰ Einblicke darin, wie gut er diesen Dienst ausführte, bietet ein Dankbrief des damaligen Dekans der Fakultät, Prof. Karl Theodor Schäfer:

„Wie Sie wissen, war es vor einem Jahr so weit, dass Herr Kollege Auer die Einstellung des akademischen Gottesdienstes glaubte beantragen zu sollen, weil kein Interesse dafür bestehe. Heute sind 163 Besucher des Hochamtes gezählt worden. [...]

Es kam mir als Dekan darauf an, zu beweisen, dass es möglich ist, den akademischen Gottesdienst so zu gestalten, wie es dem Rang einer Theologischen Fakultät entspricht. Sie haben den Beweis dafür erbracht und einen Standard geschaffen, den aufrechtzuerhalten die Fakultät als ihre Ehrensache wird betrachten müssen.“¹⁶¹

Aus dem Brief ist ferner ersichtlich, dass Ratzinger sich auch zur Zelebration der Messen bereiterklärt hatte. Seine Predigten waren nach dem Urteil von Zeitzeugen sehr lebensnah¹⁶² und entsprachen damit seinem existentiellen Anspruch an die Theologie. „Als Thema legte Ratzinger gewöhnlich das Sonntagsevangeliem aus, er veranstaltete aber auch eine Predigtreihe zum Vaterunser.“¹⁶³

Schließlich war Ratzinger von Seiten der Fakultät zuständig für die geistliche Begleitung der Laienstudenten, die damals immer noch eine Neuheit darstellten. Der beliebte junge Professor hielt für sie spezielle Veranstaltungen, stand für Einzelgespräche zur Verfügung¹⁶⁴ und beteiligte sich auch an der von Studenten betreuten Vinzenzkonferenz, einem damals noch verbreiteten sozialen Projekt,

157 Ebd. 39. Der Name des Ministranten ist Erwin Ruckes. Schlögl erwähnt in diesem Zusammenhang noch zwei Anekdoten: „Als der Küster einmal verschlief, läutete Ratzinger an der Tür, ließ sich den Kirchenschlüssel geben und bereitete selbst alles für den Gottesdienst vor. Ein andermal erlitt ein älterer Kirchenbesucher während der Messe einen Herzanfall. Ratzinger unterbrach geistesgegenwärtig die Liturgie und spendete ihm die Krankensalbung.“ Ebd.

158 Vgl. ebd. 33.

159 Vgl. ebd. 27.

160 Vgl. ebd. 62.

161 Dekan Prof. Karl Theodor Schäfer, Brief an Joseph Ratzinger vom 17. Juli 1960, zitiert nach ebd. 61.

162 Vgl. ebd. 62.

163 Ebd.

164 Vgl. ebd. 64 f.

wo man sich um Bedürftigte kümmerte¹⁶⁵. „[M]an las gemeinsam in der Heiligen Schrift, ein Student oder ein eingeladener Dozent hielt einen kleinen Vortrag darüber, man tauschte sich aus und plante die nächsten Einsätze.“¹⁶⁶

Bemerkenswert ist, dass sich zu jener Zeit in der Fakultät Professoren befanden, die auch für den Kontext des liturgischen Denkens wichtig sind und die er zum Teil auch in seiner Autobiographie heraushebt.¹⁶⁷ Es handelt sich an erster Stelle um den Liturgiker und Altertumsforscher Theodor Klauser und den Historiker des Konzils von Trient Hubert Jedin. Mit Klauser verband Ratzinger ein eher akademisches, mit Jedin zugleich ein freundschaftliches Verhältnis.¹⁶⁸

In Bonn entstand auch die Freundschaft mit dem späteren Konvertiten Paul Hacker,¹⁶⁹ dem Ratzinger wesentliche Einsichten in die religionsgeschichtliche Forschung verdankt.¹⁷⁰ Die beiden Kollegen blieben auch in Münster verbunden, „wo sich ihre Freundschaft noch vertiefte“¹⁷¹. Es ist nicht unbedeutend, dass Hacker sich nachdrücklich in den nachkonziliaren Disput um die Liturgiereform und Fragen der Glaubenslehre einschaltete, was damals auch durchaus zu Spannungen in der Freundschaft führte.¹⁷² Umso auffallender sind die Zeilen über Hacker in Ratzingers Lebensrückblick, „würdigte er ihn doch [...] so ausführlich wie kaum einen anderen“¹⁷³. Er sieht sich „im religionswissenschaftlichen wie im theologischen Bereich in vieler Hinsicht als sein Schuldner“¹⁷⁴. Das Opus des Freundes werde „eines Tages wieder entdeckt werden und noch vieles zu sagen haben“¹⁷⁵.

165 Vgl. ebd. 66.

166 Ebd.

167 Zum damaligen Professorenkollegium in Bonn und der Erwähnung bzw. Nichterwähnung von Kollegen durch Ratzinger in seiner Autobiographie siehe ebd. 30–33.

168 Vgl. ebd. 30.

169 Für die Angaben dieses Abschnitts vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 93–96.

170 Vgl. Manuel Schlögl, *Anfang*, 54–57.

171 Ebd. 57.

172 Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 96.

173 Manuel Schlögl, *Anfang*, 57.

174 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 96; auch zitiert bei: Manuel Schlögl, *Anfang*, 57.

175 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 96. Mittlerweile sind wichtige Beiträge Hackers zur nachkonziliaren Krise in einem neuen Sammelband vereinigt: Rudolf Kaschewsky, *Greuel der Verwüstung*. Hierin findet sich auch eine deutliche Kritik an Ratzingers Pneumatologie in der „Einführung in das Christentum“. Ebd. 103–109. Im liturgischen Bereich findet der akademische Freund aber positive Erwähnung. In einem Kurzaufsatz Hackers über die neue Perikopenordnung aus dem Jahr 1977 steht der Satz: „Ratzinger hat sich inzwischen gegen dieses Lektionar ausgesprochen!“ Ebd. 113. Ebenso findet sich in einem undatierten Beitrag, der sich bemerkenswerterweise gegen Vinzenz Pfnür, also einen Ratzinger-Schüler richtet, auch ein Verweis auf eine

Für Ratzinger war dieser Austausch eine wichtige Vorbereitung, um später selbst „zu Fragen der Mission und der Neuevangelisierung kompetent Stellung zu nehmen“¹⁷⁶. Und gerade im Bereich der Mission ist bei Ratzinger auch die Eucharistietheologie zentral.

In den Bonner Jahren vertiefte sich auch die Freundschaft Joseph Ratzingers mit Wilhelm Nyssen, die aus der Zeit im ausgelagerten Georgianum in Fürstenried herrührte. Nyssen hatte später in Freiburg über Bonaventura promoviert und war zeitlebens als Studentenfarrer und ab 1980 auch als Honorarprofessor für Byzantinistik an der Universität Köln tätig war.¹⁷⁷ Sein Denken war tief verwurzelt in der Spiritualität der Kirchenväter, der Liturgie und der sakralen Kunst, was eine wichtige gemeinsame Grundlage des Austauschs mit Ratzinger bedeuten musste. Er war zudem befreundet mit den für die Liturgiewissenschaft wichtigen Theologen Julius Tyciak und Klaus Gamber.¹⁷⁸

Da die Exegese für Ratzingers Theologie von besonderer Bedeutung ist, sei auch darauf verwiesen, dass er in Bonn Heinrich Schlier kennen und schätzen lernte.¹⁷⁹ Auf ihn verweist er häufig in seinen eigenen Werken.¹⁸⁰

Durch den Bonner Lehrstuhl und wurde der damalige Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings – unter Einwirkung seines Sekretärs Hubert Luthe – auf Ratzinger aufmerksam.¹⁸¹ Diese Bekanntschaft sollte zur Ernennung Ratzinger als persönlichem Konzilsberater, schließlich zum Peritus des II. Vatikanischen Konzils führen.

Hansjürgen Verweyen bemerkt, dass mit Blick auf die Biographie hier wirklich ein entscheidender Einschnitt festzustellen ist und für Joseph Ratzinger „mit der Zeit in Bonn [...] ein völlig neuer Lebensabschnitt begann“¹⁸². Dies ist auch ersichtlich mit dem Blick auf die

Bemerkung Ratzingers zur Konzilskontinuität: „Kardinal Ratzinger hat einige Zeit vor seiner Weihe zum Erzbischof und seiner Erhebung zum Kardinal erklärt, daß man das II. Vatikanum nicht ohne das I. Vatikanum und das Tridentinum haben kann.“ Ebd. 129. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass es Hacker nicht um eine Restauration oder um die Bewahrung des Status quo ante ging, sondern um wahre Reform der Kirche. Sein Beitrag aus dem Jahr 1969 über „Macht und Kreuz“ (ebd. 159–177) richtet sich etwa gegen Machtmissbrauch, gegen fürstlichen Prunk und die Versuchung weltlicher Reiche und sogar gegen falsche Anathemata. Er steht in inhaltlicher Nähe zu Ratzingers Entweltlichungstheologie und zu seiner Haltung gegenüber der Orthodoxie.

176 Manuel Schlögl, Anfang, 120.

177 Vgl. ebd. 27 f. und 140.

178 Wilhelm Nyssen hat Anfang der 1990er Jahre auch im Seminar der Priesterbruderschaft St. Petrus in Wigratzbad gelehrt, wo der Verfasser dieser Arbeit ihn noch gehört hat.

179 Vgl. Manuel Schlögl, Anfang, 33.

180 Vgl. ebd. 34.

181 Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben, 1998, 100.

182 Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 27.

gegenüber Freising erweiterte Hörschaft.¹⁸³ In Bonn bildete aus den Doktorandenkolloquien der Ratzinger-Schülerkreis.¹⁸⁴

Erwähnenswert ist die Bemerkung Verweyens über die Antrittsvorlesung Ratzingers am 24. Juni 1959 in Bonn. Sie lautete „Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen“¹⁸⁵. Verweyen verweist darauf, welche Bedeutung die hierin entwickelten Gedanken nach wie vor für Ratzinger haben. Es geht um die „Frage der Möglichkeit dogmatischer Religion überhaupt“, wozu er zunächst die Zuordnung von „allgemeingültiger Vernunft und religiösem Erleben“¹⁸⁶ klärt.

In der Bonner Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:¹⁸⁷

Sommersemester 1960 und 1962: Die Lehre von der Kirche

Sommersemester 1960: Seminar: Kirche, Sakrament und Glaube nach der Augsbургischen Konfession

Exkurs: Die Konzilsjahre

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die für unseren Kontext relevanten Details der Konzilszeit im Leben Ratzingers einzugehen. Zunächst werfen wir einen Blick auf die Frage nach dem Beginn der Zusammenarbeit zwischen dem Kardinal und dem jungen Professor. Joseph Ratzinger bemerkt:

„Kardinal Frings hörte einen Vortrag über die Theologie des Konzils an, zu dem mich die Katholische Akademie Bensberg eingeladen hatte, und verwickelte mich hernach in ein langes Gespräch, das zum Ausgangspunkt einer über Jahre währenden Zusammenarbeit wurde.“¹⁸⁸

Demnach wäre dieser Vortrag¹⁸⁹ im Jahr 1961¹⁹⁰ der Ausgangspunkt der Zusammenarbeit während der Konzilszeit gewesen.

183 Nähere Angaben ebd. 12.

184 Vgl. Manuel Schlögl, Anfang, 87–94.

185 Veröffentlicht unter: Joseph Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis (1960), hg. von H. Sonnenmans, Leutesdorf 2004, 13, zitiert nach: Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 29.

186 Ebd., zitiert nach ebd.

187 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, 195 f. Vgl. zur ekklesiologischen Vorlesung: Manuel Schlögl, Anfang, 126.

188 Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben, 1998, 100.

189 Joseph Ratzinger, Zur Theologie des Konzils (1961), leicht überarbeitet abgedruckt in: JRGS 7/1, 92–120. Vgl. die editorischen Hinweise, wo der Verweis auf den Vortrag in Bensberg steht, JRGS 7/2, 1203 f.

190 Die Jahresangabe entnehmen wir Thorsten Maaßen, Ökumeneverständnis, 234. Maaßen verweist für diesen Vortrag selbst aber lediglich auf Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben, 1998, 100, wo sich keine Jahresangabe findet.

Aus den Lebenserinnerungen von Frings ergibt sich ein im Detail anderes Bild. Hier fällt das entscheidende Treffen in den Zusammenhang mit der Vorbereitung jener Rede, die Frings für den 20. November 1961 über das Konzil im Teatro Duse in Genua für das Institut für Entwicklungsfragen Columbianum zugesagt hatte.¹⁹¹ Im Bericht des Kardinals lesen wir:

„In einem Gürzenich-Konzert traf ich Professor Joseph Ratzinger, der kurz vorher als Fundamentaltheologe nach Bonn gekommen war und der sich bereits eines großen und guten Rufes erfreute. Ich bat ihn, ob er mir bei der Bearbeitung dieses Themas behilflich sein wollte, und auch ihn schien diese Themenstellung zu reizen. Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm.“¹⁹²

Norbert Trippen kommentiert: „Wir begegnen hier der frühesten Spur der Zusammenarbeit von Kardinal Frings und Professor Ratzinger im Hinblick auf das Konzil.“¹⁹³ Dies wird vom ehemaligen Sekretär des Kardinals, Bischof Hubert Luthe bestätigt.¹⁹⁴ Somit begann die Zusammenarbeit entweder im Anschluss an den Vortrag in Bensberg oder an das Konzert.

Jedenfalls beeindruckte Kardinal Frings den jungen Professor sehr. Davon zeugen nicht wenige Aussagen von Ratzinger selbst. Noch als Papst schreibt er 50 Jahre nach dem Konzil:

„In Kardinal Frings hatte ich einen ‚Vater‘, der diesen Geist des Konzils beispielhaft lebte. Er war von großer Offenheit und Weite, aber er wusste auch, dass nur der Glaube ins Freie, in die Weite hinausführt, die der positivistischen Einstellung verschlossen bleibt. Diesem Glauben wollte er mit der im Sakrament der Bischofsweihe empfangenen Vollmacht dienen.“¹⁹⁵

Hansjürgen Verweyen verweist, womit wir eine weitere Perspektive andeuten wollen, auf den Kontext des Wirkens von Frings in der frühen Bundesrepublik Deutschland, der sogenannten „Adenauer-Ära“¹⁹⁶ und ihrer dezidiert christlichen Prägung.

„Die Mischung von weltoffener Klugheit und Entschiedenheit für bewährte Traditionen, die Joseph Frings im zerbombten Köln, in der Phase der Gründung der Bundesrepublik und nachher auf dem Kon-

191 Diese Hinweise entnehmen wir: Norbert Trippen, Frings, 240.

192 Zitiert nach ebd.

193 Ebd. 241.

194 Ebd.

195 Joseph Ratzinger, Vorwort zu Band 7 JRGS, 2012, 9.

196 Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 35.

zil bewies, schuf eine mentale Atmosphäre, die Joseph Ratzinger als Professor in Bonn und bald danach auch als Berater des Kardinals von Anfang an überzeugte.“¹⁹⁷

Josef Kardinal Frings war eine der einflussreichsten Persönlichkeiten des II. Vatikanums. Der Kölner Erzbischof war

„schon Mitglied der vorbereitenden Zentralkommission [seit 1960], wurde dann [1962] Mitglied des Präsidiums und blieb, als die Leitung der Verhandlungen [1963] auf die Moderatoren überging, Mitglied des Präsidialrates. Als Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz besaß er außerdem Einfluss auf die zahlenmäßig zwar nicht starke, dennoch gewichtige Gruppe der Bischöfe aus dem deutschen Sprachraum und der aus diesem Raum stammenden Missionsbischöfe, sie sich während des Konzils regelmäßig [montags um 17 Uhr im Priesterkolleg an S. Maria dell’Anima in Rom] unter seinem Vorsitz versammelten.“¹⁹⁸

In Bezug auf theologische Fragen sandte Frings „ab April 1962 bis zum Ende des Konzils“¹⁹⁹ Dokumente zur Konzilsvorbereitung an Ratzinger. Darunter befand sich auch der Entwurf des Schemas *De sacra liturgia*, das zusammen mit sechs anderen Entwürfen am 23. Juli 1962 den designierten Konzilsvätern zugesandt wurde.²⁰⁰ Am 29. August bat Frings Ratzinger schriftlich um Stellungnahme²⁰¹, die er unter dem Datum des 14. Septembers²⁰² erhielt und am 17. September an Kardinalstaatssekretär Cicognani absandte²⁰³.

Schon Trippen führt gute Gründe an, die dafür sprechen, dass Frings in seinem Urlaub den Entwurf Ratzingers einfach unterschrieben und nach Rom geschickt habe.²⁰⁴ Er wurde auch in die

197 Ebd. 56. Die weiteren Gedanken Verweyens in diesem Kontext verdienen auch hier festgehalten zu werden, denn sie lassen noch ein wenig tiefer in das Herz des jungen Theologen schauen, der Joseph Ratzinger damals war: „In seinem begeisterten Rückblick auf diese Zeit findet sich der Satz: ‚Der große Strom mit seiner internationalen Schifffahrt gab mir ein Gefühl der Offenheit und Weite, einer Berührung der Kulturen und der Nationen, die seit Jahrhunderten hier aufeinander trafen und sich befruchteten.‘ [...] Zu Füßen des Kölner Doms – wo Werner Bergengruen auf dem Kölner Katholikentag von 1956 die Schlußrede gehalten hatte – sagte ein halbes Jahrhundert später Benedikt XVI. zu den Teilnehmern am 20. Weltjugendtag: ‚Hier spürt man die große Geschichte, und der Strom gibt Weltoffenheit.‘ Die Jugend aus aller Welt wird kaum die tiefe Bewegung wahrgenommen haben, die im Unterton seiner Stimme mitschwang.“ Ebd.

198 Norbert Trippen, Frings, 210.

199 Ebd. 21.

200 Vgl. ebd. 304.

201 Vgl. ebd. 308.

202 Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205.

203 Vgl. Norbert Trippen, Frings, 309.

204 Vgl. ebd. 309³⁰¹.

Gesammelten Schriften Ratzingers aufgenommen²⁰⁵, wobei vermerkt ist, dass diesem Entwurf

„die Beratungen zugrunde [liegen], zu denen sich ein Kreis von Theologen (Weihbischof Reuss sowie die Theologen Bacht, Feiner, Grillmeier, Hirschmann, Rahner, Ratzinger, Semmelroth und Stakemeier – wenn auch nicht alle gleichzeitig anwesend) vom 9. bis 11. September 1962 bei Hermann Volk, dem Bischof von Mainz, getroffen hatte“²⁰⁶.

Kardinal Frings nahm mit seinem theologischen Berater Joseph Ratzinger Wohnung im Priesterkolleg Santa Maria dell’Anima.²⁰⁷ Weihbischof Helmut Krätzl erwähnt in einem Interview das Detail, dass Ratzinger während der Konzilssessionen in der Anima privat zelebrierte und man sich gegenseitig ministrierte.²⁰⁸ An diese Privatzelebrationen erinnert sich auch Bischof Reinhard Lettmann:

„Ich erinnere mich, dass ich mit Joseph Ratzinger oft die Frühmesse am Seitenaltar gelesen habe, es gab damals ja noch keine Konzelebration. Ein Nachbar namens Salvatore besorgte als Messdiener gleich mehrere Priester.“²⁰⁹

Frings ließ seine Konzilsreden durch Ratzinger entwerfen, musste sie aber wegen seiner starken Sehschwäche auswendig halten, wodurch es zu Unterschieden kommt zwischen dem Entwurf, der tatsächlich gehaltenen Rede und der schriftlich eingereichten Form derselben.²¹⁰ Joseph Ratzinger schildert uns, wie der Kardinal damals während der Sessionen wirkte:

„So oft Frings sprach, füllte sich die Aula; er durfte immer der Aufmerksamkeit des Plenums sicher sein. Es war beeindruckend, zu sehen, wie der fast blinde Kardinal frei aus dem Gedächtnis sprach, mutig an den Kern der Dinge heranging und doch zugleich immer eine überzeugende Güte ausstrahlte, so dass sich auch in kritischen

205 Joseph Ratzinger, *Stellungnahme zu Cicognani*, 1962.

206 Editorische Hinweise in: JRGS 7/2, 1205.

207 Vgl. Joseph Ratzinger, *Stimme des Vertrauens*, 1976, 603.

208 „Kardinal Frings war fast blind und wurde von zwei jungen Priestern geführt, von Hubert Luthe, dem späteren Bischof von Essen, und Joseph Ratzinger. Wir sind am Rande des Konzils oft am Abend in der Anima [...] zu Gesprächen zusammengetroffen. Er war überaus bescheiden und sehr kollegial. Jeder Priester hat damals an einem Seitenaltar in der Anima Messen gehalten, und wir haben uns dabei gegenseitig ministriert.“ Als Ratzinger für Krätzl ministrierte. Interview mit Weihbischof Helmut Krätzl von Dietmar Neuwirth, *Die Presse*, Wien, Ausgabe vom 6. Oktober 2012, in: <http://diepresse.com/home/panorama/religion/1298096/Als-Ratzinger-fur-Kraetzl-ministrierte> (abgerufen am 9. Dezember 2015). In seinem in Buchform erschienenen ausführlichen Rückblick auf das Konzil erwähnt Krätzl diese Details nicht. Vgl. Helmut Krätzl, *Das Konzil*.

209 Zitiert nach: Manuel Schlögl, *Ratzinger in Münster*, 72.

210 Vgl. Norbert Trippen, *Frings*, 383 und 561.

Situationen nie jemand durch ihn verletzt fühlen konnte. Dieses Bild des ehrwürdigen, eher gebrechlich wirkenden und doch so lebendigen Kardinals hat sich wohl allen Konzilsvätern eingeprägt und sicher hat gerade der Eindruck des Blinden, der jenseits der Schwelle stand, bis zu der Eitelkeit oder Ehrgeiz zählen können, viel zu dem Echo beigetragen, das seine Worte hervorriefen. Auch die Autorität, die er als Schöpfer von ‚Misereor‘ und ‚Adveniat‘ in der Weltkirche genoss, hat eine Rolle gespielt, und schließlich war es natürlich auch nicht gleichgültig, dass er als Mitglied des Präsidialkollegiums immer als einer der Ersten das Wort erhielt und so die Richtung eher prägen konnte als die späteren Redner. Immerhin haben nicht alle, die am Anfang standen, ähnlich gewirkt.“²¹¹

Es ist wohl auch nicht unwichtig, auf Ratzingers Zeugnis zu hören, wie der Kardinal seine Vorträge in der Aula vorbereitet hatte:

„Wie hat der Erzbischof eigentlich seine Reden gebaut? Es wäre viel zu simpel, hier auf seine Haustheologen zu verweisen. Frings hat nie den kürzesten Weg zu einer Rede gewählt, nämlich sich einfach einen Text verfassen zu lassen – das wäre übrigens schon bei seinem Augenleiden und dem Zwang zum freien Sprechen schwierig gewesen.

Der Weg begann damit, dass er sich zunächst das betreffende Schema vorlesen ließ. Diese Lektüre wurde vielfach durch Zwischenfragen unterbrochen bei denen der sprachliche und gedankliche Sinn des Textes geklärt und so auch schon in einem ersten Schritt die sachliche Durchdringung vorbereitet wurde. Dann wurden die problematischen Stellen noch einmal vorgenommen, nochmals gelesen, nochmals interpretiert und nun auch schon inhaltlich diskutiert. So ergab sich schließlich von selbst ein Gespräch über das Ganze, in dem die Hauptlinien der Stellungnahme erarbeitet wurden.

In diesem Stadium wurde dann der Entwurf eines Redetextes in Auftrag gegeben. Hernach ließ er sich diesen Redetext vorlesen; er wurde dann wieder in ähnlicher Weise diskutiert wie vorhin das Schema, wobei sich zwangsläufig die verschiedensten Abänderungen ergaben. Anschließend begann Frings mit dem Memorieren, bei dem sich ihm Formulierung und Gedanke endgültig klärten. Die so von ihm erarbeitete Redefassung diktierte er dann seinem Sekretär. Übrigens kam es vor, dass er im nochmaligen Memorieren nach dem Diktat den Text abermals umstieß und dann erst die endgültige Fassung festlegte.“²¹²

Ratzinger hat im Rückblick auf diese Zeit mit vorsichtiger Zurückhaltung seinen Einfluss auf die Arbeit des Kardinals bestätigt. Auf eine Frage, ob er „etwas bewirken“ habe können, antwortet er:

211 Joseph Ratzinger, *Stimme des Vertrauens*, 1976, 611.

212 Ebd. 611 f.

„Ich denke schon. Es war ein sehr herzliches und familiäres Verhältnis mit Kardinal Frings und seinem Sekretär Luthe, mit dem ich ja gemeinsam studiert hatte. Wir sind alle Texte zusammen durchgegangen. [...] Wir haben sie ihm vorgelesen, dabei schon diskutiert und uns unsere Gedanken gemacht. Ich habe dann hernach aufgrund dieses Gespräches, das wir geführt hatten, einen Vorschlag ausgearbeitet und wir haben auch überlegt, mit welchen anderen Bischöfen man über welche Dinge wie Kontakt aufnehmen sollte, so dass wir in einem sehr breiten Kontakt mit den Kardinälen, vor allen Dingen, natürlich gestanden sind, wichtige Dinge mit ihnen auch gemeinsam überlegen konnten, und ich denke, dass aus diesen Gesprächen, wo ich mir jetzt keine besondere Originalität zuschreiben will, aber meinen Beitrag geleistet habe, doch einiges herausgewachsen ist.“²¹³

Er bejaht die Frage des Redakteurs, damals „auf der progressiven Seite gewesen, modern und nach vorne gehend“²¹⁴ gewesen zu sein, mit: „Ja, wenn man es so ausdrücken will, kann man (es) schon sagen. Es war ja auch die Aufgabe des Konzils, Türen zu öffnen, natürlich immer in der Kontinuität des katholischen Glaubens.“²¹⁵

2.3.2.3 Münster (1963–1966)

Ab dem Jahr 1963 wechselt Ratzinger auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte nach Münster. Über den zeitgeschichtlichen Hintergrund bemerkt Manuel Schlögl:

„Gesellschaftlich dominierte noch das Bewahrende, Wertorientierte, Konservative der Adenauer-Ära. Es herrschte ein grundsätzlicher Einklang von politischem und kirchlichem Leben.“²¹⁶

Mit Verweyen können wir aber ergänzen, dass sich gesellschaftlich doch langsam ein Umbruch anbahnte, der zur Kulturrevolution der sogenannten 1968er führen sollte. Deswegen nennt diese Jahre „die Totenglocke für die Adenauer-Zeit“²¹⁷. In Bezug auf Ratzinger geht er dabei davon aus, dass dieser sich ab Münster und später dann in Tübingen „sich in eine andere Welt versetzt glaubte“²¹⁸.

In diesem Kontext betont Verweyen den Einfluss der Verleger Axel Springer und Rudolf Augstein:

²¹³ Joseph Ratzinger, *Wille der Väter*, 1990, 1091.

²¹⁴ Ebd. 1093.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Manuel Schlögl, *Ratzinger in Münster*, 20.

²¹⁷ Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 56.

²¹⁸ Ebd.

„Welch seltsames Paar! Zumindest *eine* Seelenverwandtschaft zwischen beiden liegt jedoch offen zutage: In den Presseerzeugnissen aus ihren Verlagen ließ sich kaum einmal etwas entdecken, das zur Festigung christlicher Vorstellungen vom Wahren und Guten gedient hätte. Auf sehr verschiedenen Wegen trugen sie vielmehr zu deren Unterhöhlung bei.“²¹⁹

Diese Entwicklung hin zum Verfall der bisher christlich geprägten Gesellschaft müssen wir auch auf den weiteren Stationen des Lebensweges Joseph Ratzingers im Hinterkopf behalten.

Joseph Ratzinger zelebriert in der Münsteraner Zeit meistens in einer Schwesternkapelle:

„Häufig ging Joseph Ratzinger, begleitet von einem seiner Studenten, frühmorgens die Straße hinunter und feierte um 6.30 Uhr in der Hauskapelle der Klinik mit einer kleinen Gemeinschaft von Ordensschwestern und Patientinnen die Heilige Messe.“²²⁰

Ab und zu hatte er aber auch die Messe für die Gemeinschaft des Priesterseminars. Manuel Schlögl zitiert einen der damaligen Seminaristen:

„Eigentlich waren alle im Borromäum von Ratzinger begeistert. Beim Predigen wirkte er noch verinnerlichter als in der Vorlesung. Der Rahmen war ja die heilige Handlung, in die seine Worte hineinfielen. Durch ihn schien der Andere durch, er war wie ein Nadelöhr, durch das sich Gott in die Geschichte der Menschen einfädelt.“²²¹

Auch zelebrierte er in der Pfarrei St. Antonius²²², wo Georg Ratzinger bei Besuchen in Münster die Messe feierte: „Wenn ihn sein Bruder Georg besuchte, zelebrierte dieser jeden Morgen dort.“²²³ Manuel Schlögl bemerkt noch ein für unseren Kontext wichtiges Detail:

„Während die Studenten nach den Vorlesungen noch lange zusammenstanden und über das Gehörte diskutierten, verschwand Professor Ratzinger immer recht schnell. Häufig nahm er den Weg über den Domplatz, an St. Lamberti und der barocken Schauseite des Erbdros-

219 Ebd. An anderer Stelle sagt er: „Vor allem der neuen ‚Union von Thron und Altar‘ in der ‚Adenauer-Ära‘ hatte Augstein den Kampf angesagt. Schwieriger nachzuvollziehen ist, warum er auch noch in den Jahrzehnten danach fast zu jedem Hauptfest der Christenheit einen Artikel herausbrachte, der auf die Unterminierung alles Christlichen zielte.“ Ebd. 57.

220 Manuel Schlögl, Ratzinger in Münster, 22. Als Ministrant belegt ist der spätere Professor Vinzenz Pfmür. Vgl. ebd. 46.

221 So Pfarrer E. Bögershausen in einer Stellungnahme gegenüber Manuel Schlögl, in: Manuel Schlögl, Ratzinger in Münster, 30.

222 Vgl. ebd.

223 Ebd.

tenhofs vorbei. Dahinter liegt die uralte Kirche St. Servatii, in der tagsüber das Allerheiligste ausgesetzt ist. Still kniete der Professor, der gerade noch als gefeierter Redner im Hörsaal gestanden hatte, nieder, er wurde klein und verweilte im Halbdunkel des Kirchenschiffs vor dem, der sein Licht war.“²²⁴

Für sein liturgisch-pastorales Engagement spricht, dass der junge Professor in Münster als „[e]ine der ersten dort belegbaren Aktivitäten“²²⁵ die Studenten auf das Osterfest vorbereitete. Dabei sprach er über „Die Kirche und das Heil der Welt“²²⁶. Manuel Schlögl sieht hier zu Recht einen Hinweis darauf, wie Ratzinger „sich so über die rein wissenschaftliche Ausbildung hinaus auch um die geistliche Formung seiner Hörer bemühte“²²⁷. Im Jahr 1964 hielt er seine berühmten gewordenen drei Adventspredigten im Hohen Dom. Sie waren Teil einer intensiven Hinführung der Studentenschaft zum Advent, bei der auch die Professoren Kasper, Trütsch, Iserloh und Metz mitwirkten.²²⁸ Aus dem Kreis von Ratzingers Studenten sind Konversionen bezeugt.²²⁹

Auch nach seiner Münsteraner Zeit kehrte Ratzinger zweimal zu Einkehrtagen zurück:

„Das eine Mal reiste er von Tübingen an und hielt vom 27. bis zum 29. April 1967 den Studenten des späteren Weihejahrgangs 1969 fünf geistliche Vorträge zur Spiritualität des priesterlichen Dienstes im Gertrudenstift Bentlage bei Rheine. Das andere Mal kam er schon aus Regensburg und sprach vor den Kaplänen des Weihejahrgangs 1966 zwischen dem 7. und dem 9. September 1970 im Priesterseminar in Münster über das Gebet.“²³⁰

Die schon in der Hinführung zu Ostern oder dem Advent angedeutete Wertschätzung des Kirchenjahres zeigt sich auch in einem kleinen Bericht, nachdem Studenten bei ihm als Gäste an Sonntagen

224 Ebd. 29 f.

225 Ebd. 20.

226 Ebd.

227 Ebd.

228 Vgl. ebd. 103.

229 Siehe für die spätere Ehefrau von Hansjürgen Verweyen ebd. 51.

230 Ebd. 30. Schlögl bemerkt: „Von den Vorträgen 1967 in Bentlage ist eine wortgetreue Mitschrift erhalten, von den Einkehrtagen des Jahres 1970 in Münster nur das Notizheft eines Teilnehmers, Pfr. E. Bögershausen. Inhaltlich nahe kommen diesen Notizen aber die Ausführungen in Joseph Ratzinger, *Beten in unserer Zeit*, in ders., *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i. Br. 1973, 119–132.“ Manuel Schlögl, *Ratzinger in Münster*, 157. Ergänzend sei vermerkt, dass er sich dem Thema Priestertum damals vermehrt gewidmet hat. So gab es auch einen Vortrag „Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes“ auf der Regententagung in Brixen am 2. August 1967. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 12, 832.

eingeladen waren und vor dem Mittagessen die entsprechende Bach-Kantate hörten.²³¹

Nachdem wir bei der Schilderung der Bonner Jahre von Ratzingers bereits auf Paul Hacker eingegangen sind, sei hier noch vermerkt, dass die Freundschaft zwischen den beiden Professoren nach ihrem fast zeitgleichen Wechsel nach Münster nochmals verfestigt hat und ihre Gespräche sich „nun freilich nicht mehr so sehr (wie in Bonn) auf Indologie, sondern jetzt auf sein [Hackers, S. C.] theologisches Fragen bezogen“²³².

Festgehalten werden muss für seine Zeit in Münster noch die Freundschaft Ratzingers mit Josef Pieper. Sowohl Hacker als auch Pieper haben ein ausgesprochenes Interesse an Liturgie, beide haben die Liturgiereform kritisch begleitet. In seine Zeit in Münster fällt auch jene Rede Ratzingers zum Bamberger Katholikentag 1966, die wir uns ausführlich anschauen werden und in der er erste Kritik an der nachkonziliaren Situation der Liturgie durchblicken lässt, so dass Julius Kardinal Döpfner, wie Ratzinger selbst bemerkt, „sich über die ‚konservativen Streifen‘ wunderte, die er darin wahrgenommen zu haben glaubte“²³³. Dies kann vielleicht zumindest zum Teil auch auf dem Hintergrund der Freundschaft Ratzingers zu Hacker und Pieper verstanden werden. Ratzinger blieb beiden nach der Zeit in Münster weiterhin verbunden.²³⁴ In Bezug auf Pieper schreibt er noch als Papst:

„In meinen Münsteraner Jahren (1963–1966) hatte ich dann das Glück, die persönliche Freundschaft des Meisters zu finden, die mich bis zu seinem Tod begleitet hat – eine Freundschaft, für die ich nur Dankbarkeit empfinden kann.“²³⁵

An der Fakultät war auch der Liturgiker Theodor Filthaut ein Kollege Ratzingers. Er hatte über die Kontroverse zwischen Odo Casel und Gottlieb Söhngen promoviert²³⁶, und Ratzinger verweist auf ihn in seinen Schriften²³⁷.

231 Manuel Schlögl zitiert aus einem Bericht von Alois Baumgartner: „Mein Freund Wolfgang Schwab und ich waren während unserer Freisemester 1963/64 zweimal am Sonntag bei Ratzinger zum Mittagessen eingeladen. Wir wurden etwas früher bestellt, etwa um 11 Uhr, und nach der Begrüßung und ein paar Fragen zu unserem Studium hörten wir gemeinsam die Bach-Kantate zum entsprechenden Sonntag.“ Manuel Schlögl, Ratzinger in Münster, 26 f.

232 Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 96.

233 Ebd. 136.

234 Vgl. Manuel Schlögl, Ratzinger in Münster, 111.

235 Joseph Ratzinger, *Brief an Becker*, 2009.

236 Theodor Filthaut, *Kontroverse*.

237 Z. B. Joseph Ratzinger, *Begriff des Sakraments*, 1979, 218.

In der Münsteraner Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:²³⁸

- Sommersemester 1963: Die Lehre von der Eucharistie
 Wintersemester 1965/66: Die Lehre von der Eucharistie
 Vorlesung (für Hörer aller Fakultäten):
 Rückblick auf das Konzil
 Sommersemester 1966: Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung:
 Die Theologie im Konzil. Überlegungen
 zur Struktur des II. Vaticanum
 Mittelseminar: Probleme der Eucharis-
 tielehre

2.3.2.4 Tübingen (1966–1969)

Ab dem WS 1966/67 wechselt Joseph Ratzinger nach Tübingen. Hier wird er nun verstärkt mit der Studentenrevolte und dem gesellschaftlichen Umsturz konfrontiert. Nach dem Urteil Verweyens hat die Theologie selbst die Wege dazu geöffnet, dass antichristliche Kräfte sich auf ihr eigenes Feld bewegten. Dies zu verdeutlichen, verweist er auf den spezifischen Kontext der deutschen Theologie, die sich seit Mitte der 1950er Jahre wieder verstärkt der Frage nach dem historischen Jesus gewidmet habe. Dies öffnete die Tore zu einer populärwissenschaftlichen Jesus-Diskussion.²³⁹

„Für Spezialisten der Exegese mochte dies als eine Lappalie erscheinen. Unter den Seelsorgern und erst recht im christlichen ‚Fußvolk‘ breitete sich aber das Gefühl aus, daß alles, was man über Jesus sagen, hören oder selbst lesen konnte, bestenfalls Halbwahrheiten waren.“²⁴⁰

238 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, Student, 196 f. Im Institut Papst Benedikt XVI. wurde zumindest zeitweilig bei der Archivierung auch noch der Münsterer Zeit eine Vorlesung mit dem Titel „Die Lehre vom Heil des Menschen in Christus Jesus“ zugewiesen. Näheres dazu siehe bei der Besprechung der Vorlesungsmitschriften in Band 2.

239 „Nun schien der evangelischen und zunehmend auch der katholischen Theologie seit dem 1954 vollzogenen Bruch Käsemanns mit seinem Lehrer Bultmann die öffentlich-rationale Vertretbarkeit der christlichen Verkündigung aber wieder an die in traditioneller methodischer Manier betriebene Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus‘ gebunden. Da diese ‚mit Schwertern und Stangen bewehrte Suche‘ (Karl Barth [How my mind has changed, in: *EvTh* 20, S. C.] [1960] 104) nicht über Wahrscheinlichkeiten hinauskommen kann, ist sie als Orientierung für ein die ganze Existenz einfordernendes Ja zu Jesus Christus ungeeignet. Mit ihrer ‚neuen Suche‘ nach dem rekonstruierbaren ‚Jesus der Geschichte‘ hatte die Theologie Augstein aber das Recht zur Einrede in ihre eigene Sache eingeräumt und sich selbst zur Auseinandersetzung mit jedem neuen als wohlinformiert auftretenden ‚Jesus-Artikel‘ aus dem Hause Augstein verpflichtet.“ Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 58.

240 Ebd.

Verweyen meint, dass sich die Hauptaufmerksamkeit Joseph Ratzingers in der unmittelbaren Nachkonzilszeit darauf richtete, unge löste Fragen der Auseinandersetzung um den Modernismus zu lösen.²⁴¹ Es verdient aber Erwähnung, dass er nicht der Meinung ist, das Erlebnis der Studentenrevolte habe Ratzingers späteres Vorgehen gegen die Theologie der Befreiung verursacht.²⁴²

In Bezug auf das Wirken Ratzingers in Tübingen und auch auf die Ausübung seines Priestertums erinnert sich sein Schüler Martin Trimpe:

„Was die Feier der hl. Messe während der Tübinger Jahre angeht, hat Prof. Ratzinger regelmäßig im Edith-Stein-Studentenheim zelebriert. Da ich selbst dort öfter an Sonntagen die hl. Messe besuchte, erlebte ich ihn immer wieder. Er hielt sich stets an den *Ordo missae*, pflegte einen ruhigen, angenehmen Stil und brillierte in seinen kurzen Predigten. [...] Während der Tübinger Jahre steckte ich in einer abgrundtiefen persönlichen Krise. Eines Wintertages betete ich in der Pfarrkirche St. Johannes und sah, dass Prof. Ratzinger dort auch kniete und dann – beichtete. Mir hat diese kleine Beobachtung sehr geholfen, auch selbst wieder zur Beichte zu gehen.

Der überraschende Tod einer Studentin, die ihn verschiedentlich angegriffen und Vorlesungen unterbrochen hatte, ging Ratzinger sehr nahe. Er fragte sich: ‚Haben wir ihr den Weg zu Christus wohl recht gewiesen?‘ und nahm sie ins persönliche Gebet hinein.

Klug und überlegen nahm Ratzinger zu den diversen Strömungen innerhalb der Kath. Hochschulgemeinde Stellung, wenn ich ihm davon erzählte. Er machte uns deutlich, dass man Liturgie nicht ‚erfinden‘ kann und warnte davor, nur noch dem ‚Eigenen‘ zu begegnen. An den

241 Vgl. ebd.

242 Mit Verweis auf Ratzingers Beitrag „Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen“ (1984) bemerkt er: „Die hier von ihm vorgelegten Überlegungen zeigen, wie wenig die Haltung Ratzingers während seiner Zeit als Präfekt der Kongregation einfach ‚psychoanalytisch‘ auf das ‚Tübinger Schockerlebnis eines erzkatholischen Bayern‘ zurückgeführt werden kann.“ Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 120. Eine solche Psychologisierung betreibt hingegen Hans Küng, der nach dem wohl berechtigten Urteil von Hermann Häring bei der Frage der 68er eigentlich „im Grunde auf seiner Seite stand“. Zitiert nach: Hans Küng, Umstrittene Wahrheit, 166. Küng jedenfalls bemerkt: „Offensichtlich hat Joseph Ratzinger keine solchen positiven Erfahrungen mit ‚Revolutionären‘ und mit ‚der großen Mehrheit, die kritisch zweifelnd, aber nicht festgelegt ist‘, gemacht? Das ihm in Tübingen durch die Studentenbewegung zugefügte Trauma wird, wie seine Memoiren bezeugen, noch Jahrzehnte auf ihm lasten und ihn in allen Auseinandersetzungen immer wieder auf ‚Autorität und Tradition‘ zurückgreifen lassen.“ Ebd. 170 f. Alarmiert war Ratzinger nach Verweyen eher durch die allgemeine geistes- und theologiegeschichtliche Entwicklung. Dabei nennt er einen Punkt, der uns schon mehrfach begegnet ist, die „entstandene Unsicherheit hinsichtlich der Basis christlichen Glaubens“. Hansjürgen Verweyen, Benedikt XVI., 121. Hier auch ausführlich die Analyse von Ratzingers Haltung zur Theologie der Befreiung.

Gegensätzen innerhalb der Fakultät hat Ratzinger gelitten und wohl manchem zugestimmt, um anderes zu verhindern. So gehörte er 1969 zu den Unterzeichnern des Vorschlags der Fakultät, die Amtszeit der Bischöfe zu begrenzen, ermutigte aber Dr. Peter Kuhn und mich, als wir im ‚Hochland‘ dazu kritisch Stellung nahmen.“²⁴³

Hans Küng erwähnt in seiner Autobiographie protestantische Eucharistiefiern, an denen Ratzinger zu seiner Tübinger Zeit teilgenommen habe. Seine Formulierung wirft die Frage auf, wie man sich diese Teilnahme vorzustellen hat, wenn er schreibt:

„Auch zu Professor Beyerhaus, zu dem ebenfalls ‚katholisierenden‘ evangelischen Patrologen und Mariologen Ulrich Wickert und zu dem aus Amerika stammenden Leiter des Tübinger Disciples Institute, Scott Barchy, pflegt er [Ratzinger, S. C.] engen Kontakt. Ja – ob sich Papst Benedikt noch daran erinnert? –, mit diesen Protestanten feiert er im Disciples Institute in der Tübinger Wilhelmsstraße gemeinsam die Eucharistie.“²⁴⁴

Prof. Peter Beyerhaus präzisiert:

„Unsere Begegnungen – wir nannten sie ‚ökumenischen Sammlung‘ – fanden in dem in der Wilhelmstraße 100 gelegenen ‚Disciples Institute‘ statt, das von dem amerikanischen evangelikalen Theologen Scott Barchy geleitet wurde. Wir haben dort Gottesdienste gefeiert und Vorträge gehalten; aber eine Interkommunion, geschweige den Interzelebration, fand bei diesen Treffen nicht statt.

Uns war es eine Freude und Ehre, dass auch unser Kollege Ratzinger einige Male an unsern Treffen teilnahm, bevor er dann – zu unserm Kummer – nach Regensburg wechselte, wohin ihn auch sein Bruder Georg lockte.“²⁴⁵

In Ratzingers Tübinger Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:²⁴⁶

Wintersemester 1966/67: Christologie

Sommersemester 1967: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Eine Einführung in Grundgehalte christlichen Glaubens (Vorlesung für Hörer aller Fakultäten)

Sommersemester 1968: Oberseminar (ab 9. September): Leipziger Disputation 1519 (Martin Luther und Johannes Eck) (zusammen mit

243 Pfr. i. R. Dr. Martin Trimpe, E-Mail vom 7. November 2015 an Sven Conrad.

244 Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit*, 145.

245 Prof. Dr. Peter Beyerhaus, E-Mail vom 5. Januar 2016 an Sven Conrad.

246 Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, *Student*, 197 f.

Heiko A. Obermann, Leiter des Instituts
für Spätmittelalter und Reformation)

Wintersemester 1968/69: Grundzüge der Ekklesiologie

2.3.2.5 Regensburg (1969–1977)

Um sich wieder verstärkt und in einem ruhigeren Umfeld der Theologie widmen zu können, wechselt Joseph Ratzinger 1969 nach Regensburg.²⁴⁷ Verweyen verweist darauf, dass in diese Zeit die Auseinandersetzung mit Hans Küng fällt, auf die wir im Einzelnen nicht einzugehen brauchen. Erwähnenswert ist nur die Zusammenfassung, die Verweyen von Küngs Methodologie bietet, denn sie schreibt Probleme fort, mit denen die Theologie bereits – wie wir gesehen hatten – seit Mitte der 1950er Jahre konfrontiert war und die zu einer allgemeinen Verunsicherung beitragen mussten. Küng

„wollte zwar nicht mehr wie die ‚Leben-Jesu-Forschung‘ bis zum Anfang des letzten Jahrhunderts eine Jesus-Biographie an die Stelle des christlichen Kerygmas setzen, sondern nur die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem jetzt in der Kirche zu verkündenden Christus vor dem Forum kritischer Wissenschaft verantworten. De facto wurde dabei aber doch die gesamte christliche Tradition in das Prokrustesbett der ‚historischen Fakten‘ gezwängt, die Küng (in Anknüpfung an die zur Zeit dominierenden Lehrmeinungen) rekonstruierte und für Menschen von heute interpretierte.“²⁴⁸

Breitenwirkung erhielten diese Thesen durch die bereits zuvor thematisierten Medien. Verweyen sagt:

„Die Gebildeten und Halbgebildeten, die sich für Küngs Interpretation christlicher Existenz begeisterten, zählten großenteils auch zu den treuesten Konsumenten des ‚Spiegel‘. Augstein dürfte in Küngs ‚Christ sein‘ eine willkommene Chance für sein von ihm schon lange verfolgtes antikirchliches Projekt erkannt haben. Was er als Wahrheit über den historischen Jesus in pseudowissenschaftlicher Manier ausbreitete, war unvereinbar mit dem, was Küng im Einklang mit der dominierenden neutestamentlichen Forschung behauptete. Wem sollte man Glauben schenken? Oder besser: Wessen Meinung sollte man in einer Sache teilen, in der sich nur die Spezialisten der Schriftexegese auskannten?“²⁴⁹

Auch von hierher mussten die Fragen der Lehrkontinuität im Allgemeinen und der Exegese im Besonderen Ratzingers weiteres theo-

²⁴⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 1998, 153.

²⁴⁸ Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI.*, 68.

²⁴⁹ Ebd. 69.

logisches Wirken bestimmen. Küng hingegen schreibt Ratzingers Positionierung auch in dieser Frage letztlich seinem angeblichen „68er-Trauma“²⁵⁰ zu.

In Regensburg zelebrierte Joseph Ratzinger zunächst in der Filialkirche von Pentling. Er bat aber den neuen Pfarrer von Ziegetsdorf kurz nach dessen Einführung im Jahr 1973, in der dortigen Pfarrkirche die heilige Messe feiern zu können, weil dies für seinen Fußweg an die Universität praktischer war.²⁵¹ Bei einer Neugestaltung des Altarraumes gab er die Anregung, das zentrale Kruzifix nicht an der hinteren Wand zu befestigen, „sondern frei in den Altarraum“²⁵².

Pfarrer Wohlgut berichtet anschaulich von der damaligen Sonntagsgestaltung des Universitätsprofessors:

„Professor Ratzinger war oft unterwegs, wenn er anwesend war, hielt er mit Vorliebe die Sonntag-Frühmesse. Ruhig und unaufdringlich feierte er die Eucharistie. Druckreif predigte er aus dem Stegreif. – Danach suchte er den Dom auf, gesellte sich unter die Messbesucher und freute sich über den liturgischen Gesang der Regensburger Domspatzen, die unter der Leitung seines Bruders Georg das lateinische Hochamt mitgestalteten. Den andachtsvollen Worten des Dompredigers Dr. Michael Grünwald lauschte er gern. Mitunter lobte er mir gegenüber die ausgefeilten Predigten, wenngleich er manche Wiederholungen, wie er kritisch anmerkte, weglassen würde. – Zur Mittagszeit trafen sich die beiden Brüder in der Gaststätte Bischofshof. Dem Vernehmen nach gab es nach altem bayerischem Brauch Weißwürste. Lang konnte das Mittagsmahl nicht gedauert haben; denn gegen 13.00 Uhr – man konnte fast die Uhr danach stellen – tauchten die Gebrüder Ratzinger, manchmal auch mit ihrer Schwester Maria, auf dem Ziegetsdorfer Kirchplatz auf. Nach einer kurzen Adoratio in der Pfarrkirche ging es hinaus ins Pentlinger Häusl, wo man gemeinsam den Sonntagnachmittag verbrachte.“²⁵³

Professor Ratzinger übernahm in Ziegetsdorf auch pfarrliche Urlaubsvertretungen, wie etwa Beerdigungen.²⁵⁴ Er war ganz in das Pfarrleben integriert. So feierte er auf Vorschlag des Pfarrers auch dort sein silbernes Priesterjubiläum.²⁵⁵ In einem Brief an Pfarrer Wohlgut erinnerte er sich noch als Kardinal an „das Geborgensein in der pfarrlichen Familie“²⁵⁶, das übrigens auch seinen Ausdruck in

250 Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit*, 225.

251 Vgl. Karl Wohlgut, *Erinnerungen*, 112.

252 Ebd. 113.

253 Ebd.

254 Vgl. ebd.

255 Vgl. ebd. 115.

256 Zitiert nach ebd.

der frohen Teilnahme an außerliturgischen Pfarrveranstaltungen fand.

Der damalige Ziegetsdorfer Pfarrer bezeugt uns nebenbei, dass Ratzinger bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von München und Freising keinen eigenen Messkelch besaß, wie es doch für Priester in der Regel üblich ist. Seinen ersten Kelch erhielt er als Geschenk der Pfarrei zum Weggang nach München.²⁵⁷ Kurz vor seiner Papstwahl ließ er Pfarrer Wohlgut ausrichten, dass er diesen Kelch „noch täglich“²⁵⁸ bei der Eucharistie verwende.

Bei späteren Aufenthalten in Regensburg zelebrierte Ratzinger außer in der Kirche von Pentling²⁵⁹ oft in der Kapelle eines Studentenwohnheims der Passionisten.

In der Regensburger Zeit sind folgende für die Liturgie relevanten akademischen Veranstaltungen von ihm gehalten worden:²⁶⁰

- | | |
|-------------------------|--|
| Wintersemester 1970/71: | Christologie mit Soteriologie und Mariologie |
| Wintersemester 1971/72: | Eucharistie
Seminar: Geschichte und Theologie des Bußsakramentes |
| Sommersemester 1972: | Hauptseminar Interkommunion
(Kolloquium zu theologischen Neuerscheinungen) |
| Sommersemester 1973: | Vorlesung: Christus – Kirche – Sakramente
Hauptseminar: Die Texte der letzten Vollversammlung von <i>Faith and Order</i> (Weltkirchenrat) (Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, Konziliarität der Kirche, Interkommunion) |
| Wintersemester 1973/74: | Christologie |
| Wintersemester 1974/75: | Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe – Firmung
Hauptseminar: Sakramentstexte aus Augustinus, Thomas von Aquin und Luther |
| Sommersemester 1976: | Hauptseminar: Katholische Anerkennung der <i>Confessio Augustana</i> . Lektüre |

²⁵⁷ Vgl. ebd. 117.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Siehe dazu Joseph Ratzinger, *Pentlinger Predigten*, 2015.

²⁶⁰ Angeführt nach der Aufstellung bei: Gianni Valente, *Student*, 198–200. Ergänzend siehe Schülerkreis Joseph Ratzinger (Hg.), *Vinzenz Pfnür* (Redaktion), *Werk*, 405 f.

der Confessio Augustana auf dem
Hintergrund der neueren Diskussion
Hauptseminar: Theologische Fragen im
Blick auf das Missale Romanum (1970)
(zusammen mit Bruno Kleinheyer)

2.3.3 Zusammenfassung: Joseph Ratzinger als akademischer Lehrer

Die akademische Lehrtätigkeit Joseph Ratzingers beginnt in den 1950er Jahren. Diese waren als Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil innerkirchlich noch durch eine Kontinuität und Einheitlichkeit im Ausbildungsprogramm der Theologen gekennzeichnet, wie sie römischer Schultheologie entsprach.

Ratzingers Wirken als theologischer Lehrer ist nicht zuletzt davon geprägt, Antworten auf die durch die Modernismuskrise des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aufgeworfenen Fragen zu suchen und die Theologie weiterzuentwickeln, und zwar in einer Weise, die sich zwar von der Neuscholastik deutlich abzusetzen sucht, aber keinen wesentlichen Bruch mit definitiven Lehraussagen bedeutet und die große Scholastik oft voraussetzt.

Hier kann man auch auf Küng verweisen, der Ratzingers Kenntnis der Väter und der mittelalterlichen Theologie würdigt.²⁶¹ Er hält übrigens auch das Zeugnis einiger Tübinger Studenten über seinen Kollegen fest, „daß es schon damals einen ‚liberalen‘ Ratzinger gar nicht gegeben hat“²⁶².

Man kann Manuel Schlögl zustimmen, wenn er, ein Zitat Verweyens aufgreifend, zu Ratzingers Lehrtätigkeit bemerkt:

„Mehr als Hans Urs von Balthasar oder Henri de Lubac, die ihre Theologie im Gespräch mit den Kirchenvätern entwarfen, stellte Ratzinger ‚die Scholastik‘ durch Scholastik in Frage [Hansjürgen Verweyen] und ist in seinem dialektischen Argumentationsstil immer ein Stück weit ‚scholastisch‘ geblieben.“²⁶³

Theologiegeschichtlich haben wir bemerkt, dass ab Mitte der 1950er Jahre die Frage nach dem historischen Jesus neue Aktualität erhält. In der Folge dieser Entwicklung verlagert sich die Kompetenz für Glaubensaussagen de facto hin zum Geschichtsexperten.

²⁶¹ Vgl. Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit*, 178.

²⁶² Ebd. 167.

²⁶³ Manuel Schlögl, *Anfang*, 92.

Gesellschaftlich fällt das Wirken Ratzingers als akademischer Lehrer zunächst noch in den Aufbruch der Adenauer-Ära, die noch von einer engen Bindung zwischen Kirchlichkeit und öffentlichem Leben geprägt war. Die sich im Anschluss an diese Epoche neu formierende Mediengesellschaft blieb nicht ohne Auswirkungen auf das Christentum im Allgemeinen und sogar die Theologie im Besonderen.

Ratzinger selbst war mehr und mehr alarmiert über den Zusammenbruch des eigentlich den Glauben tragenden Fundaments, zu dem all diese Entwicklungen vor allem bei den einfachen Gläubigen führen mussten.

Neben seiner akademischen Tätigkeit war es ihm wichtig, priesterlich zu wirken und in die Seelsorge eingebunden zu sein. Hier musste er die Folgen der soeben geschilderten Entwicklung direkt spüren. Es war ihm ein Anliegen, nicht nur Theologie zu lehren, sondern auch die Liturgie der Kirche zu feiern. Bezeugt ist die Taufe von Kindern seiner Studenten.²⁶⁴

Schon als junger Professor zog es ihn zur eucharistischen Anbetung. Manuel Schlögl bemerkt treffend: „Die Anbetung ist seine geheime Kraftquelle, schon in jungen Jahren und sein Leben lang. Ohne das Gebet lässt sich weder Ratzingers Persönlichkeit noch seine Theologie verstehen.“²⁶⁵

2.4 Joseph Ratzinger als Erzbischof von München und Freising

Am 25. März 1977²⁶⁶ wurde Joseph Ratzinger zum Erzbischof von München und Freising ernannt und am 27. Juni desselben Jahres²⁶⁷ zum Kardinal kreiert.

Es ist offensichtlich, dass das Amt eines Bischofs sehr viele liturgische Funktionen umfasst, die Joseph Ratzinger mit der ihm eigenen Art ausgeführt hat. Das Erzbistum München und Freising hat eine vollständige Dokumentation darüber vorgelegt.²⁶⁸ In den Münchener Jahren ging Ratzinger in seinem Verkündigungsdienst auch mit einem besonderen Schwerpunkt auf liturgische Themen ein, wie wir in der inhaltlichen Darstellung seines Werkes näher sehen werden.

²⁶⁴ Vgl. etwa Manuel Schlögl, Ratzinger in Münster, 52.

²⁶⁵ Ebd. 30.

²⁶⁶ Vgl. Sigmund Benker, Benedikt XVI. und Freising, 18.

²⁶⁷ Vgl. ebd. 22.

²⁶⁸ Vgl. Pontifikalhandlungen Ratzinger.

2.5 Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation

Am 25. November 1981 wurde Joseph Ratzinger durch Papst Johannes Paul II. zum Präfekten der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre ernannt, wie sie damals noch hieß. Mit dem 15. Februar 1982 endet seine Amtszeit als Erzbischof von München und Freising.²⁶⁹ In Bezug auf den liturgischen Alltag Ratzingers in Rom lässt sich als bekanntester wöchentlicher Termin festhalten, dass der Kardinalpräfekt jeden Donnerstag die heilige Messe im deutschsprachigen Kolleg des Campo Santo feierte.

Einige ausführlichere Hinweise über Ratzingers konkret gelebte Liturgie entnehmen wir der Beschreibung seiner regelmäßigen Ferienaufenthalte in Brixen. Seit 1967²⁷⁰ kam er regelmäßig zur sommerlichen Erholung in die alte Bischofsstadt Südtirols. Ab dem Jahr 1977 wohnte er jeweils im dortigen Priesterseminar²⁷¹, eine Gewohnheit, die er auch ein einziges Mal noch als Papst beibehielt, als er vom 28. Juli bis 11. August 2008 nach Brixen kam. Über seine Zeit als Erzbischof und Kardinal ist in Bezug auf die Südtiroler Ferien dokumentiert:

„Die Urlaubstage in Brixen verliefen sehr gleichmäßig und ohne Aufsehen. Vor der Messfeier betete der Kardinal mit seinem Bruder im Seminargarten Brevier. Pünktlich um 7.30 Uhr kamen sie dann in die Schwesternkapelle des Seminars zur Konzelebration. Die heilige Messe feierte er sorgfältig und schlicht mit einigen treffenden Worten als Einleitung. Den Gottesdienst mitgefeiert haben meist Regens Muser, die Sr. Oberin Maria Pietá und manchmal einige Gäste. Einmal wurde der Kardinal auf der Straße gefragt, ob man zu seiner Messe ins Seminar kommen könne. Er meinte, das möge der Regens bestimmen.“²⁷²

Ratzingers persönliche Frömmigkeit bezeugt folgende Aussagen:

„Zum Regens sagte Kardinal Ratzinger einmal: In Brixen bin ich, wenn ich im Priesterseminar die Zimmer bezogen, im Dom meinen ersten Besuch gemacht und in der Pfarrkirche eine Kerze angezündet habe.“²⁷³

Und weiter:

„Der Kardinal kam mit seinem Bruder auch sonntags regelmäßig zum Gottesdienst in den Dom. Meist übernahm er einmal den Hauptgot-

269 Vgl. ebd. 235. Siehe auch Sigmund Benker, Benedikt XVI. und Freising, 23.

270 Vgl. Josef Innerhofer / Karl Gruber, Mein geliebtes Südtirol, 30.

271 Vgl. ebd. 31.

272 Ebd. 32.

273 Ebd. 37.

tesdienst und hielt die Predigt. Sonst kniete er bei der Messe mit seinem Bruder in der ersten Bank im Kirchenschiff unter der Kanzel. Auch zum Rosenkranz am Sonntagnachmittag kamen beide regelmäßig in den Dom. An Werktagen beteten beide oft den Abendrosenkranz in der Pfarrkirche mit, wobei sie stets denselben Platz in den letzten Bänken vor der Madonnenstatue einnahmen.“²⁷⁴

Aber auch theologisch blieb Ratzinger in Brixen nicht untätig. Neben einem Interview mit dem „Katholischen Sonntagsblatt“ im Jahr 1977 entstand hier auch kurz vor Mariä Himmelfahrt im Jahr 1984 im Verlauf von drei Tagen sein berühmtes Interview-Buch mit Vittorio Messori „Zur Lage des Glaubens“²⁷⁵. Anwesend war dabei auch der aus Südtirol stammende damalige Mitarbeiter Ratzingers und spätere Diözesanbischof von Bozen-Brixen, Karl Golser.²⁷⁶

Am 28. September 1990 hielt er für die „Brixner Initiative Musik und Kirche“ im Festsaal des Priesterseminars seinen Vortrag „Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik“, der kontrovers diskutiert wurde.²⁷⁷ Seinen Ausflug mit dem Hubschrauber in die weltberühmte Krypta der Benediktinerabtei Marienberg mit ihren Engelsdarstellungen erwähnt Ratzinger in seinem Beitrag „In der Spannung zwischen Regensburger Tradition und nachkonziliarer Reform“ (1994). Auf all diese Texte werden wir später eingehen.

Wenn wir uns von einem der regelmäßigen Feriendomizile Ratzingers wieder der Arbeit des Kardinalpräfekten zuwenden, so lässt sich noch festhalten, dass einige für die Liturgie relevanten Dokumente unter seiner Federführung entstanden sind und seine Unterschrift tragen. Allerdings kommt hier weniger eigenes wissenschaftliches Interesse zum Ausdruck, vielmehr spiegelt sich in der Arbeit eines Präfekten der Glaubenskongregation die an die kirchliche Autorität herangetragene Fragestellung.

Besonders erwähnt werden muss aber bereits an diesem rein biographischen Punkt der Arbeit, dass Joseph Ratzinger sich schon damals sehr um eine Lösung für solche Gruppen bemühte, die sich mit einigen nachkonziliaren Änderungen, insbesondere der Liturgiereform, schwertaten. Inhaltlich werden wir diesen Themenbereich in der Synthese von Ratzingers Liturgietheologie aufarbeiten. Der Kardinalpräfekt war bereits beteiligt an der Gründung des Priester-

274 Ebd. 39. Domdekan em. Dr. Johannes Messner bezeugt, dass Ratzinger die Hauptmesse im Dom entweder einmal an einem Sonntag oder am Patrozinium Mariä Himmelfahrt feierte. Vgl. ebd. 41.

275 Vgl. ebd. 78–80.

276 Vgl. ebd. 78.

277 Vgl. ebd. 43–45.

seminars „Mater Ecclesiae“, das vom Sommersemester 1987 bis zum Juni 1991 in Rom unter der Leitung von Philip Boyce OCD existierte.²⁷⁸ Ebenso war er beteiligt an der Initiative des Heiligen Stuhls, mit Erzbischof Marcel Lefebvre und seiner Priesterbruderschaft St. Pius X. zu einer Einigung zu kommen. Das entsprechende Protokoll vom 5. Mai 1988 trägt von Seiten des Heiligen Stuhls die Unterschrift Ratzingers. Es wurde einen Tag nach seiner Unterzeichnung von Lefebvre zurückgezogen. Schließlich war Joseph Ratzinger beteiligt an der Gründung und kanonischen Errichtung der Priesterbruderschaft St. Petrus. Diese Gemeinschaft begleitete er auch mit väterlichem Rat während der zwölfjährigen Amtszeit ihres Gründungsgeneraloberen P. Joseph Bisig.²⁷⁹ Im Jahr 1990 feierte er das Osterhochamt in deren Priesterseminar und Mutterhaus in Wigratzbad. Am 23. und 24. September besuchte er die Benediktinerabtei Le Barroux und ihr Schwesterkloster Unsere Liebe Frau von der Verkündigung und feierte die Konventmesse im *usus antiquior*. Im Jahr 1999 feierte er ein Pontifikalhochamt für die Laienvereinigung Pro Missa Tridentina in Weimar. Vom 22. bis 24. Juli nahm er an den „Journées liturgiques“ teil, die unter seinem Patronat in der Benediktinerabtei Fontgombault stattfanden. Aus diesem Anlass feierte er am Sonntag das Pontifikalhochamt im *usus antiquior*. Dabei bediente er sich, wie dort an Sonntagen üblich, der neuen Leseordnung. Diese Tage hatten eine innerkirchliche Ökumene *in liturgicis* zum Ziel. Inhaltlich werden wir noch ausführlich darauf eingehen, weil sie in vielerlei Hinsicht für das Motuproprio *Summorum Pontificum* wegweisend waren.²⁸⁰ In den Jahren seiner Amtszeit als Kardinalpräfekt reift in Ratzinger immer mehr die Idee, dass die Kirche einer neuen liturgischen Bewegung und einer „Reform der Reform“ bedürfe.

2.6 Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.

Je näher wir bei der Betrachtung der Biographie Joseph Ratzingers unter liturgischem Gesichtspunkt an die unmittelbare Vergangenheit heranrücken, also an die Jahre seines päpstlichen Amtes, desto mehr verquicken sich die Biographie selbst und die inhaltlichen Wegweisungen, die er durch sein Lehr- und Hirtenamt vorgegeben hat. Dies näher zu analysieren wird Gegenstand mehrerer eigener Abschnit-

278 Vgl. Protokoll eines Gesprächs mit S. E. Bischof Dr. Philip Boyce OCD am 21. Juli 2014 (siehe Anhang).

279 Der Verfasser dieser Arbeit war Zeuge dieser väterlichen Begleitung.

280 Der Verfasser dieser Arbeit konnte an dieser Tagung offiziell teilnehmen.

te dieser Arbeit sein. Hier kann bereits festgehalten werden, dass die Frage der heiligen Liturgie, auch ihrer ganz konkreten Feier durch den Papst, ganz eindeutig zu einem Schwerpunkt des Pontifikats von Benedikt XVI. wurde.

2.7 Joseph Ratzinger als Papa emeritus

Mit dem letzten Februartag 2011, abends um 20 Uhr, wollte Papst Benedikt XVI. aus schwerwiegenden Gründen sein hohes Amt zurücklegen. Er nahm erstmalig in der Kirchengeschichte den Titel eines Papa emeritus und Pontifex Romanus emeritus an. Wohlgemerkt taucht in seiner Titulatur nicht der Begriff *Episcopus Romanus emeritus* auf. Das bedeutet, dass dieser Verzicht amtstheologisch zwar nach Analogie der emeritierten Diözesanbischöfe zu verstehen ist, aber wegen des päpstlichen Amtes sich nicht auf dieses Verständnis reduzieren lässt.

Auffallend ist, dass Benedikt XVI. als emeritierter Papst weiterhin eine Beanspruchung durch jenes Amt sieht, das er einst innehatte. Diese Beanspruchung vollzieht sich in einem Leben des Gebetes.²⁸¹ Insofern wird hier der Lebensweg eines *homo* und *Papa liturgicus* in gewisser Weise gekrönt. Selten feiert er eine heilige Messe in einem etwas erweiterten Rahmen, zumeist dann, wenn er seine beiden Schülerkreise im Vatikan empfängt. Im Jahr 2013 fand diese Messe in der Kirche des vatikanischen Governatorato statt, ab 2014 und 2015 in der Kirche des Campo Santo Teutonico. Benedikt XVI. hält dabei jeweils die Homilie.

Zum Konsistorium am Fest der Kathedra Petri nahm der emeritierte Papst in einem gesonderten Stuhl nahe den Kardinälen teil. Die heilige Messe zur Heiligsprechung der Päpste Johannes XXIII. und Johannes Paul II. konzelebrierte er auf dem Petersplatz, stand jedoch nicht neben dem Papst am Altar. Im Jahr 2015 schritt Benedikt XVI. bei der Eröffnung des Heiligen Jahres der Barmherzigkeit nach Papst Franziskus durch die Heilige Pforte des Petersdomes. Sein

²⁸¹ „Ich ziehe mich nicht ins Privatleben zurück – in ein Leben mit Reisen, Begegnungen, Empfangen, Vorträgen und so weiter – ich verlasse das Kreuz nicht, sondern bleibe auf neue Weise beim gekreuzigten Herrn. Ich trage nicht mehr die amtliche Vollmacht für die Leitung der Kirche, aber im Dienst des Gebetes bleibe ich sozusagen im engeren Bereich des heiligen Petrus. Der heilige Benedikt, dessen Name ich als Papst trage, wird mir darin ein großes Vorbild sein: Er hat uns den Weg zum Leben gewiesen, das aktiv oder passiv ganz dem Werk Gottes gehört.“ Papst Benedikt XVI., Generalaudienz vom 27. Februar 2013, in: Joseph Ratzinger, *Nie allein*, 2013, 98.

halböffentliches Auftreten beschränkt sich auf Anlässe, zu denen sein Nachfolger ihn offiziell einlädt.

2.8 Zusammenfassung

Wenn wir auf das Leben von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. unter dem Aspekt der Liturgie zurückschauen, so lässt sich anhand vieler Details unserer Untersuchung aufweisen, wie sehr die Liturgie der Kirche immer mehr seine tragende Mitte geworden ist. Durch Lehrer, die zutiefst von der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts geprägt waren, wurde Ratzinger selbst in gewisser Hinsicht ein Teil derselben. Liturgie war ihm niemals nur Gegenstand der gelehrten Forschung, sondern Teil seines Lebens. Insofern passt gerade die Liturgie so sehr zu einer existentiell verstandenen Theologie, die ihm seit den Freisinger Jahren wichtig geworden war. Als Papst war er dann in der Lage, wesentliche Maßstäbe für die Liturgie der Kirche zu setzen, so sehr, dass man von einem *Papa liturgicus* sprechen kann.

3. Historischer Teil B: Theologische Einflüsse auf Joseph Ratzinger

3.1 Zur Methodologie dieses Kapitels und zu seiner Einteilung

Gerade hatten wir erwähnt, wie sehr die Lehrer Ratzingers im Kontext der Liturgischen Bewegung standen und wie sehr Ratzinger selbst sich in sie hineinfügt. Als Nächstes wollen wir näherhin untersuchen, wie eine Prägung in Bezug auf die Liturgie vonseiten seiner Lehrer inhaltlich vonstattengegangen sein mag. Dazu müssen wir uns auf jene vier begrenzen, die wir in der Einleitung mit einem Zitat von Papst Benedikt¹ genannt hatten: Guardini, Pascher, Söhngen und Schmaus. Zusätzlich skizzieren wir noch die Liturgietheologie Odo Casels, weil er auch für die Lehrer Ratzingers damals ein wichtiger Bezugspunkt war. Gerade bei Ratzinger ist „das Denken in der Begegnung mit anderen großen Denkern und Theologen“² wichtig. Umso mehr musste sich sein theologisches Forschen zunächst einmal als Mitdenken mit seinen Lehrern entwickeln. Er selbst betont die Bedeutung seiner Lehrer für seinen eigenen denkerischen Weg auch im Vorwort zu seiner Dissertation:

„Wenn Literaturangaben den Zweck haben, das geistige Einflussfeld aufzudecken, in dem der Autor bei der Abfassung seines Werkes gestanden hat, dann bleiben sie notwendig lückenhaft; denn mehr als das, was wir lesen, wirkt auf uns das oft selbstverständlich hingenommene Gefüge menschlicher Beziehungen, in denen wir leben, So möchte ich wenigstens nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass vor aller Literatur mir das bedeutsam geworden ist, was ich als Hörer bei den Vorlesungen der Münchener Theologischen Fakultät aufgenommen habe.“³

1 Joseph Ratzinger, Zum Eröffnungsband, 2008, 6.

2 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit, 229.

3 Joseph Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 1954, 46. Er nennt hier konkret, aber nicht exklusiv Söhngen und Schmaus.

Bevor wir uns jedoch einzelnen theologischen Einflüssen auf die Theologie der Liturgie Joseph Ratzingers widmen, scheint es angebracht, ganz kurz die Geisteshaltung damaligen Forschens zusammengefasst vorzustellen. Da wir die für unseren Kontext wichtigen Autoren kennenlernen werden, genügt an dieser Stelle nur eine kurze Skizzierung. Diese bietet uns Joseph Ratzinger selbst in jenem Vorwort, das er als Papst Benedikt XVI. zur Neuveröffentlichung seiner Dissertation in den Gesammelten Schriften verfasst hat. Dieser Text hat den Vorteil, die damalige theologische Situation aus seiner Sicht zu formulieren, woraus ersichtlich wird, wie er sie tatsächlich empfunden und rezipiert hat.

Mit dem Ersten Weltkrieg und seinen furchtbaren Folgen für die Gesellschaft ortet Joseph Ratzinger das Ende der deutschen liberalen Theologie und den Übergang zu einer kirchlichen Theologie, bei der die Kirche selbst in das Zentrum des Interesses rückte. Er sagt:

„Die deutsche liberale Theologie hatte sich als Höhepunkt der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit gesehen. Im Weltkrieg hatten sich auf erschütternde Weise die neuen Möglichkeiten des Bösen, die Grausamkeit, die Unmenschlichkeit gezeigt, die von der modernen Kultur geschaffen worden waren. So wurde die Katastrophe des Krieges auch als Scheitern einer Weltanschauung, als Zusammenbruch des liberalen Selbstbewußtseins erfahren.

In diesem kulturellen Kontext haben sich die neuen Radikalismen – Nationalsozialismus und Kommunismus – ausgebreitet; aber zugleich hatte sich darin auch ein neuer Aufbruch zum Glauben und hin zur lebendigen Kirche zugetragen. Guardini hat damals das immer wieder zitierte Wort geprägt: Ein Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat begonnen: Die Kirche erwacht in den Seelen. Der lutherische Bischof Dibelius sprach vom Jahrhundert der Kirche. Karl Barth, der mit seiner radikal gläubigen Theologie dem bis dahin führenden liberalen Theologen Adolf von Harnack den Fehdehandschuh hinwarf, gab seinem Hauptwerk ganz bewußt den Titel *„Kirchliche Dogmatik“*. Im katholischen Bereich bedeutete dies, dass die Kirche in den Mittelpunkt des theologischen Denkens rückte. Das Wort vom ‚mystischen Leib Christi‘ wurde nun zum Zentralbegriff der Ekklesiologie. Als Organismus und nicht als Organisation wollte man die Kirche verstehen, nicht von der Institution und von der Hierarchie her, sondern von Christus her – als etwas Lebendiges, das in den Seelen wohnt und sich von dorthier entfaltet.“⁴

In Bezug auf die Methodologie sei festgehalten, dass wir im Wesentlichen die Kulttheologie der Lehrer Ratzingers in der Weise zu fassen

4 Papst Benedikt XVI. in: JRGS 1, 5 f.

suchen, wie sie dem damaligen Studenten zugänglich war. Dabei werde, wenn nötig, einige, vor allem heute weniger bekannte Werke, zunächst ausführlich dargestellt.

Doch vor der Behandlung der Lehrer widmen wir uns in einem kleinen Exkurs der Frage der Gestalt, die wichtige Debatten der Professoren Ratzingers betrifft.

Exkurs: Der Begriff der Gestalt

a) Der Begriff der Gestalt im Allgemeinen

An dieser Stelle scheint es geboten, den Begriff der Sinngestalt inhaltlich etwas näher zu bestimmen. Hinter diesem Begriff steht rein etymologisch die Frage, welchen Sinn die Gestalt von etwas offenbare. Bereits die sprachliche Fassung von Kunstwerken bei Aristoteles zeigt uns etwas von dieser Einsicht. Er bezeichnet sie nämlich als Substanzen, „obwohl doch ihre Form, der ‚Umriß der Gestalt‘ (schēma tēs idéas) nur etwas Akzidentelles ist“⁵. „In seiner philosophischen Bedeutung geht das deutsche Wort Gestalt auf Platons Begriff des Eidos [...] und seine Fortbestimmung zur Morphe [...] durch Aristoteles zurück.“⁶ Mit dem Begriff der Gestalt ist demnach eine Grundeinsicht verbunden, die Thomas von Aquin prägnant formulierte: „quod omne totum est maius sua parte“⁷.

Besonders im 18. Jahrhundert erlebte der Begriff der Gestalt eine neue Blüte⁸ und zum Teil eine Veränderung bzw. Erweiterung in Hinsicht des seelischen Erlebens:⁹ „Sinnliches (ästhetisches) Bewußtsein wird in seiner Zugehörigkeit zur Anschaulichkeit des Kunstmäßigen zur subjektiven Heimstätte des Gestalthaften als eines gefallenden Schönen.“¹⁰

Bestimmend für unseren Kontext dürfte jener Begriff sein, den Thomas Schärfl als den späteren Gestaltbegriff von Goethes bezeichnet: „Die Gestalt ist der Ausdruck des Wesens der Dinge. Im Kunstwerk wird es möglich, das Wesen von etwas anzuschauen, weil das Wesen dort Gestalt annimmt [...].“¹¹ In diesem Sinne verwenden wir den Begriff der Gestalt auch bei „Gebilde(n), deren Teile vom

5 Josef de Vries, *Grundbegriffe*, 89.

6 Paul Janssen, *Gestalt* (Abkürzungen aufgelöst).

7 STh I^a-II^{ae} 51,1 c.

8 „Seine Hochkonjunktur erlebte der G.-Begriff vor allem in der Romantik, die ihrerseits an I. Kants in der ‚Kritik der Urteilskraft‘ formulierten ‚Proto-Ästhetik‘ anschließt.“ Thomas Schärfl, *Gestalt*.

9 Vgl. Paul Janssen, *Gestalt*.

10 Ebd. (Abkürzungen aufgelöst).

11 Thomas Schärfl, *Gestalt* (Abkürzungen aufgelöst).

Ganzen her bestimmt sind, bei denen alle Teile sich gegenseitig tragen und bestimmen“¹². Der Begriff der Gestalt lenkt den Blick also zunächst einmal auf das Ganze, auf das Wesen einer Sache. Erst in einem zweiten Schritt interpretiert er die Einzelelemente, die rein materiell die Gestalt bilden, von ebendieser Gestalt her. Auf dieser philosophischen Grundlage ist auch erkennbar, warum der Begriff der Gestalt nicht etwa gleichgesetzt werden kann mit jenem der Struktur¹³, die, wenn auch ein wichtiges, so doch nur ein Einzelelement neben anderen ist, die zum ganzen beitragen.

Wichtig ist die Bemerkung Manfred Haukes, der sich auf Willwoll¹⁴ bezieht, „dass der Begriff der ‚Gestalt‘ sich gleicherweise auf Sichtbares wie auf Hörbares beziehen kann“¹⁵. Manfred Hauke weist darauf hin, dass das Denken von Romano Guardini, der für den Begriff der Gestalt in der Theologie wichtig ist (siehe unten), demjenigen von Edmund Husserl ähnelt.¹⁶ Husserl wiederum ist von dem dezidiert katholischen rheinischen Philosophen Franz Brentano abhängig, worauf Hauke ebenso hinweist.¹⁷ Sabine Koch bemerkt:

„Franz Brentano (1838–1917), deutscher Philosoph und Psychologe, stammte aus einer der bedeutendsten deutschen katholischen Intellektuellenfamilien. [...] Brentano führte den Begriff der ‚Intentionalität‘ in seiner Arbeit ‚Psychologie vom empirischen Standpunkte‘ ein. Kerngedanke seiner ‚Aktpsychologie‘ ist, dass jeder Wahrnehmungsakt und generell jedes Erleben ‚intentional‘ in dem Sinne ist, dass sein Inhalt ‚auf etwas gerichtet‘ ist, auf einen ‚Gegenstand‘ Bezug nimmt. Sein Begriff ist in Abgrenzung zur induktiven Psychologie zu verstehen. Die ‚Aktpsychologie‘ erwies sich als Weichenstellung zur phänomenologischen Psychologie Edmund Husserls.“¹⁸

Ein Schüler Brentanos, Alexius Meinong (1853–1920), „erweiterte [...] den von seinem Lehrer Brentano eingeführten Begriff der Intentionalität. Er kommt zu der Unterscheidung zwischen Akt – Vorstellen, Denken, Fühlen, Begehren –, Inhalt des Aktes – Objekte, Objektive, Dignitative und Desiderative – und dem Gegenstand, bzw. auf den Sachverhalt, auf den er gerichtet ist.“¹⁹ Dessen Schüler wiederum,

12 Georgi Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, 229.

13 Zur strukturellen Hermeneutik des Gottesdienstes siehe Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, 50–55.

14 Alexander Willwoll, *Gestalt*. Vgl. Manfred Hauke, *Grundgestalt*, 84.

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Sabine Koch, *Geschichte der psychologischen Ästhetik* (Internetpublikation).

19 Ebd.

Christian von Ehrenfels (1859–1932), nahm aristotelisches Denken auf. Dabei lautet die „postulierte Hauptthese [...] : ‚Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile‘. Diese Schrift hatte großen Einfluß auf Philosophie und Psychologie und ist unter der Bezeichnung ‚Gestalttheorie‘ in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen. Er prägte die Definition, nach der eine ‚Gestalt‘ ein Ganzes sei, das über die Eigenschaften der ‚Übersummativität‘ und der ‚Transponierbarkeit‘ verfüge.“

„Das Demonstrationsbeispiel der Gestalttheorie ist die Melodie. Die Summe der nacheinander wahrgenommenen Töne bildet einen ‚Vorstellungskomplex‘, der zwar ohne die ihn bildenden Einzeltöne nicht bestehen kann, aber eben mehr ist als die bloße Summe der Einzeltöne, da er als Melodie empfunden wird. In diesem Vorstellungskomplex wird eine Qualität sichtbar, die in den Einzeltönen, die dem Komplex zugrunde liegen, nicht sichtbar wird. Diese Gestaltqualität bleibt auch dann erhalten, wenn die Melodie in eine andere Tonart transponiert wird. In den an Ehrenfels anschließenden Forschungen haben sich die zwei Gestaltmerkmale ‚Übersummativität‘ und ‚Transponierbarkeit‘ durchgesetzt und wesentlich zur Formulierung der späteren Gestaltgesetze beitragen.“²⁰

Prinzipien der Gestalt sind dann nach Koch die folgenden:

„Die Gestaltpsychologie versteht unter dem Begriff der Übersummativität, dass das Dominierende in der Wahrnehmung ein ganzheitlicher, gesamthafter Eindruck sei, ein Ensemble. Die ästhetische Wirkung einer Landschaft z. B. ist eine Ensemblewirkung und kann nicht einfach aus den sie charakterisierenden Eigenschaften summiert werden. Die Wahrnehmung wird daher im Sinne von Ehrenfels als übersummativ gekennzeichnet.

Ein weiterer wichtiger theoretischer Begriff ist das Prägnanzprinzip oder die Prägnanzregel. Eine ‚gute Gestalt‘ die auf ein Idealbild der Wahrnehmung verweist, erzeugt den Eindruck der ‚Geschlossenheit‘. Weniger gelungene Gestalten erzeugen eine Präferenzreaktion, d. h. sie werden in ‚gute Gestalten‘ umgedeutet. Die Elemente des Wahrnehmungsfeldes werden nicht alle in der gleichen Ebene wahrgenommen, sondern einige Strukturen werden hervorgehoben, andere treten zurück.

Bei dem Figur-Hintergrund-Verhältnis einer zweidimensionalen Abbildung kann es, wenn dem Hintergrund ebenfalls eine figurative Bedeutung zugeschrieben werden kann, zu einem Auffassungswechsel, bzw. Gestaltwechsel kommen. Das Figur-Hintergrund-Verhältnis ‚kippt‘. Wohlbekannte Beispiele multistabiler Wahrnehmungen stellen so genannte Vexierbilder dar, die dem Betrachter zum Beispiel einerseits eine Vase, andererseits zwei Gesichter präsentieren.“²¹

20 Ebd.

21 Ebd.

b) Der Begriff der Gestalt in der Theologie

Manfred Hauke hebt die Bedeutung von Romano Guardini (1885–1968) für die Verwendung des Begriffs der Gestalt in der katholischen Theologie hervor. Guardini nennt diesen Begriff in einem ausdrücklichen liturgischen Kontext: „Eines der wichtigsten Anliegen der echten liturgischen Arbeit besteht darin, in den liturgischen Vorgängen die jeweilige Gestalt wieder hervortreten zu lassen.“²² Doch Guardinis Lehre werden wir uns eigens ansehen. Sie wird auch eine entscheidende Rolle spielen bei der Frage der Grundgestalt der Messe.

3.2 Odo Casel OSB (1886–1948)

3.2.1 Bezug zu Joseph Ratzinger

Zur Studienzeit von Joseph Ratzinger hatte Odo Casel seine hauptsächlichsten theologischen Beiträge bereits alle vorgelegt, und die Diskussion über seine Mysterientheologie war noch im Gange. Es ist fast bewegend, wie sowohl Rupert Berger als auch Joseph Ratzinger aus der Erinnerung an ihre lange vergangene Studienzeit heraus fast mit denselben Worten beschreiben, wie Casels Lehre damals auf sie gewirkt hat. Berger bemerkt:

„Damals, als wir studiert haben, war Casel eine Art Offenbarung. Man hat durch ihn eine neue Dimension der Liturgie entdeckt, bei der die Liturgie ein intensives inneres Geschehen geworden ist, eine Begegnung. Wichtig ist dabei das Wort ‚praesens‘: Der Jesus ist da, der für mich stirbt.“²³

Papst Benedikt schreibt in seiner Erinnerung: „Was mich (und uns alle) damals an seiner [sc. Casels, S. C.] Arbeit beeindruckt hat, war der Gedanke der Vergegenwärtigung im Gegensatz zu der bis dahin üblichen Formel, dass die Messe eine unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers Christi sei.“ Und in seiner damit verbundenen Kommentierung der Theologie Casels sagt er: „Jeder einzelne Mensch kann mit Paulus sagen: Jesus hat mich geliebt und sich für mich hingegeben.“²⁴

Berger bezeugt, dass damals viel über die Mysterientheologie diskutiert wurde. Dabei ging es auch um die Einwände Gottlieb Söhn-

²² Romano Guardini, *Versuche über die Gestaltung der hl. Messe*, Basel 1946, 17, zitiert nach: Manfred Hauke, *Grundgestalt*, 85.

²³ Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

²⁴ Joseph Ratzinger, Brief an Conrad, 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn, 2.

gens gegen Casel. Bei dieser Schilderung erinnert sich Berger auch an Ratzinger, wie er sich damals verhielt:

„Söhnen hat intellektuelle und rationale Probleme bei Casel angesprochen. Ratzinger hat sich inhaltlich damit befasst, war aber nicht besonders existentiell bewegt, da er ganz in seine Dissertation über Augustinus vertieft war. Das andere war eine Nebenschiene. Er hat aber die Lebendigkeit der Liturgie, die gewonnen wurde, als positiv empfunden.“²⁵

Schauen wir kurz auf die Biographie des Begründers der Mysterientheologie:²⁶ Johannes Casel wurde am 27. September 1886 in Koblenz-Lützel geboren. Die Grundschule besuchte er in Malmedy, das Gymnasium in Andernach.²⁷ Nach dem Abitur studierte er Altphilologie und Theologie in Rom und Bonn. Beide Studien schloss er mit einer Promotion ab.

Am 8. September 1905 trat er in die nahe Koblenz in der Eifel gelegene Benediktinerabtei Maria Laach ein und nahm den Namen Odo an. Die Profess erfolgte am 24. Februar 1907. Casel wurde am 17. September 1911 zum Priester geweiht.²⁸ Von 1922 bis zu seinem Tode war er Spiritual des Schwesternklosters Herstelle. Sein Heimgang scheint wie eine Besiegelung seiner im Paschamysterium gegründeten Spiritualität. Nach dem *Lumen Christi* der Osternachtsliturgie, vor dem Exsultet, trifft ihn ein Schlaganfall. Er verstirbt in den frühen Morgenstunden des Ostersonntags, am 28. März 1948.²⁹

Odo Casel war einer der wichtigsten Persönlichkeiten der mit Maria Laach verbundenen Richtung der Liturgischen Bewegung. Vor allem im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ (15 Bände, 1921–1941) entwickelte er die theologischen Grundlagen für seine Mysterientheologie³⁰.

Casels Hauptwerk ist das 1932 erstmals erschienene Buch „Das christliche Kultmysterium“.³¹ Dieses sollte eigentlich Teil einer Trilogie sein neben „Das christliche Festmysterium“ (1941) und „Das christliche Opfermysterium“ (posthum 1968).³²

25 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

26 Dabei folgen wir, wenn nichts anderes vermerkt ist, den Angaben von Angelus A. Häußling, Casel.

27 Vgl. André Gozier, Casel Kündler, 11.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd. 12.

30 Zur Mysterientheologie siehe Theodor Filthaut, Kontroverse; Arno Schilson, Theologie als Sakramententheologie; André Gozier, Casel Kündler. Vgl. auch Gerhard Fittkau, Begriff des Mysteriums; Franziskus Eisenbach, Gegenwart Jesu Christi.

31 Siehe auch Friedrich Wilhelm Bautz, Casel.

32 Vgl. Helmut Hoping, Mysterientheologie, 146.

3.2.2 Eckpunkte der Theologie der Liturgie

Obwohl bis heute nicht ganz geklärt ist, ob er den deutschen Begriff Paschamysterium als solchen und in welcher Weise er ihn gebraucht hat³³, so ist dennoch mit dieser Terminologie das Zentrum seines Zugangs zur Liturgie benannt, dienen doch die beiden Grundkomponenten dieses Wortes, nämlich Mysterium und Pascha, als Grundlage seines theologischen Entwurfs.³⁴

Casel richtete sich mit seinem Entwurf gegen drei beherrschende theologisch-spirituelle Strömungen. Schilson charakterisiert Casels Lehre von daher „als bewußte[n] Gegensatz einer Fehlentwicklung in Theologie und Frömmigkeit“³⁵. Zu nennen sind hier die liberale Theologie³⁶, die Leben-Jesu-Frömmigkeit³⁷ und die sogenannte Effectus-Theorie³⁸. In der allgemeinen Rezeption ist vor allem die Ablehnung der Effectus-Theorie bestimmend geworden. Sie sieht in der Liturgie nichts anderes als die Applizierung der Effekte der Heilstat Jesu Christi.

Dabei darf man nicht vergessen, dass Casel damals durchaus noch ein Kultverständnis antraf, das Liturgie weitgehend auf den Begriff des *cultus legitimus et externus* reduzierte und von daher einen äußeren Rubrizismus im Sinne der Einhaltung des Kultgesetzes zur Folge hatte. Casel versuchte nun zu begründen, dass man demgegenüber in der Liturgie wirklich mit der Heilstat Christi selbst in Berührung komme, weil diese im Gottesdienst der Kirche präsent sei. Sein Anliegen kann darin auf den Punkt gebracht werden, „die Liturgie als ganze und als solche einheitlich theologisch zu fassen“³⁹.

Theologischer Ausgangspunkt ist ihm der Begriff des Mysteriums, hergeleitet von *μυστήριον* – *sacramentum*. Üblicherweise wird bei der Deutung Casels eine dreifache Ebene der Bedeutung von Mysterium unterschieden: Gott in sich selbst, dann das Christumysterium (Person Jesu und sein Heilswerk) und schließlich das Kultmysterium.⁴⁰ Hopping bezieht noch die Kirche als Mysterium in seine Zu-

33 Vgl. Winfried Haunerland, *Mysterium Paschale*, 197 f. Schrott geht vom Gebrauch aus: Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium*, 62¹³⁸. Er sei aber bei Casel „nicht klar definierbar“. Ebd. 64.

34 Vgl. ebd. 26–28.

35 Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 153.

36 Siehe dazu ebd. 153–162.

37 Siehe dazu ebd. 162–170.

38 Siehe dazu ebd. 170–174.

39 Johannes Nebel, *Von der actio zur celebratio*, 54.

40 Vgl. etwa Winfried Haunerland, *Mysterium Paschale*, 198.

sammenfassung ein.⁴¹ Gozier unterscheidet vier Ebenen, indem er neben Gott in sich und Christus als Person als dritte Bedeutung die „Werke im Heilsplan“⁴² und als vierte das Kultmysterium nennt.⁴³ Wie auch immer ist das Wesentliche dieser mehrfachen Begriffsbestimmung zum Ausdruck gebracht⁴⁴, wenn wir festhalten, dass nach Casel Christus und seine Heilstat uns im Kult direkt zugänglich wird. Zentrum dieser Heilstat ist in untergeordneter Weise die Menschwerdung Gottes unter dem Aspekt der Epiphanie, vor allem aber das Pascha.⁴⁵ Das Ziel ist die Teilhabe am göttlichen Leben⁴⁶, die „Verklärung“⁴⁷.

Gegenwärtig wird die Heilstat *in mysterio* durch das liturgische Gedächtnis, bei dem der eigentlich Handelnde Gott ist und der Mensch sich diesem Handeln anschließt.⁴⁸ Dies hat einen Bezug zum Begriff des liturgischen Spiels:

„Da für Casel Heil und Gnade die konkrete Gestalt Jesu Christi und seiner Heilstat haben und so selbst göttliche Tat, Handlung, ja dramatisches Geschehen sind und weil diese im Mysterienspiel der Sakramente symbolisch nachgebildet, also re-präsentiert werden, kann die Heilsaneignung durch den Menschen ebenfalls nur im Spiel geschehen und in entsprechenden Kategorien beschrieben werden. Der absolute Vorrang der göttlichen Heilsveranstaltung bleibt dabei ebenso gewahrt wie die unabdingbare Mitwirkung des Menschen, der sich allerdings ‚nur‘ ins Spiel hineinziehen lassen muß, um so des göttlichen Lebens teilhaft zu werden und selbst gleichsam zum Gotte zu werden.“⁴⁹

Das Gedächtnis bestimmt Casel in Analogie zu den heidnischen Mysterienreligionen.⁵⁰ Von da gewinnt er auch die Formalstruktur

41 „Mysterium ist für Casel zunächst der heilige Gott selbst, sodann das Mysterium des menschengewordenen Gottessohnes, das im Paschamysterium kulminiert, schließlich das Mysterium der Kirche und das Kultmysterium.“ Helmut Hoving, *Mysterientheologie*, 146.

42 André Gozier, Casel Künder, 20.

43 Vgl. ebd. 20 f.

44 Zur begrifflichen Unschärfe des Gebrauchs von Mysterium bei Casel siehe: Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium*, 60. Schrott sieht hier aber zugleich etwas Positives: „Zugleich ermöglicht diese Terminologie eine besondere Stärke der Arbeit Casels: Er legt einen theologisch kohärenten Gesamtentwurf vor, der Gott, seine Selbstmitteilung in Jesus Christus und dessen Heilswirken für die Menschen sowie die Liturgie der Kirche von innen her verbindet im Begriff des Mysteriums.“ Ebd.

45 Vgl. Arno Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 164–167.

46 Vgl. ebd. 167–170, bes. 168.

47 Ebd. 170.

48 Vgl. ebd. 173 f.

49 Ebd. 176.

50 Dies hat verständlicherweise zu einem großen Widerspruch geführt. Vgl. André Gozier, Casel Künder, 56 f. Rupert Berger meint, dass Casel wegen „seiner Herkunft aus

des Kultes. Hier wird Kult nicht als *actus liturgicus* bestimmt⁵¹, sondern als Feier einer Heilsgemeinde:

„Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstat-
tatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde
diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich
das Heil.“⁵²

Diese Gegenwart versteht Casel als eine objektive, die auch ohne Bezug zum Empfänger gegeben wäre.⁵³ Es geht hier also im Zentrum seiner Lehre um „die angebliche Gegenwart eines Kultmysteriums“, und dies ist zu verstehen als Gegenwart „des Heilswerks Christi in seiner ewigen Essenz, hinter dem Schleier der äußeren liturgischen Vollzüge“⁵⁴. Genau dieser Punkt wird oft übersehen, er muss aber unbedingt berücksichtigt werden, will man den Einfluss von Casel auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils angemessen würdigen. Das Handeln der Kirche beschränkt sich – allgemein sakramententheologisch gesehen – auf die Setzung der liturgischen Symbole.⁵⁵

Mit Johannes Nebel kann man zwar eine gewisse Offenheit des Konzils bemerken, wobei man zugleich betonen muss, dass die spezifische theologische Lösung Casels von *Sacrosanctum Concilium* „nicht übernommen“⁵⁶ wurde.⁵⁷

der Althphilologie“ diesen Zugang gewählt hat. Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

51 Vgl. zu dieser Frage Sven Conrad, Liturgischer Akt; Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio.

52 Odo Casel, Kultmysterium, 1948, 102.

53 Vgl. Theodor Filthaut, Kontroverse, 49. Siehe auch André Gozier, Casel Künder, 46.

54 Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio, 54. Siehe auch ders., Participatio plena et actiosa, 5⁸.

55 Schrott erläutert, was Casel „unter ‚symbolischen Vollzügen‘ versteht: Es ist das Zusammenwirken mit der Ekklesia, deren Aufgabe es ist, für die aus der Erdenwirklichkeit entnommenen Zeichen zu sorgen, die vom erhöhten Christus durch sein Pneuma zum wirkmächtigen sakramentalen Symbol befähigt werden.“ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium, 57.

56 Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio, 55.

57 Nebel verweist darauf, dass gemäß der Liturgiekonstitution „[d]as Heilswerk Jesu Christi, das auch als ‚Mysterium Christi‘ bezeichnet wird, [...] nämlich ‚allezeit in uns zugegen und am Werk‘ (SC 35): also nicht hinter dem Schleier von Riten, wie sich Casel dies vorstellte, sondern im Christsein selbst gegenwärtig [ist]“. Johannes Nebel, Von der actio zur celebratio, 55. Vgl. auch folgende Bemerkungen von Schrott: „Casels Aussagen vom ‚Paschamysterium‘ oder allgemeiner vom Mysterium des Pascha dürfen nicht vorschnell mit der späteren Theologie der Liturgiekonstitution SC gleichgesetzt werden. [...] In SC wird die Liturgie selbst nicht mit ‚Paschamysterium‘ bezeichnet, sondern als dessen vergegenwärtigende *Feier* verstanden. Bei Casel indes findet sich diese Differenzierung zwischen dem Mysterium und seiner Feier noch nicht. Casels ‚Paschamysterium‘ ist weiter und unspezifischer gefasst. Der gleiche Be-

Dabei beschreibt Casel die Seinsweise der Gegenwart der Heilstat als nicht unter den Umständen dieser Zeit stehend. Dies ist eine Anspielung auf die Beschreibung der eucharistischen Gegenwart durch die scholastische Sakramentenlehre als eine nicht an den Raum gebundene.⁵⁸

Im Letzten ist Casel selbst aber eine metaphysisch einwandfreie Erklärung der Gegenwart vergangener *facta historica* schuldig geblieben.⁵⁹ Dies ist Anlass zu vielfältiger einer Kritik an seinem System. Alexander Gerken wendet in diesem Punkt gegen Casel ein, seine Lehre vernachlässige „die *Geschichte* des Erlösungswerkes“⁶⁰, indem die Beziehung von Vergangenheit der Heilstat und gegenwärtiger Liturgie nicht recht gefasst werde.

„Bei Casel erscheinen die göttliche Heilstat und die Ekklesia gleichsam der Zeit und der Geschichte entrückt und darum *unmittelbar* gegenwärtig, sodaß er davon spricht, daß ‚Christus wieder stirbt‘ und von daher die Daseinsweise des Auferstandenen für ihn keine Begründung seiner Lehre, sondern eine Schwierigkeit ausmacht.“⁶¹

Die ungelösten philosophischen Fragen sind auch Anlass zur Kritik an Casel, die wir in den Mitschriften der Vorlesungen Ratzingers finden, solange er sich mit der Mysterientheologie auseinandergesetzt hat. Papst em. Benedikt XVI. würdigt den caselianischen Ansatz im Rückblick, sagt aber auch, dass das geschilderte Problem wohl bis heute nicht aufgearbeitet sei.⁶²

griff ist also in beiden Fällen ungleich gefüllt, weshalb man im Falle des konziliaren ‚mysterium paschale‘ nicht einfach von einer direkten Casel-Übernahme sprechen kann. Diese gelegentlich zu hörende Zuschreibung ist zu undifferenziert.“ Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium*, 74.

58 André Gozier, *Casel Kündler*, 36.

59 „Es ist verständlich, daß dieser wesentliche Punkt der Mysterienlehre Anlaß zur Kritik bot: Die Sprache Casels folgte nicht der üblichen Terminologie der Schultheologie, und sie war wenig exakt; die Gedanken selbst waren oft ungenau formuliert. Aber Casels Verdienst bestand darin, seine grundlegende Intuition gegen jeden Einwand aufrecht erhalten zu haben. Man mußte es der Zeit und der theologischen Forschung überlassen, eine bessere Formulierung für seine Intuition zu finden.“ André Gozier, *Casel Kündler*, 36 f. Nicht wenige der begeisterten Kommentatoren Casels weichen dieser Frage aus. „Es bleibt da aber auch noch Raum für spekulative Verdeutlichungen. So haben wir nach Casel in der Liturgie die Gegenwart des Heilsereignisses selber, nicht nur die seiner Macht oder seiner Wirkung (Gnade). Offensichtlich melden sich hier Probleme aus dem philosophischen Bereich an: Was ist das – ein menschliches Sein in seiner Zeitlichkeit, was versteht man genau unter dem Begriff ‚Zeit‘? Aber wir haben uns hier nicht mit diesen Fragen zu beschäftigen.“ P. M. Cantius Matura OFM, *Liturgie*, 8 f.

60 Alexander Gerken, *Eucharistie*, 167.

61 Ebd. 168.

62 Vgl. Joseph Ratzinger, *Brief an Conrad*, 2013, archiviert im Distriktsstudienhaus Bettbrunn, 2. Dazu später mehr bei der Liturgietheologie Ratzingers selbst.

Die Messopfertheologie ist eine konkrete Anwendung der Mysterientheologie. Dabei geht Casel auch hier von der Gleichzeitigkeit aus, die die Messe dem Gläubigen mit dem Heilswirken Christi gewährt.⁶³ Casel reduziert beim Messopfer gewissermaßen das *sacrificium verum* auf das *sacrificium relativum* und bestimmt die Messe nur insofern als Opfer, als das Kreuzesopfer gegenwärtig gesetzt wird. Im Vergleich der Messe zum Kreuzesgeschehen sind nach ihm nämlich nicht nur die Opfergabe und der Opferpriester, sondern auch der Opferakt identisch.⁶⁴ Wenn etwas sowohl dem Objekt nach als auch dem Akte nach identisch ist, dann ist es schlichtweg identisch.⁶⁵ Es handelt sich bei Casel um numerisch denselben Akt in einer anderen Erscheinungsform.⁶⁶ Damit ist die *immolatio* faktisch auf die *repraesentatio*, die Messe auf die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers reduziert. Das bedeutet aber auch, dass sich die Vollmacht des ministerialen Priestertums bei der Messe auf die Konsekration reduziert. Die traditionelle Fassung des Messopfers als „*applicatio per modum sacrificii*“⁶⁷ im Sinne der „*oblatio oblationis Christi*“⁶⁸ fällt gänzlich weg.⁶⁹ Die Kirche ist somit weitgehend rezeptiv. Sie setzt – wie in Bezug auf die allgemeine Sakramentenlehre gesehen – die liturgischen Symbole als den Schleier, hinter dem Christus durch seinen Geist wirkt.⁷⁰ Einzig

63 Vgl. André Gozier, Casel Kündler, 24.

64 „Die Messe ist also kein auf sich stehendes Opfer, kein neues Opfer, kein ‚natürliches‘ Opfer, sondern das Mysterium des Kreuzesopfers und *insofern* wahres und eigentliches Opfer. Kreuzesopfer und Meßopfer sind identisch, der Opfergabe, dem Opferpriester und dem Opferakte nach; nur erscheint im zweiten Falle das Opfer in sakramentaler Seinsweise.“ Odo Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition, in: J LW 6 (1926) 198 f., zitiert nach: André Gozier, Casel Kündler, 44.

65 Vgl. Thomas von Aquin: „ad identitatem requiritur unitas secundum numerum“. Super Sent., lib. 1, d. 19, q. 1, a. 1 c.

66 Vgl. zur Theorie der numerischen Identität des Opferaktes als einer Folge der Mysterientheologie Casels: Ulrich Kühn, Abendmahl, 169.

67 Rudolf Pohle / Michael Gierens / Josef Gummersbach, Lehrbuch, 350.

68 Johannes Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, 285.

69 Ein gewisses Vorbild, die Rolle des Priesters ganz auf die Konsekration zu beziehen und sein Opfern im Gegensatz zu den anderen Theorien ganz in jenem Christi aufgehen zu lassen, finden wir (bei allen Unterschieden!) bereits in den klassischen Diskussionen um die Messopfertheorien. Thalhofer bemerkt in Bezug auf die Lehre des Kardinals Cienfuegos: „Nicht der Priester sei streng genommen der Opfernde; den eigentlichen Opferact, die *Destructio sacrificialis*, vollziehe Christus selber auf dem Altare innerhalb einer bestimmten Zeitgrenze, und zwar so, daß diese *Destructio* als eine möglichst getreue und zugleich höchst reale Nachahmung der *Destruction* beim Kreuzesopfer erscheine.“ Valentin Thalhofer, Opfer, 255. Er zitiert den Kardinal: „Non sacerdos visibilis est, qui principaliter reem divinam efficit (quamquam sit, qui consecrat immediate) et agnum immolat incruente, sed Christus Dominus ipse seipsum offert.“ Ebd.

70 „Ebenso wenig kann Christus im Kultmysterium auf die Kirche verzichten, denn sie vollzieht die menschlichen Zeichen, die zur Mysterienfeier nötig sind.“ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium, 58 f.

bleibt der Kirche noch die Hinzufügung ihres Selbstopfers, wie es in einem posthum veröffentlichten Text Casels schön deutlich wird:

„Aber das Mysterium wird zugleich das Opfer der Kirche. Denn der Herr ist nun nicht mehr einsam wie auf Golgotha. Neben ihm steht als die neue Eva seine getreue Braut und Diakonin, die heilige Kirche. Sie vollzieht das Mysterium und macht dadurch Christi Opfer zu ihrem Opfer, opfert sich in ihm.“⁷¹

Unter Opfer versteht Casel zudem im Letzten das ganze Erlösungswerk Christi⁷²; er folgt hier also einer sehr weit gefassten Begriffsbestimmung.⁷³

Eine solche Sicht der Liturgie als Kultmysterium hat natürlich Konsequenzen für die theologische Idee der Kultkraft. Sie beschränkt sich durch die gleichzeitige völlige Identität von Heilswerk und Kult einerseits und die Betonung des rezeptiven Mitopferns andererseits letztlich auf jene, die am Mysterium Anteil zu gewinnen suchen.

„Weil aber das Ziel des Kultmysteriums neben der Verherrlichung Gottes auch die Heiligung der Menschen ist, kommt es sehr auf deren Mithandeln an. So gilt gleichermaßen, dass die Mysterienliturgie eine überindividuelle Handlung der Kirche ist und dass sie dennoch für den Einzelmenschen nur fruchtbar ist, wenn er sich persönlich von Christus in das Mysterium mit hineinnehmen lässt. Die Wirkung des Kultmysteriums kann nicht einfach zugesprochen werden, sondern erfordert eine tätig empfangende Aneignung durch die mitfeiernden Menschen, damit sich an ihnen das Erlösungshandeln Christi vollziehen kann.“⁷⁴

Die Mysterientheologie Casels hat, wie bereits angedeutet, eine weite Kontroverse ausgelöst, auf die wir vor allem bei der Darstellung der Liturgietheologie Söhnngens eingehen. Hier sei als zentraler Punkt angeführt, dass Casel sich den Vorwurf gefallen lassen muss, das historische Faktum und das Gedächtnis der Kirche nicht mehr unterscheiden zu können. Leo Scheffczyk bemerkt,

„daß in der Caselschen Erklärung der Charakter des ‚Gedächtnisses‘, der das ursprünglichste Wesensmoment der Eucharistiefeier der Kir-

71 Odo Casel, *Mysterium der Ekklesia*, 1961, 223.

72 „Nach der Mysterienlehre wird daher das ganze Erlösungswerk – nicht allein das Kreuzesopfer – in der Liturgie gegenwärtiggesetzt, denn das Erlösungswerk ist ein unteilbares Ganzes.“ André Gozier, Casel Künder, 50.

73 Interessant ist zu bemerken, dass Casel auch in diesem Punkt nicht ohne theologisches Vorbild ist, und zwar innerhalb der klassischen Diskussionen um die Messopfertheorien. Vgl. die Darstellung der Opfertheorie von Johann Adam Möhler bei Thalhofer. Hier wird das ganze Leben Jesu unter dem Begriff des Opfers gefasst. Vgl. Valentin Thalhofer, *Opfer*, 258–260.

74 Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium*, 59.

che darstellt, gänzlich in in Fortfall zu kommen schein; denn wenn die Tat als solche und allein in sich selbst gegenwärtig wird, bedarf es ja offenbar des ‚Gedächtnisses‘ der Kirche nicht mehr. An ein Ereignis, das in sich selbst und in absoluter Weise gegenwärtig ist, braucht und kann man sich nicht erinnern.“⁷⁵

In neuerer Zeit weist Karl-Heinz Menke auf die Problematik der rein rezeptiv gedachten Teilhabe der Kirche am Opfer Christi hin und bemerkt kritisch zur Wirkungsgeschichte Casels:

„Casel will die nachtridentinische Vorstellung ausmerzen, die Eucharistiefeier sei ein eigenes Opfer der Liturgie feiernden Kirche neben dem einen und einzigen Opfer Christi. Er wurde damit zu einem Pionier der vorkonziliären Ökumene. Denn im Horizont seines Denkens bezeichnet der Sakramentsbegriff nicht bestimmte Effekte *ex opere operato*, sondern die Gegenwart des Heilshandelns Christi selbst. Christus ist der eigentlich Handelnde. Das kam den protestantischen Theologen entgegen, die das katholische Meßopfer [sic!] als Opfer der Kirche zusätzlich zum Opfer Christi verstanden. Auf einmal erschien das, was die Protestanten als Abendmahl des einladenden Christus feiern, gar nicht mehr so weit entfernt vom katholischen Messopfer [sic!] – wenn man denn den einladenden Mahlherrn Jesus Christus auch als den sich *in mysterio vel sacramento* Opfernden versteht. Inzwischen ist, was das ökumenische Potential des erweiterten Sakramentsbegriff [sic!] betrifft, Ernüchterung eingekehrt. Denn die sakramentale Gegenwart des Heilshandelns Christi ist ein *Bundeshandeln*. Christus handelt nicht *an* seiner Kirche *ohne* sie, sondern *mit* ihr. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten – gewiss nicht im additiven Sinn, aber doch so, dass die Empfänger keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen sind, was sie empfangen.“⁷⁶

3.3 Unmittelbare akademische Lehrer

3.3.1 Romano Guardini (1885–1968)

3.3.1.1 Leben und Bezug zu Joseph Ratzinger

Unter den akademischen Lehrern, die Joseph Ratzinger selbst in Bezug auf die zentrale Stellung der Liturgie in seinem Leben bringt, nennt er auch Romano Guardini.⁷⁷ Dazu ist zu bemerken, dass er

⁷⁵ Leo Scheffczyk, Heilszeichen, 73. Ähnlich zuvor Schmaus. Vgl. Michael Schmaus, Glaube der Kirche II, 1970, 366.

⁷⁶ Karl-Heinz Menke, Sakramentalität der Eucharistie, 250.

⁷⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Zum Eröffnungsband, 2008, 6.

unter den Lehrern Ratzingers eine Sonderstellung einnimmt, da er kein wissenschaftliches Fach abdeckte, das der junge Student besuchen musste. Bis heute ist deswegen auch umstritten, ob man überhaupt von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis im eigentlichen Sinne sprechen könne.⁷⁸ Rupert Berger aber bezeugt, wie wir schon gesehen hatten, dass sowohl er als auch Joseph Ratzinger ihn „in der Aula der Universität und bei seinen Predigten gehört [haben]“⁷⁹. Es handelt sich wohl neben den Predigten um die Vorlesungen, zu denen hunderte Studenten zusammenkamen. Werner Dettloff beschreibt, wie Guardini hier die Scharen anzog:

„Welch ein Lehrer im fruchtbarsten Sinne des Wortes Guardini in München wurde und war, davon vermag man sich heute kaum noch eine rechte Vorstellung zu machen. Ich habe es zu Beginn der fünfziger Jahre selbst erlebt, daß man eine halbe Stunde vor der Zeit da sein mußte, wenn man in der Guardini-Vorlesung im Auditorium Maximum noch einen guten Stehplatz haben wollte.“⁸⁰

Joseph Ratzinger selbst spricht von einer Generation, der „die Begegnung mit Guardini zum prägenden geistigen Erlebnis wurde“⁸¹, und meint damit offensichtlich auch sich selbst. So sehen wir es als gerechtfertigt an, Guardini mit der zuvor genannten Unterscheidung zu den akademischen Lehrern Ratzingers zu zählen. Wie wir ebenfalls im biographischen Teil dieser Arbeit sehen konnten, war zudem Guardini ein Autor, der den jungen Studenten Ratzinger schon zur Freisinger Zeit sehr prägte.

Doch zunächst einmal sei die Biographie Guardinis zusammenfassend dargestellt.⁸² Romano Guardini wurde am 17. Februar 1885

78 So schreibt etwa Wilko Teifke: „Ratzinger hat zwar in München studiert, als Guardini von Tübingen auf seine letzte Professur dorthin wechselte, aber er scheint sich mehr auf den zügigen Abschluss des Theologiestudiums konzentriert zu haben, so dass er in der unübersichtlichen Situation der unmittelbaren Nachkriegszeit den an der Philosophischen Fakultät lehrenden Guardini nicht mehr selbst gehört haben wird. Auch während seiner Arbeit an der Habilitation über Bonaventura scheint er keinen Kontakt zu Guardini, der seine beiden Qualifikationsarbeiten über Bonaventura erstellt hat, gehabt zu haben.“ Wilko Teifke, *Offenbarung*, 237.

79 Autorisiertes Interview mit Prof. Dr. Rupert Berger 2010.

80 Werner Dettloff, *Guardini*, 320. Dieser Beitrag greift zum größten Teil wörtlich folgenden früheren Text auf: Werner Dettloff, *Rez. Wechsler*.

81 Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985, 719.

82 Sowohl die Angaben im LThK als auch jene im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon sind äußerst knapp und bieten keinen echten Überblick über die Lebensstationen dieses bedeutenden Theologen, weswegen hier ausführlich darauf eingegangen werden soll. Vgl. Eva-Maria Faber, *Guardini*; Friedrich Wilhelm Bautz, *Guardini*. Etwas ausführlicher hingegen ist folgender Beitrag: Heinz Robert Schlette, *Guardini*. Die vollständigste Biographie bietet: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Guardini*.

in Verona geboren.⁸³ Als er ein Jahr alt war, zog die Familie nach Mainz.⁸⁴ Die sehr an die italienische Mentalität gebundenen Eltern taten sich mit dem Leben in Deutschland schwer, wodurch Guardini relativ isoliert aufwuchs.⁸⁵ Er litt zeitlebens an Schwermut und war lange skrupulös.⁸⁶ Positiv entwickelte er aber im gelebten Gegensatz von Italien und Deutschland ein europäisches Denken: „Guardini ist ‚Römer‘ im Sinne Dantes, der ‚il bel giardin‘ del impero‘, den schönen Garten des Reiches pries, worin das deutsche Element aufgehoben lebt.“⁸⁷

Nach dem Beginn und Abbruch zweier Studiengänge (Chemie in Tübingen⁸⁸ und Staatswissenschaft in München⁸⁹ und Berlin⁹⁰) beginnt er gegen das Unbehagen der Eltern⁹¹ das Studium der Theologie in Freiburg im Breisgau.⁹² Im Herbst 1906 wechselt er nach Tübingen.⁹³

Sein Theologiestudium stand im Kontext der Modernismuskrise.⁹⁴ Guardini und seine Freunde Josef Weiger und Karl Neundörfer bilden in Tübingen eine Gruppe, die sich stark vom Dogmatikprofessor Wilhelm Koch (1874–1955)⁹⁵ prägen ließ, zugleich aber auch deutliche Distanz zu seiner Lehre entwickelte.⁹⁶ Gerl-Falkovitz betont

83 Vgl. Eva-Maria Faber, Guardini, 1087.

84 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 57.

85 Vgl. ebd. 58–60.

86 Vgl. ebd. 61 und 81 f.

87 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 36.

88 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 62–64.

89 Vgl. ebd. 65 f.

90 Vgl. ebd. 73–75.

91 Vgl. ebd. 75 f.

92 Vgl. ebd. 76.

93 Vgl. ebd. 79.

94 Siehe dazu die gute Zusammenfassung bei: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 67 f.

95 Vgl. Dieter Skala, Koch.

96 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 83–86. Hier etwa: „In Wilhelm Kochs Wesen war eine gewisse Kärghlichkeit. Überall fühlte man einen aufopfernden Fleiß, eine große Gewissenhaftigkeit, ein Verlangen, an das zu kommen, was wirklich ist; ihm ging aber alle theologische Größe ab. Er hatte zu viel Respekt vor der ‚Wissenschaft‘, wie sie damals aufgefaßt wurde; dafür zu wenig Bewußtsein von der Offenbarung als gebender Tatsache und Kraft, von ihr aus mit Zuversicht jenes Bild der neuen Schöpfung aufzubauen, welches Theologie heißt. So war das Endergebnis seiner Vorlesungen doch unbefriedigend, und mancher Hörer hat sie wohl mit dem Gefühl verlassen, Koch habe ihn aus der ruhigen Sicherheit des Herkömmlichen herausgerissen, ohne ihm dafür etwas Entsprechendes zu geben“ (84). Und: „Wir erfuhren dankbar die Befreiung, welche der Wahrheitsernst unseres Lehrers bewirkte. Wir wurden uns der Pflicht der Kritik bewußt, die eben aus diesem Wahrheitswillen kam. Erkannten aber auch, daß sie bei Koch an der weniger wichtigen Stelle da war, an der wichtigeren aber fehlte. Es war gewiß wichtig, geschichtliche, textkritische, psychologische Fragen zu stellen, um das Richtige vom Falschen zu scheiden; die Hauptaufgabe

entgegen der Darstellung von Karl Rahner, der Modernismusstreit habe Guardini traumatisiert, dass Guardini ausdrücklich „die Berechtigung der kirchlichen Befürchtungen einsah“⁹⁷, die sich gegen seinen Lehrer Koch richtete. Er selbst habe mit seiner „Denkfigur des ‚Gegensatzes‘“ einen Weg gefunden, „die noch vordergründig bleibenden Setzungen des Modernismusstreites zu überholen und seine Kraft auf das Wesentliche, das Gültige an der Kirche zu richten, ja, sein Denken durch die Kirche selber ausrichten zu lassen“⁹⁸.

In der Tübinger Zeit kam es im Jahr 1907 über Josef Weiger zu der für Guardinis liturgisches Denken entscheidenden Begegnung mit der Erzabtei Beuron, deren Oblate er noch im selben Jahr wurde.⁹⁹

Nach Vollendung von vier Semestern universitärer Theologie¹⁰⁰, also im Jahr 1908, trat Guardini in das Priesterseminar seines Heimatbistums Mainz ein. Im Mai 1910 empfing er die Priesterweihe und feierte als Primiz eine Stille Messe, worauf er in seiner Autobiographie gerne zurückblickt.¹⁰¹

Nach seelsorglicher Tätigkeit in Darmstadt, Heppenheim und am Wormser Dom¹⁰² übernahm er im Frühjahr 1912 eine Stelle als Kaplan in Mainz an St. Christoph, um sich auf sein Promotionsstudium vorzubereiten, das er im folgenden Jahr in Freiburg im Breisgau begann. Promoviert wurde er 1915¹⁰³ bei Engelbert Krebs¹⁰⁴ mit einer Dissertation zum Thema „Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung“ (Düsseldorf 1921)¹⁰⁵.

der theologischen Kritik bestand aber darin, das Wesen der gläubig-theologischen Erkenntnis von dem der anderen Erkenntnis- und Wissenschaftsformen zu unterscheiden; sie in ihre Quelle zu fundieren, ihre Maßstäbe festzustellen und aus ihrem Wesen alle Konsequenzen zu ziehen. Wir entdeckten – das Wort im Sinne eines der Tragweite der Sache bewußten ernsten Sehens genommen – die Offenbarung als das ‚gebende Faktum‘ der theologischen Erkenntnis, die Kirche als ihre Trägerin und das Dogma als die Ordnung des theologischen Denkens. Sicher hat dabei der Unterschied der Generationen mitgewirkt. Wir waren dezidiert nicht-liberal. [...] Wäre ich mir allein überlassen gewesen, dann hätte das Erlebnis zuerst meiner Ratlosigkeit und dann jener Bekehrung des Denkens mich wahrscheinlich zum Fanatiker gemacht. Wilhelm Koch – und meine beiden Freunde – bewahrten mich davor und halfen mir, die Unbedingtheit des gläubigen Denkens mit dem unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit der Dinge und den Reichtum der Kultur ins Verständnis zu bringen“ (85 f.).

97 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 70 f.

98 Ebd. 72.

99 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 87–89; Frédéric Debuyst, Guardini, 17–23.

100 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 89.

101 Vgl. ebd. 93.

102 Vgl. ebd. 95.

103 Vgl. ebd. 100 f.

104 Vgl. Magdalena Börsig-Hover, Guardini, 54.

105 Vgl. Heinz Robert Schlette, Guardini, 294. Ursprünglich wollte er über den hl. Thomas von Aquin schreiben. Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Unvergesslicher Sommer*, 28.

Von 1916 bis 1918 war er als Krankenwärter zum Militärdienst einberufen.¹⁰⁶ Nach fünf Jahren in der Seelsorge und vergeblichem Warten auf eine in Aussicht gestellte Professur am Mainzer Priesterseminar begann Guardini seine Habilitation in Bonn.¹⁰⁷ Die Bonner Zeit war für Guardini sehr reich an Bekanntschaften mit führenden Intellektuellen.¹⁰⁸ Genannt werden sollen an dieser Stelle nur Paul Ludwig Landsberg, Max Scheler, Martin Buber und die für die Liturgik bedeutenden Ildefons Herwegen, Kunibert Mohlberg, Odo Casel und Burkhard Neunheuser. Habilitiert wurde er 1922 in Bonn mit der Arbeit „Die Lehre vom *lumen mentis*, von der *gradatio entium* und von der *influentia sensus et motus* und ihre Bedeutung für den Aufbau des Systems Bonaventuras“.¹⁰⁹ Guardini folgte aber, besonders wegen seiner Wertschätzung der Privatfrömmigkeit, der Linie von Maria Laach nicht. Trotz der Freundschaft mit Mohlberg kam es auf dieser Ebene zur Trennung von der berühmten Abtei.¹¹⁰

Nach einer Zeit als Privatdozent in Bonn¹¹¹ erhielt Guardini im Jahr 1923 den Ruf der Humboldt-Universität an den eigens für ihn errichteten Lehrstuhl für „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung“, den er bis zur Aufhebung durch die Nationalsozialisten 1939¹¹² innehatte. Ab dem Jahr 1943 zog er sich in das Pfarrhaus seines Freundes Josef Weiger nach Mooshausen zurück.¹¹³

Im Jahr 1945 wurde er auf den für ihn eingerichteten Lehrstuhl „Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung“ der Universität Tübingen berufen, 1948 wechselte er auf einen Lehrstuhl mit derselben Fachbeschreibung an die Ludwig-Maximilians-Universität München. Diesen Lehrstuhl hatte er bis 1962 inne.

Romano Guardini wurde im Jahr 1952 Päpstlicher Hausprälat.¹¹⁴ Im Jahr 1961 wurde er in die Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils für Liturgie berufen. Am Konzil selbst nahm er

106 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 28.

107 Vgl. ebd. 28–31 und 101–103. Ein Betreuer der Habilitationsschrift wird selbst bei Gerl-Falkovitz nicht erwähnt. Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Guardini*, 148 f.

108 Vgl. ebd. 135–147.

109 Vgl. Heinz Robert Schlette, *Guardini*, 294 f. Diese Arbeit wurde erst 40 Jahre später von Werner Dettloff veröffentlicht: Romano Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom *lumen mentis*, von der *gradatio entium* und der *influentia sensus et motus**, hg. von Werner Dettloff (*Studia et documenta Franciscana* 3), Leiden 1964.

110 Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Guardini*, 142. Dies gegen Brüske, die die Trennung stark relativiert. Vgl. Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 108⁴¹.

111 Vgl. Romano Guardini, *Leben*, 34–37.

112 Vgl. ebd. 52 f.

113 Vgl. ebd. 11 und 55 f.

114 Vgl. Josef Wicki S.J., *Rez. Gerl*, 584.

aber nicht teil.¹¹⁵ Uneinigkeit herrscht darüber, ob ihm im Jahr 1965 die Kardinalswürde angeboten wurde.¹¹⁶ Er verstarb am 1. Oktober 1968 in München.¹¹⁷

Bei der Behandlung des Lebenslaufs von Romano Guardini muss auch auf die Jugendbewegung seiner Zeit eingegangen werden, in der er sich sehr engagiert hat und die sein Denken maßgeblich beeinflusste. Ein erster Schritt hierzu war die Leitung der „Juventus“, eines Vereins der Schüler höherer Schulen in Mainz. Diese Leitung hatte Guardini von 1915 bis 1920 inne. Den ursprünglich eher konservativen Verein gestaltete er im Sinne der Ideale der Jugendbewegung um.¹¹⁸ Ab 1920 hatte Guardini dann Kontakt zur Burg Rothenfels, die das Zentrum des im Kontext der Jugendbewegung stehenden katholischen Bundes „Quickborn“ war. Ab 1924 gab er die Zeitung des Quickborn, „Die Schildgenossen“, mit heraus (verboden 1941) und ab 1927 leitete er sowohl den Quickborn als auch die Burg.¹¹⁹ Im Jahr 1939 wurde die Burg durch die nationalsozialistischen Machthaber aufgehoben.¹²⁰ Die Arbeit im Quickborn hat nicht zuletzt Guardinis Liturgieverständnis sehr geprägt.

Romano Guardini war durch den Beuroner Mönch P. Anselm Manser, einen Freund Martin Heideggers, mit dem Phänomenologen Max Scheler verbunden.¹²¹ Scheler gab ihm später auch methodologische Hinweise, wie er seine ungewöhnliche, nämlich nicht klassisch zugeschnittene Professur angehen solle.¹²² So sollte „[d]ie christliche ‚Weltanschauung‘ [...] nicht eine unter vielen sein, sondern aus der Offenbarung heraus den Blick auf die Welt tätigen und sich zum Dialog bereit erklären“¹²³.

115 Vgl. Magdalena Börsig-Hover, Guardini, 13.

116 Dies behaupten mehrere Autoren. Vgl. ebd. 13; Josef Wicki S.J., Rez. Gerl, 584; Frédéric Debuyst, Guardini, 123 f. Gerl-Falkovitz beruft sich dazu auf Guardinis Freund Felix Messerschmidt und eine dpa-Meldung vom 8. Februar 1965. Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 384 f., bes. 384³¹, 385³² und 385³³. Dagegen Thomas Marschler, Nachfolger Petri.

117 Vgl. Heinz Robert Schlette, Guardini, 295.

118 Vgl. Romano Guardini, Leben, 28–30.

119 Vgl. Heinz Robert Schlette, Guardini, 295.

120 Vgl. Romano Guardini, Leben, 54.

121 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 22. Zu Schelers Verhältnis zu Beuron siehe: Johannes Schaber, Max Scheler in Beuron; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 77.

122 Vgl. Romano Guardini, Leben, 38, 40 und 45. Bes.: „Der einzige Mann, der mir einen brauchbaren Rat gab, war Max Scheler. Im ersten Semester las ich über die Grundformen der Erlösungslehre. Das war natürlich ein Verlegenheitsthema; ich mußte aber anfangen und dazu nehmen, was ich hatte. Er sagte, so gehe es nicht; ich solle die grundsätzlichen Gesichtspunkte an konkreten Gegenständen entwickeln – zum Beispiel an einer Analyse der Gestalten Dostojewskijs, der damals sehr aktuell war“ (45).

123 Florian Mittl, Guardini, 124.

Bereits an dieser Stelle muss kurz die Frage gestellt werden, wie Ratzinger Guardini rezipiert bzw. wie er sich über ihn geäußert hat. Weil es hier zum Teil sehr unterschiedliche Auffassungen gibt, ist es notwendig, diesen status quaestionis hier bereits anzuführen, auch wenn wir die Frage selbst erst später zu beantworten suchen.

Franz-Xaver Heibl etwa hebt stark das Gemeinsame zwischen Guardini und Ratzinger hervor.¹²⁴ Gunda Brüske hingegen betont die Unterschiede und deutet vielmehr in Richtung einer „Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit“¹²⁵. Dabei untersucht Brüske liturgietheologische Grundbegriffe bei beiden Autoren, während Heibl vielmehr sowohl eine gemeinsame Wurzel beider Denker als auch ihren größeren theologischen Rahmen zu beschreiben sucht. Der unterschiedliche Fokus beider Autoren hat Konsequenzen, die die Interpretation des akademischen Verhältnisses von Ratzinger und Guardini betreffen. Dabei wird zum Beispiel die sehr zentrale Frage tangiert, ob Ratzinger das Denken Guardinis, dem er sich in einem wichtigen Beitrag über Liturgie und Christologie bei Guardini¹²⁶ widmet, korrekt analysiert und darstellt. Während Heibl der Darstellung Ratzingers folgt und sie in ihrem Kontext zusammenfasst, meint Brüske, die Guardini-Rezeption Ratzingers als sehr subjektiv charakterisieren zu können. Es gehe hier „nicht um eine wissenschaftlich abgesicherte Analyse, sondern eher um eine subjektive Anteilnahme an Erfahrungen, die in den Schriften Guardinis niedergelegt sind“¹²⁷ und letztlich um Ratzinger selbst. Da diese gegensätzlichen Positionen für die Frage der Rezeption Guardinis durch Ratzinger nicht unerheblich sind, scheint es nicht nur gerechtfertigt, sondern geboten, uns in diesem Fall nicht auf die Liturgietheologie zu beschränken, sondern kurz auch auf den Rahmen von Guardinis Denken einzugehen.

3.3.1.2 Zum Rahmen und zur Methodologie Romano Guardinis

Es ist auffallend, dass Romano Guardini seine beiden wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten Bonaventura widmet. Auf diesem Hintergrund ordnet Werner Dettloff Guardini als Denker der Scholastik zu:

124 Vgl. Franz-Xaver Heibl, *Theologische Denker*.

125 Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 108. Hier als Frage der Zwischenüberschrift formuliert, die aber die Antwort bereits vorzeichnet.

126 Vgl. Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985.

127 Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 102.

„Will man sich um eine möglichst gültige Interpretation Guardinis bemühen, wird sich zunächst die Frage ergeben, welcher Denkrichtung innerhalb der christlichen Theologie er angehört oder wenigstens im großen und ganzen zuzuordnen ist. Die Frage ist nicht allzu schwer zu beantworten, zumal wenn man seinen theologischen Werdegang berücksichtigt. Entscheidende Bedeutung hatte für Romano Guardini das Studium der Scholastik. Er hat sich immer um das Ganze, um das Verständnis, um die Interpretation des Ganzen bemüht. Dem entsprachen die Totalitätsvorstellungen des Mittelalters: im Theologischen die Summa, im Architektonischen die Kathedrale, im Historischen die Epochenreihe, im irdisch-kirchlich Soziologischen die Ämterhierarchie, im Liturgischen das Kirchenjahr, im Hagiographischen schließlich die Legenda Aurea. Es wird nicht leicht auszumachen sein, ob diese Einbegreifungsstrukturen, wie Guardini sie einmal nannte, ihn zu einer bestimmten Denk- und Sehweise hingeführt haben, oder ob er in ihnen etwas Verwandtes vorfand, das ihn bestätigte und weiterführte. Er selbst sagte jedenfalls: ‚Das hat mich die Scholastik gelehrt.‘ (12. 3. 1965).“¹²⁸

Hierin können wir wohl tatsächlich die Wurzel des Denkens von Guardini erkennen. In diesem Sinne ist Guardini „ei[n] katholische[r] Theolog[e] augustinisch-bonaventuranischer Prägung“¹²⁹. Um dies besser zu verstehen, hilft eine Charakterisierung, mit der Franz-Xaver Heibl eine Unterscheidung Guardinis zusammenfasst. Auf dem Hintergrund des bisher Gesagten kann diese konkrete Unterscheidung von Denkrichtungen auch Guardini selbst charakterisieren:

„Aristoteles, Thomas oder Kant können nach Guardini von den Inhalten, Problemstellungen und Lösungen ihres Denkens her dargestellt werden. Heraklit, Augustin, Kierkegaard, Newman und eben auch Bonaventura erschließen sich eher durch ihre Motive und geistigen Grundhaltungen.“¹³⁰

Auch Guardini also ist nur von seinem denkerischen Hintergrund her ganz zu verstehen, nicht allein vom materiellen Gehalt seiner Schriften. Es geht ihm um das Wesen¹³¹ und damit um *die* zentrale Frage der Scholastik.¹³² Dabei „behandelte er einen Stoff *zwischen* Philosophie

128 Werner Dettloff, Guardini, 323 f. Dettloff zitiert bei solchen Datumsangaben aus Gesprächsnotizen, die er sich auf Wunsch von Guardini gemacht hatte. Siehe dazu ebd. 318.

129 Ebd. 324.

130 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker, 64.

131 Siehe dazu auch die sich in seinen „Briefen vom Comer See“ findende Sehnsucht nach Wesenhaftigkeit und der sich auch hier immer wieder äußernden Frage nach dem Wesen. Vgl. z. B. Romano Guardini, Briefe, 1927/1953, 68, 71 und 95.

132 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker, 66.

und Theologie, ohne Apologetik und ohne Schulscholastik“¹³³. Somit „bilden Philosophie und Theologie in seinem Denken und Werk eine untrennbare Einheit“¹³⁴ – auch dies ein Kennzeichen der Geisteswelt des Mittelalters, die beides in der Wahrheitssuche eint.¹³⁵

Methodologisch stellt Guardini die Frage nach dem Ganzen im Bewusstsein einer Vielschichtigkeit.¹³⁶ Er hat dabei „die Schau der Wirklichkeit [...] sowohl in ihrer Konkretheit als auch in ihrer Ganzheit“¹³⁷ vor Augen und steht so im Kontext der Stufenordnung des Seins im Mittelalter allgemein und bei Bonaventura im Speziellen¹³⁸, und dies auch in Bezug auf die heilige Liturgie.¹³⁹ Dabei kommt dem Menschen eine zentrale Stellung in der Rückkehr der Schöpfung zu ihrem Ursprung zu. Diese Rückkehr als „Aufstiegsbewegung ist eine Bewegung in Liebe, weil sie nur damit eine angemessene Antwort auf die liebende, schöpferische, sich selbst offenbarende göttliche Herrlichkeit gibt“¹⁴⁰.

Hanna Barbara Gerl-Falkovitz differenziert bei der Darstellung des Verhältnisses Guardinis zur Scholastik im Sinne von Nähe und Distanz. Dabei geht es ihr um das Eigene, das Guardini selbst beige-steuert hat und um den Einfluss sowohl Kants als auch der Phänomenologie auf sein Denken:

„Wenn die Lebensphilosophie in ihren Anfängen gerade das Schaffen akzentuiert hatte, so weist Guardini den Primat erneut dem Sein zu, allerdings nicht den Primat des Wertes oder Ranges, sondern der (eben seinsmäßigen) Ordnung. Daß dies antik-mittelalterlich grundgelegt ist, liegt auf der Hand. Trotzdem rückt bei Guardini alles Denken in jene Bemühungen um das Ganze ein, die doch auch durch die kantische Kritik gegangen und in der zeitgenössischen Phänomenologie ausgebildet ist. So verwahrt er sich gegen Versuche, sein Denken nur als eine ‚Wiederbelebung‘ zu würdigen, es in eine vergangene Ahnenreihe zurückzugliedern.“¹⁴¹

In diesem Kontext muss auch auf Guardinis Gegensatzlehre eingegangen werden, mit der er nicht zuletzt „die kantische Zerrissenheit von erkennendem Subjekt und unerkennbarem Ding-an-sich

133 Josef Wicki S.J., Rez. Gerl, 583.

134 Heinz Robert Schlette, Guardini, 296.

135 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker, 63.

136 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 24.

137 Florian Mittl, Guardini, 125.

138 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker, 66 f.

139 Vgl. etwa Romano Guardini, Liturgische Bildung, 1966/1992, 74–76.

140 Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker, 67.

141 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 277.

überwinden“¹⁴² will. Auch sie lässt unschwer eine Nähe zum scholastisch-mittelalterlichen Denken erkennen.¹⁴³ Dettloff fasst sie wie folgt zusammen:

„Unter dem Gegensatz versteht Guardini eine lebendige Einheit, bei der das eine nicht reine Ausschließung des anderen ist. Der Gegensatz ist vielmehr eine eigentümliche Beziehung, die durch relative Einschließung und relative Ausschließung zugleich gebildet wird, wohingegen beim Widerspruch das eine reine Ausschließung des anderen ist. Während Gegensätze aneinander teilhaben und zu einer echten Synthese führen können, ohne daß allerdings einer in den anderen übergeführt werden kann, gibt es zwischen Widersprüchen nichts Gemeinsames.“¹⁴⁴

Guardini sieht also „in jedem geschaffenen Sein und in all seinen Aktivitäten zwei gegenläufige Pole“. Diese sind „nicht miteinander vereinbar, obgleich niemals kontradiktorisch, einer mit dem anderen unauflöslich verbunden“.¹⁴⁵ Vom Blick auf den Gegensatz erschließt sich die *Gestalt*, wie Debuyst bemerkt:

„Guardini zieht stets die Gesamtheit der Gegenwartsfragen in Erwägung. Im Respekt vor ihrer Verschiedenheit konnte er sich erlauben, direkt auf ihre lebendige Ganzheit zuzugehen und in der ‚Form‘, die sie ausmacht, zu ihrer Gestalt vorzudringen. Es ist ein grundsätzlicher Teil des *Gegensatz*-Gedankens, den man sich bei ihm ständig vor Augen halten muss, nämlich ‚Das Wahre ist das Ganze‘ und ebenso typisch: ‚Die Wahrheit ist polyphon‘.“¹⁴⁶

In diesen Gedanken sieht Dettloff mit Fridolin Wechsler „die Schlüsselfunktion für Guardinis Denken und Werk“¹⁴⁷. Von hierher rührt auch dessen „„dialogische‘ Note“¹⁴⁸. Um es nochmals deutlich zu sagen, so ist Form für Guardini „Ausdruck eines Inhaltes, Daseinsweise eines Wesens“¹⁴⁹, und diese versucht er zu erschließen. Ohne

142 Florian Mittl, Guardini, 125.

143 Vgl. Werner Dettloff, Guardini, 324 f.

144 Ebd. 325. Eine ausführlichere Darstellung findet sich bei Wilko Teifke, Offenbarung, 17–26.

145 Frédéric Debuyst, Guardini, 23.

146 Ebd. 24. Diese Bedeutung der Form lässt sich daran erkennen, wie Guardini ihren Verlust beklagt. Vgl. etwa: „Eine furchtbare Vermengung der Formen ist eingerissen. Sie haben keine Wurzeln mehr im Leben und dessen wesenhaften Gehalten. [...] Verbasterung überall. Verloren alle Rangordnung. Jeder glaubt sich berechtigt zu allem. Kein Gebunden-Sein mehr durch das Wesen des Inhaltes, durch geschichtliche oder gesellschaftliche Würde der Form.“ Romano Guardini, Briefe, 1927/1953, 65.

147 Werner Dettloff, Guardini, 325. So auch Frédéric Debuyst, Guardini, 24.

148 Ebd.

149 Romano Guardini, Geist der Liturgie, 1918/1997, 73.

dieses Denken ist Guardini nicht zu verstehen, auch nicht seine Liturgietheologie.

Mit Blick auf letztere muss ergänzt werden, dass in diesem prinzipiellen Ansatz (neben der ebenso zentralen ekklesiologischen Fundierung) auch Guardinis Vorstellung einer organischen Liturgie wurzelt. Ausdrücklich fordert er, die Liturgiewissenschaft müsse „organisch vorgehen“¹⁵⁰, und bemerkt:

„Treten daher z. B. Gegensätze zutage, so darf nicht ein Text gegen den anderen, eine Äußerung gegen die andere ausgespielt werden. Wie vielmehr in einem Organismus die konstruktiven und funktionellen Kontraposte als einheitsbildende Momente zu begreifen sind, so müssen auch hier Unterschiede und Gegensätze als in einer höheren Einheit stehend begriffen werden.“¹⁵¹

3.3.1.3 Eckpunkte der Theologie der Liturgie nach Romano Guardini

Damit haben wir bereits zu näheren Liturgietheologie Guardinis überleitet. Aus dem eben beschriebenen Rahmen seines Denkens ergeben sich die wesentlichen Koordinaten seiner Theologie der Liturgie. Diese ist zunächst einmal eine Frage nach dem Wesen, eine Schau des Ganzen, ein Erfassen ihrer Gestalt. Guardini geht es also eigentlich nicht um die Detailfragen der Liturgiewissenschaft, sondern um das Wesen des Gottesdienstes.¹⁵² Charakteristisch dafür ist seine Schilderung der Entstehung seines grundlegenden Werkes „Vom Geist der Liturgie“, wozu er bemerkt, es ging ihm zunächst darum, „in einigen Kapiteln zu sagen, was Liturgie sei“¹⁵³. Dabei bezieht er Anthropologie und Theologie gleichermaßen in sein Denken mit ein, wobei ihm jener Zugang zum liturgischen Erleben gelingt, den Abt Ildefons Herwegen im Vorwort des Buches hervorhebt.¹⁵⁴ Auch in diesen Punkten gilt sein Erfassen der Wirklichkeit mit Hilfe des Gegensatzes.¹⁵⁵ Guardini führt etwa im Gegensatz von Individualismus des 19. Jahrhunderts und dem neuen Beitrag der Liturgischen Bewegung dazu, beidem seinen Platz zuzuweisen.¹⁵⁶

150 Romano Guardini, Liturgiewissenschaft, 1921/1997, 105.

151 Ebd.

152 Vgl. Franz-Xaver Heibl, Theologische Denker, 66.

153 Romano Guardini, Leben, 31. Vgl. auch seine ausführliche Fußnote über die rechte Zuordnung von historischer und systematischer Liturgik: Romano Guardini, Liturgiewissenschaft, 1921/1997, 102¹.

154 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 36.

155 Zum Gegensatzdenken in Guardinis Liturgieverständnis siehe auch Alfons Knoll, Glaube und Kultur, 106–108.

156 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 36 f.

3.3.1.3.1 Offenbarung – Kirche – Liturgie

Mit seinem Blick auf die Ganzheit verwundert es nicht, dass Guardini die Liturgie in engem Kontext von Offenbarung und Kirche verortet. Sein Zugang steht zunächst auch hier im Kontext eines Gegensatzes, nämlich der Frage nach dem, was das Christliche als solches unterscheidet. Diese Unterscheidung sieht Guardini in der geschichtlich erfolgten Offenbarung, die in Christus kulminiert.¹⁵⁷ Hier steht er ganz in der Bewegung einer „Wiederbesinnung auf die Christozentrik“¹⁵⁸.

Schon in seinen autobiographischen Berichten verweist Guardini mit auffallendem Nachdruck auf die Rolle, die die Kirche in Bezug auf die Offenbarung einnimmt. Die Tradition der Kirche ist „Trägerin der Offenbarung“¹⁵⁹ und somit ist die Kirche selbst „das wesenhafte dritte Element in der Ordnung der Offenbarung“¹⁶⁰, gemeint nach dem sich im Sohn offenbarenden Vater.

Zu diesem Thema finden sich wichtige Hinweise in einer Mitschrift einer Vorlesung Guardinis zu Opfer und Sakrament, die Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ediert hat.¹⁶¹ Wenn man dieses Textzeugnis gelten lässt, so weist Guardini hier der Kirche eine nur ihr eigene Art von Erkenntnis über das Übernatürliche zu:

„Hier ist eine Extensität, Intensität und synthetische Kraft des Blickes gefordert, die der einzelne nicht besitzt, sondern nur die Kirche. Sie hat die Erkenntnistotalität, weil alle Zeiten und Menschen in der Kirche sprechen.“¹⁶²

Der Kirche kommt also eine Art eigener Subjekthaftigkeit in Bezug auf den Erkenntnisprozess zu, die jene der Einzelsubjekte übersteigt, diese aber zugleich nicht ent-persönlicht.¹⁶³ Die Kirche hat teil an Christi Beziehung zum Vater¹⁶⁴ und schaut von seinem Blick her auf die Wirklichkeit.¹⁶⁵

¹⁵⁷ Vgl. Werner Dettloff, Guardini, 327.

¹⁵⁸ Ebd. 326.

¹⁵⁹ Romano Guardini, *Leben*, 24.

¹⁶⁰ Ebd. 117.

¹⁶¹ Romano Guardini, *Sakrament und Opfer*, 1922/23/2013, 62–69.

¹⁶² Ebd. 64.

¹⁶³ „Der Christ versteht die Offenbarung so weit, als er Glied der Kirche ist. Natürlich geht die Offenbarung auch an den einzelnen – selbst für die Kirche – unersetzlichen Menschen.“ Romano Guardini, *Erlösung*, 1922/2013, 35; vgl. auch ebd. 65.

¹⁶⁴ „Wie spricht Gott zum Menschen? So, wie er zu Christus spricht, als Vater. Und wenn Christus zu Gott als Vater spricht, dann nimmt er den Menschen mit und leitet so die Vaterstellung, die auf ihn geht, auf die Menschen über. Das Wort, das Christus zu Gott spricht, das Wesenswort: Vater, weckt er auch in uns.“ Romano Guardini, *Wesen und Form*, 1925/2013, 183.

¹⁶⁵ „Die Kirche ist die geschichtliche Trägerin des vollen Blickes Christi auf die Welt.“ Romano Guardini, *Erlösungslehre*, 1923/2013, 77.

Guardini rückt Christologie, Ekklesiologie und Liturgie ganz eng aneinander, und zwar ausgehend von der Frage nach der Wahrheit und damit wieder nach dem Wesentlichen:

„Wie kann also derjenige, dem es um die Wahrheit zu tun ist, ein Privatunternehmen auf tun wollen? Wäre das nicht lächerlich? Er wird die Kirche im Gegenteil so tief als möglich in sich aufnehmen. Es war daher nicht zufällig, daß die erste Schrift, mit der ich in die Fragen der Zeit eingriff, die ‚Vom Geist der Liturgie‘ war, welche den Gedanken des objektiv geordneten kirchlichen Gebetslebens entwickelte; und die zweite die ‚Vom Sinn der Kirche‘, die mit dem Satz anfängt: ‚ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen‘.“¹⁶⁶

Somit erscheint die „Kirche [als, S. C.] die erste und unmittelbare Prämisse von Glaube und Theologie“¹⁶⁷, und sie eröffnet Freiheit und Fülle.¹⁶⁸ Gereift sind diese Einsichten auf dem Hintergrund der Modernismuskrise zu Guardinis Tübinger Zeit. Die Kirchlichkeit ist seit damals eine konstante Grundentscheidung Guardinis.¹⁶⁹ Auf dieser Grundlage ergibt sich aber ein wichtiger Bezug zur Liturgie. Sie „nimmt [...] in irgendeiner Weise an jener übernatürlichen Offenbarungsgeltung teil, welche der noëtischen Seite nach als Unfehlbarkeit bezeichnet wird“¹⁷⁰. Die Liturgie steht im engen Zusammenhang nach der Frage der Kontinuität der Kirche selbst.¹⁷¹ Sie ist organischer Vollzug ihres Lebens.¹⁷²

Der eigentliche Ort der Liturgie kann im Kontext von Kirche und Offenbarung noch deutlicher aufgewiesen werden. Die Offenbarung stellt den Menschen nach Guardini vor die Wahl, sie anzunehmen und ermöglicht ihm somit, sie tiefer zu durchdringen, was zu einem existentiellen Glaubensvollzug führt.¹⁷³ Dabei geht es um „die Wahrheit unseres Seins selbst“¹⁷⁴ und um die Umwandlung desselben

166 Romano Guardini, *Leben*, 117.

167 Franz-Xaver Heibl, *Theologische Denker*, 72.

168 Vgl. ebd.

169 Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 72–77, bes. 72.

170 Romano Guardini, *Liturgiewissenschaft*, 1921/1997, 99.

171 So schreibt Guardini zur Beurteilung einer Sachlage durch die wissenschaftliche Erkenntnis: „Und selbst dort, wo die wissenschaftliche Untersuchung unbedingt Gültiges, autoritär Verpflichtendes glaubt feststellen zu müssen, folgert sie nicht: ‚Also hat man damals bereits bewußt so gedacht‘, – sondern nur: ‚Also ist es so; und die kirchliche Liturgie kann als *lex orandi* in ihrer verbindlichen Ganzheit nicht etwas gemeint haben, was der *lex credendi* zuwiderliefe.‘ Sonst käme man zu einem Widerspruch der Kirche mit sich selbst.“ Romano Guardini, *Liturgiewissenschaft*, 1921/1997, 101.

172 Vgl. ebd. 105.

173 Vgl. Franz-Xaver Heibl, *Theologische Denker*, 83 f.

174 Ebd. 85.

durch die in Christus gipfelnde Offenbarung.¹⁷⁵ Hier nun ist der eigentliche Ort der Liturgie. Sie ermöglicht „Gleichzeitigkeit“¹⁷⁶ mit Christus, dem Mittler der Offenbarung:

„Dieses Unmittelbar-Stehen zu Christus nun, dieses übergeschichtliche Gegenwartig-Sein des Erlösers und seines Lebens erfüllt das ganze liturgische Geschehen. Wenn wir offen herantreten, so zeigt sich, daß es nichts weiter ist, als eine besonders geartete Form jenes unmittelbaren Verhältnisses zum geschichtlich-gewesenen, aber übergeschichtlich-gewärtigen Erlöser.“¹⁷⁷

So ist Heibl zuzustimmen, wenn er Guardinis Denken wie folgt beschreibt: „In der Liturgie kommt der Glaube zu seinem genuinen Selbstausdruck. Sie überschreitet Zeit- und Seinsunterschiede zwischen Gott und dem Geschöpf.“¹⁷⁸

3.3.1.3.2 Liturgische Grundkategorien

Da Guardinis Denken von der Frage nach dem Wesen und der Ganzheit geprägt ist und es zugleich die Wahrheit in ihrer Polyphonie aufzuweisen sucht¹⁷⁹, ist es sinnvoll, zu fragen, wie er konkret das Wesen der Liturgie beschreibt. Dazu soll einigen Grundkategorien nachgegangen werden. Wie bereits erwähnt gibt es im Kontext unserer Arbeit hierüber eine gegensätzliche Bewertung. Gunda Brüske geht von weitgehend verschiedenen liturgischen Grundkategorien bei Guardini und Ratzinger aus. Bei Guardini werde der *Spielbegriff* zu einem Begriff, der Liturgie als solche integral beschreibt. Die Liturgiewissenschaft habe die hier beschriebenen Zusammenhänge weiterentwickelt:

„Das von Guardini angesprochene Aktgefüge, das im Begriff Spiel seinen Einheitspunkt hat, bezeichnet die deutschsprachige liturgiewissenschaftliche Forschung inzwischen mit den Begriffen Katabase, Diabase und Anabase, wobei sie Wert legt auf das zuvorkommende Handeln Gottes und die wechselseitige Verschränkung der liturgischen Handlungen aus der Feier selbst darlegt.“¹⁸⁰

Bei Ratzinger hingegen sei *Anbetung* „zu einem integralen liturgietheologischen Begriff“¹⁸¹ geworden. Deswegen werden wir erst diesen

175 Vgl. ebd.

176 Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 1966/1992, 126.

177 Ebd.

178 Franz-Xaver Heibl, *Theologische Denker*, 86.

179 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 24.

180 Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 97 f.

181 Ebd. 99.

beiden Begriffen bei Guardini nachgehen. Dabei kann man sie als eine Wesensbeschreibung von Liturgie unter formalem Aspekt sehen. Darauf soll bei der Problematik des liturgischen Aktes Liturgie unter dem Gesichtspunkt ihres Trägers betrachtet werden, um schließlich mit dem Mysterium auf ihr Materialprinzip zu kommen.

3.3.1.3.2.1 Die Anbetung

Um die Frage nach der Anbetung als einer möglichen liturgietheologischen Kategorie bei Guardini zu klären, sei nochmals auf die diesbezüglichen Einwände von Gunda Brüske eingegangen. Sie negiert letztlich, dass Anbetung für Guardini ein *liturgischer* Zentralbegriff sei. Dort, wo Ratzinger auf den Begriff Anbetung bei Guardini verweise und ihn liturgietheologisch deute, sei er gar nicht in dieser Weise intendiert.¹⁸² Sie betont:

„Tatsächlich ist der Begriff Anbetung bei Guardini keine liturgische, sondern eine schöpfungstheologische Kategorie. Anbetung ist eine Handlungskategorie, insofern das von Gott beim Namen gerufene Geschöpf sich vor ihm neigt [...] Der Mensch antwortet auf die Gabe des Seins mit der Anbetung als Gehorsam des Seins.“¹⁸³

Brüske bemerkt, dass die Zielrichtung dieser Anbetung auf den Schöpfer gerichtet sei,

„nicht mit Christus auf den Vater wie in der liturgietheologischen Ausformung des Begriffs bei Joseph Ratzinger. Bei aller Nähe in der Ausrichtung auf die Wahrheit bleiben also in der Verwendung des Begriffs Anbetung doch Unterschiede zwischen Guardini und Ratzinger.“¹⁸⁴

Brüske scheint aber zwei Punkte in ihrer Interpretation übersehen zu haben, die die Wurzel und den Rahmen von Guardinis Denken betreffen. Zu nennen ist zunächst das Verständnis von Anbetung in der Scholastik allgemein und bei Bonaventura im Speziellen. Hier ist die Selbsterkenntnis der Kreatur gerade die Grundlage für einen schöpfungstheologisch begründeten äußeren Kult.¹⁸⁵ Guardini denkt in diesen Kategorien, bedient er sich in seinem „Vom Geist der Li-

182 Vgl. ebd. 103.

183 Ebd.

184 Ebd. 104.

185 „Adoration ist the act whereby intelligent creatures acknowledge the infinite excellence of God and his supreme dominion, especially in relation to man. This act of acknowledge arises spontaneously in the soul who was measured the infinite distance which exists between the Creator und his handiworks. That is why St. Bonaventura could compare the knowledge of God (major premise) and that of man (minor premise) to the premises of a syllogism of which adoration is the necessary conclusion.“ Franciscans of the Immaculate, *The triple way*, 166⁹⁵.

turgie“ doch einer Definition des kirchlichen Gottesdienstes, die klassischerweise mit einer schöpfungstheologischen Herleitung in engem Zusammenhang steht:

„Liturgie ist der öffentliche, gesetzliche Gottesdienst der Kirche und wird durch eigens von ihr dazu gewählte und bestellte Amtsträger, die Priester, geleitet. In ihr soll Gott durch die geistliche Gemeinschaftseinheit als solche verehrt und diese in und durch solche Verehrung ‚aufgebaut‘ werden.“¹⁸⁶

Hinter dieser Definition steht die Herleitung der Liturgie als äußerer Akt der *virtus religionis* aus Dank gegenüber Gott dem Schöpfer.¹⁸⁷ Eine solche Sichtweise sieht beim Kult- bzw. Opferbegriff eine (mehr oder minder stark ausgeprägte) Kontinuität des christlichen Verständnisses zur Religionsgeschichte.¹⁸⁸ Diese klassische Zugangsweise wird bei Guardini auch durch eine Vorlesungsmitschrift über „Sakrament und Opfer“ von 1922/23 bezeugt.¹⁸⁹ Hier wird also gerade bei einem liturgischen Thema die Schöpfungstheologie betont.¹⁹⁰ Das Opfer sei von der Stellung des Geschöpfes zu Gott her zu bestimmen. Wenn man beide auf dergleichen Ebene sähe, wäre die Folge ein magischer Opferbegriff. Gäbe es aber keine Beziehung zwischen beiden, „wären Opfer und Sakrament sinnlos“¹⁹¹. Schöpfungstheologie, Soteriologie und Liturgie stehen also bei Guardini in einem Bezug zur Anbetung und sind in enger Verbindung zueinander zu sehen¹⁹²,

186 Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 17. Vgl. auch seine Bemerkungen zur Legitimität der kirchlichen Liturgie: Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 1966/1992, 142.

187 Dies ist ein Allgemeingut scholastischer Theologie. Siehe dazu Franck M. Quoëx, *Les actes extérieurs du culte*, 23 f.

188 Für eine gewisse Kontinuität in Guardinis Sicht spricht auch seine Darstellung der Integration heidnischer Symbole in den christlichen Gottesdienst. Vgl. Romano Guardini, *Heilbringer*, 1945, 105.

189 Das christliche Opfer ist eine spezifische Ausgestaltung eines allgemeinen Opferbegriffs. Die Vorlesungsmitschrift fragt „nach den religiösen Vorgängen des Opfers und des Sakramentes [...] und zwar nicht in ihren vielfachen Formen, sondern spezifisch in der Ausgestaltung der katholischen Kirche“. Romano Guardini, *Sakrament und Opfer*, 1922/23/2013, 62. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz vermutet hier „eine Vorausschau auf seine spätere Unterscheidung von Religion und Glaube“. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Unvergeßlicher Sommer*, 28.

190 Vgl. Romano Guardini, *Sakrament und Opfer*, 1922/23/2013, 68 f.

191 Ebd. 69.

192 Dies verdeutlicht nicht zuletzt ein Passus aus der Mitschrift von Guardinis Vorlesung zur Erlösungslehre. Ausgangspunkt ist ihm die Soteriologie Anselms, die ihm mit jener von Bonaventura und einer Zusammenschau der Theologie von Augustinus, Bernhard und Abelard als rechter Zugang erscheint. Er sagt: „Das religiöse Verhalten hat zwei Pole: 1.) Es ist die Hinwendung zu Gott; daraus entspringt die Sehnsucht nach Vereinigung; 2.) man nimmt Gott in seiner Ferne und betont den eigenen Unwert; daraus folgt die Anbetung. Von hier aus versteht man das Opfer als

erstere hat dabei auch metaphysische¹⁹³, letztere gnadentheologische Implikationen¹⁹⁴. Schöpfung ist schließlich auf Neuschöpfung hin ausgerichtet. Die Liturgie bildet die Nahtstelle beider.¹⁹⁵

Im Anschluss an den Maria Laacher Abt Ildefons Herwegen beschreibt eine Mitschrift von Guardinis Vorlesung Liturgie als Verklärung des Natürlichen.¹⁹⁶ Im Hintergrund steht ein Verständnis der

Aufgipfelung der ganzen Persönlichkeit im religiösen Verhalten. 1.) Dabei kommt man zur Anerkennung des unbekannten Gottes: absolute Bejahung der Anbetung; du bist alles, ich bin nichts. 2.) Man sieht Gott als Ursprung und Ziel alles Seienden, in dem sich alles erfüllt: Sehnsucht und Streben nach Vereinigung. Aber die Sphären Gottes und der Menschen bleiben wesentlich verschieden; also ist ein Prozeß nötig, in dem ein Irdisches in den Zustand gebracht wird, der es befähigt, von Gott aufgenommen zu werden: das Opfer ist der Übergang, der Akt der Umformung aus dem Menschlichen ins seinsmäßig Heilige.“ Romano Guardini, *Erlösung*, 1922/2013, 50 f. An anderer Stelle spricht er mit Nachdruck von Anbetung im Kontext des Gebetes. Hier ist allerdings das persönliche und nicht das liturgische Gebet gemeint. Dabei wird die Anbetung zwar schöpfungstheologisch begründet, aber sie übersteigt als Akt insofern ihre Begründung, als sie diese immer wieder als Gebet vollzieht: „Das eigentlich menschliche Dasein ruht auf der Wahrheit; die Grundlage aller Wahrheit aber besteht darin, daß Gott Gott ist, Er allein; und daß der Mensch nur Mensch ist, Gottes Geschöpf. Daraus, daß er diese Wahrheit anerkennt und mit ihr Ernst macht, ist der Mensch gesund. Die Anbetung aber bildet den Akt, in welchem diese Wahrheit immer wieder aufleuchtet, anerkannt und vollzogen wird.“ Romano Guardini, *Vorschule des Betens*, 1948/1995, 58. Vgl. auch jene Stelle, wo Guardini – auch hier könnte man sagen „schöpfungstheologisch“ – eine Begegnung mit Gottes Heiligkeit schildert und sagt, das Gebet sei „die Antwort des Menschen auf Gottes Heiligkeit“. Ebd. 45 f. Schließlich noch jene Entsprechung: „Man möchte fast sagen, das Gebet sei als Akt des Menschen etwas von jener Art, von welcher als Eigenschaft Gottes die Heiligkeit ist.“ Ebd. 46.

193 Dies ausdrücklich in: Romano Guardini, *Erlösung*, 1922/2013, 33.

194 „Das Wesen von Opfer und Sakrament beruht auf der Durchdringung der beiden konstitutiven Sphären des religiösen Denkens: 1.) sie [sic!] sind direkte Beziehungen zu Gott. 2.) Aber es ist kein mechanisches, anthropomorphes oder magisches Verhältnis: Gott liegt über alle Seinsbeziehungen hinaus. Das Sakrament ist bei aller Positivität etwas Geheimnisvolles, Unaussprechliches, Wagnishaftes. Opfer und Sakrament sind *Gnadenbeziehungen* zu Gott. Die Gnade ist jene einmalige Beziehung, in der der unendliche Gott zum endlichen Menschen in Gemeinschaft tritt.“ Romano Guardini, *Sakrament und Opfer*, 1922/23/2013, 69.

195 „Durch die Wiedergeburt, die sich beständig in Glaube und Taufe, in Herzensumkehr und Sakrament vollzieht, werden Mensch und Welt zur Neuen Schöpfung. Indem Christus ‚das wahre Leben‘ brachte, hat er das verfallene Leben mit allem, was an Lösungserfahrungen darin war, hereingezaubert. Indem er ‚die Sonne unseres Heils‘ wurde, ist die natürliche Sonne mit ihren Rhythmen und Erscheinungen zu seinem Gleichnis geworden. So ordnet die Liturgie die natürlichen Erlösungserfahrungen und Symbole in die kultische Vergegenwärtigung der eigentlichen Erlösung, des Lebens und der Tat Christi, ein. Man kann in gewissem Sinne sagen, dass die Wirklichkeit, die Erfahrungsform, die Rhythmik und Symbolik der natürlichen Lösungen [sic!] zur Aneignungsgrundlage und Vollzugsform der eigentlichen Erlösung geworden sind.“ Romano Guardini, *Heilbringer*, 1945, 105 f.

196 Vgl. Romano Guardini, *Erlösung*, 1922/2013, 35.

Neuschöpfung als Überwindung der Sünde, „weil Christus dafür bluten mußte“¹⁹⁷.

Zudem scheint – als zweiter Einwand gegen Brüske – ihre Interpretation dem Selbstanspruch Guardinis nicht gerecht zu werden, sich nämlich gerade nicht auf eine philosophische oder theologische Disziplin beschränken zu wollen, sondern *das Ganze* im Blick zu haben. Dazu gehört auch der Rückbezug auf die Schöpfungstheologie nach bonaventurianischer Manier.¹⁹⁸ Von daher scheint es aus seiner eigenen Hermeneutik heraus künstlich, wollte man liturgietheologische Aspekte ausschließen, selbst dann, wenn er sie nicht *expressis verbis* nennen sollte. Schöpfungstheologische und liturgische Kategorie hier trennen zu wollen, geht an Guardinis eigener Hermeneutik vorbei. Doch sollen noch einige Bemerkungen aufweisen, wie auch inhaltlich eine solche Sichtweise unbegründet ist. Vielleicht ist gerade der letzte Abschnitt seines „Vom Geist der Liturgie“ für unsere Frage am erhellensten, wo er im Kontext von Logos und Ethos eben auch die Anbetung als klare liturgietheologische Kategorie kennt:

„Der Liturgie hingegen ist es [im Gegensatz zu den Volksandachten, S. C.] vor allem darum zu tun, die grundlegende christliche Gesinnung zu schaffen. Sie will den Menschen dahin bringen, daß er sich in die rechte, wesenhafte Ordnung zu Gott stelle, er in Anbetung, Gottesverehrung, Glauben und Liebe, Buß- und Opfergesinnung innerlich ‚recht‘ werde.“¹⁹⁹

Liturgie bedeutet demnach, gerade im Unterschied zur Volksandacht, sich in die Formalstruktur der *religio* einzufügen, dies freilich zutiefst christlich verstanden. Auch dadurch ist nochmals der scholastische Rahmen von Guardinis Denkens aufgewiesen, der seinerseits ausschließt, Anbetung rein schöpfungstheologisch zu verstehen. Am Ende dieses Kapitels kommt Guardini dann scheinbar unvermittelt, aber doch wohl vorbereitet, auf die Liturgie zu sprechen:

„Obwohl in diesem Zusammenhang von *Liturgie* bisher nicht gesprochen wurde, war doch alles für sie gesagt. In der Liturgie hat der Logos den ihm zukommenden Vorrang vor dem Willenswesen. Daher ihre

¹⁹⁷ Ebd. 51.

¹⁹⁸ Vgl. etwa die Bemerkung Dettloffs zu Guardini: „Man fühlt sich an Bonaventuras Lehre vom Buche der Schöpfung und vom Buche der Schrift erinnert, die man beide zusammen ‚lesen‘ muß, weil in unserem Heilstand weder das Buch der Schöpfung ohne das Buch der Schrift, noch das Buch der Schrift ohne das Buch der Schöpfung zu verstehen ist.“ Werner Dettloff, Guardini, 319.

¹⁹⁹ Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 79.

wunderbare Gelassenheit, ihre tiefe Ruhe. Daher scheint sie ganz aufzugehen in der Anschauung und Anbetung und Verherrlichung der göttlichen Wahrheit.“²⁰⁰

Verwiesen sei auch auf wichtige Passagen in „Liturgische Bildung“, in denen Guardini die Liturgie als Fortführung des Schöpfungswerkes sieht.²⁰¹ In der Charakterisierung der Zeitsituation und der Dekadenzbewegung, die zu ihr geführt hat, verwendet Guardini eine Formulierung, die zeigt, wie nahe schöpfungstheologische (Erkenntnis der Größe Gottes) und liturgische Kategorien bei ihm stehen, denn er beklagt gerade hier einen großen Verlust:

„Und noch ein Anderes schwand: der Mensch verlor die Kraft des reinen Ausdrucks. Verlor die Kraft, die Gottesoffenbarung in den Dingen auszusprechen und diese Botschaft zu vernehmen. Er verlernte den absichtslosen Dienst an der göttlichen Wahrheit, die reine Betrachtung und Anbetung, das um keinen Zweck bekümmerte Gotteslob, wie es aus der freien Freude an Gottes Herrlichkeitsfülle erwächst; jene Form der Religion, in der jegliches Tun vor allem Anbetung, Dank und absichtsloser Dienst sein will, zur Verherrlichung Gottes.“²⁰²

Dies ist nicht zu weit von dem entfernt, wie Ratzinger Guardini interpretiert hatte. Jedenfalls kann man Anbetung als liturgietheologische Kategorie bei Guardini nicht leugnen. In seinen Ausführungen zur Sammlung als Grundvoraussetzung von Liturgie beschreibt er die letzte als „vor ihn hintreten und auf die Herwendung seiner Huld mit Anbetung und Liebe antworten“²⁰³. Dies steht im Zusammenhang mit seinem prinzipiellen Zugang zur Wesensschau. In diesem Sinne charakterisiert er Liturgie als „das absichtslose Sich-Versenken in die ewigen Dinge und de[n] heilige[n] Dienst vor Gottes Angesicht“²⁰⁴. Sehr wohl wird auch hier beschrieben, was Liturgie als Anbetung bedeutet und wie zentral dieser Zugang für Guardini ist, auch wenn das Wort Anbetung selbst an dieser Stelle nicht fällt. Auch fehlt im Kontext anbetender Schau keineswegs der christologische Bezug:

„In der Liturgie steht die glaubende Gesamtheit, und der Einzelne mit ihr, in jenem unmittelbaren Verhältnis zum Erlöser, und zwar in einem wesentlich kontemplativen Akt: der Betrachtung, des Gebetes, der Teilnahme und Teilhabe in Opfer und Sakrament.“²⁰⁵

200 Ebd. 88.

201 Vgl. Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 52 f.

202 Ebd. 56.

203 Romano Guardini, *Besinnung vor der Feier*, 36.

204 Romano Guardini, *Wort zur liturgischen Frage*, 1966/1992, 180.

205 Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 1966/1992, 126.

Dabei ist „kontemplativ“ das Wort, „das Guardini bereits zwanzig Jahre früher benutzte, um die zentrale Rolle der Liturgie im Leben der Kirche zu kennzeichnen“²⁰⁶. Schauen des Wesentlichen ist ihm imminently liturgischer Akt.²⁰⁷

Im Vorgriff auf die Darstellung Ratzingers sei noch ergänzend zu diesem Thema bemerkt, dass man auch bei ihm eine starke Verbindung von schöpfungstheologischen und liturgietheologischen Aspekten findet, dass sich also Anbetung hier andererseits nicht auf eine rein liturgische Kategorie beschränken lässt. Man könnte vielleicht sagen, dass er dabei in expliziter Weise eine Liturgietheologie entwickelt.

3.3.1.3.2.2 *Das Spiel*

Das Kapitel „Liturgie als Spiel“ in Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ ist berühmt geworden. Es findet sich bereits in der ersten Auflage von 1918. Dieses Kapitel barg für die damalige Zeit etwas ungeheuerlich Neues²⁰⁸, war das Denken doch sehr vom gnadentheologischen Zweck der Liturgie bestimmt. Da Guardini mit Blick auf die Rezeption fürchtete, missverstanden zu werden, fügte er ab 1920 (Auflagen 4 und 5) als direkt nachfolgendes Kapitel „Der Ernst der Liturgie“ hinzu.²⁰⁹ Durch dieses Kapitel wird nach Joseph Ratzinger „de[r] Gedank[e] des Spiels deutlich begrenzt“²¹⁰. Andere sehen die Grundgedanken des hinzugefügten Kapitels bereits in den Ausführungen über das Spiel gegeben.²¹¹

Der Ausgangspunkt von Guardini ist anthropologischer Natur, nämlich die Unfähigkeit des „*homo oeconomicus*“²¹², Liturgie in all ihrem äußeren Aufwand zu verstehen. Dabei thematisiert er die Begriffe von Zweck und Sinn²¹³, und zwar „als zwei aufeinander bezogene Pole“²¹⁴ im Sinne seiner Gegensatzlehre. Diese Unterscheidung überträgt er auf die Struktur des kirchlichen Lebens.²¹⁵ Seine Bemerkungen sind schon deshalb aufschlussreich, weil sie wieder die enge Verbindung von Liturgie und Kirche betreffen. Aber noch aus einem

206 Frédéric Debuyst, Guardini, 98. Er verweist hier auf: Romano Guardini, *Leben*, 88.

207 Vgl. Romano Guardini, *Besinnung vor der Feier*, 38.

208 Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 131.

209 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 59; Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 68.

210 Joseph Ratzinger, *Geist der Liturgie*, 2000, 190.

211 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 59; Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 94⁵.

212 Ebd. 96.

213 Vgl. Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 57–60.

214 Florian Mittl, Guardini, 129.

215 Dies fehlt in der Darstellung von Brüske.

weiteren Grund verdienen sie Beachtung. Guardini hat in seiner Autobiographie bereits davon gesprochen, wie grundlegend diese Unterscheidung für sein erstes Buch über die Liturgie und seine Schriften über sie generell ist. Aus der Lebensbeschreibung wissen wir auch, dass ihn und Karl Neundörfer diese Gedanken schon zur Studienzeit beschäftigten.²¹⁶ Wir bemerken nun, dass diese Unterscheidung ausdrücklich dort vorkommt, wo er zunächst den zweckfreien Aspekt des kirchlichen Lebens und vornehmlich der Liturgie herausstellt, um dann zu Liturgie als Spiel vor Gott zu kommen. Durch die Zeilen in der Autobiographie erhellt sich insbesondere dieses Kapitel, und zwar durch den zuvor bereits herausgestellten Begriff des Kontemplativen. Anders ausgedrückt, müssen wir aufgrund dieser Hermeneutik davon ausgehen, dass auch dieses Kapitel die zweckfreie Liturgie (und logischerweise dann Liturgie als Spiel) zunächst einmal als *contemplatio* zu beschreiben sucht.

Genau genommen trifft Guardini mit Blick auf die Liturgie eine feine Unterscheidung, die man schnell zu überlesen geneigt ist. Es gibt in ihr auch zweckbedingte Aspekte, und zwar nicht unwichtige, denn sie sind „das Gerüste, das sie trägt“²¹⁷. Gemeint sind etwas die Wirkungen der Sakramente, die aber eben auch durch deren sehr reduzierten Vollzug in Notsituationen erzielt werden. Guardini geht es also genau genommen mit der dieses Gerüst übersteigenden Beschreibung des Zweckfreien in der Liturgie um das, was die liturgische Form über das Notwendige hinaus aufweist. Warum also gibt es so etwas wie eine entfaltete Liturgie überhaupt? Dies ist die eigentliche Frage, auf die dann als Antwort jene Wesensbe-

216 Er schreibt hier über Ereignisse aus dem Jahr 1907: „Worum meine Gedanken immer wieder kreisten, war die Kirche, die geheimnisvolle Wirklichkeit, die so tief in der Geschichte steht und doch Garantin des Ewigen ist; allen Differenzierungen des Menschlichen ausgesetzt und doch in einer Weise ganz und heil, daß es den einsichtigen Betrachter mit dem Bewußtsein des Wunders erfüllt. Und nun meinten Karl Neundörfer und ich, das Leben der Kirche müsse vor allem von zwei Seiten her faßbar sein: der soziologisch-juridischen, als der Gemeinschaft des Handelns und Kämpfens – und der liturgischen, als der Einheit des kontemplativen, schauenden, betenden Tuns. Durch beide hindurch ziehe sich der dritte Aspekt der Kirche als Wahrerin der durch menschliches Wollen und Nichtwollen immerfort gefährdeten göttlichen Wahrheit. Damals haben wir den Plan gefaßt, wir wollten später einmal darstellen, was ‚Kirche‘ heißt: er sollte es von der Seite des kanonischen Rechtes her tun, in einem Buch von der Art wie Rudolf v. Jherings ‚Geist des römischen Rechts‘, ich von der Liturgie her, als Quelle und Gestalt kontemplativen Lebens. Daraus ist bei mir zwar nicht die geplante große ‚Theologie der Liturgie‘, aber doch manche Schrift wie die ‚Vom Geist der Liturgie‘, die ‚Liturgische Bildung‘ und anderes mehr entstanden.“ Romano Guardini, *Leben*, 88 f.

217 Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 61.

stimmung der Liturgie folgt, die das Gerüst eben voraussetzt und zugleich übersteigt:

„Der Sinn der Liturgie ist der, daß die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, daß sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen leben, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe.“²¹⁸

Die unmittelbare Überleitung von der Beschreibung der zweckfreien Liturgie zu Liturgie als Spiel geschieht über das Zitat von der vor Gott spielenden Weisheit, dem Sohn.²¹⁹ Damit ist, wie Brüske zu Recht bemerkt, „der Spielbegriff dann eingeführt, also theologisch bzw. näherhin christologisch“²²⁰. Des Weiteren wird das Spiel mit dem Verweis auf den Heiligen Geist als Ordner des Spiels, das sich vor dem Vater vollzieht, „trinitätstheologisch fundiert“²²¹. Zu ergänzen wäre aber noch der nicht unwesentliche Aspekt, den Guardini ausdrücklich benennt, dass sich das Spiel der Sapiencia „in der Kirche, ihrem Reich auf Erden“²²² vollzieht. Damit wird nicht nur der Kreis zum ekklesialen Ausgangspunkt geschlossen, sondern auch das Handeln des Logos im liturgischen Vollzug der Kirche auf Erden betont. Im Spiel der Liturgie wird der Mensch „getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk [...] vor Gott, mit keinem anderen Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben“²²³.

Zu allem müssen wir aber die Ausführungen als von Guardini gewünschte Erläuterungen des Kapitels vom Spiel noch hinzuziehen, die beim eben beschriebenen Aspekt des Kunstwerkes ansetzen. Guardini grenzt sich von oberflächlich ästhetizistischen Interpretationen ab²²⁴, und dies mit äußerst scharfen Worten: Ihm sind „die Schöngeister Drohnen, die am Leben schmarotzen, aber nirgends so sehr des Zornes würdig wie im Heiligtum“²²⁵. Sehr deutlich sind auch folgende Klarstellungen:

„Der kümmerliche Mann, der im Hochamt nichts will, als seinem Gott den schuldigen Dienst erfüllen; das zusammengeschaffte Weib, das

²¹⁸ Ebd. 62.

²¹⁹ Vgl. ebd. 63.

²²⁰ Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 97.

²²¹ Ebd.

²²² Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 66.

²²³ Ebd. 66 f.

²²⁴ Vgl. ebd. 68.

²²⁵ Ebd. 69. Vgl. auch folgende Bemerkungen in einer Mitschrift zu einer Vorlesung Guardinis: „Die Religion ist keine Angelegenheit der Kultur, sondern deren schärfste Bedrohung.“ Romano Guardini, *Sakrament und Opfer*, 1922/23/2013, 68.

herkommt, um ihrer Last ein wenig erleichtert zu werden; die vielen, die dünnen Gemütes sind und von all der Schönheit nichts spüren, wie sie ringsum spricht und tönt und glänzt, sondern nur Kraft suchen für ihre tägliche Mühsal – sie alle wissen mehr vom eigentlichen Wesen der Liturgie als der Kenner, der nach der Tonfülle eines Graduales die strenge Schönheit der Präfation genießt.“²²⁶

Man kann schnell überlesen, dass Guardini damit im Kontext des Wesens der Liturgie mit der Formulierung „seinem Gott den schuldigen Dienst erfüllen“ durchaus das klassische Konzept des Gottesdienstes als *cultus debitus* kennt, ein Aspekt, den wir bei der Frage der Anbetung berührt hatten. Die Abgrenzung vom Ästhetizismus führt Guardini dazu, die Schönheit der Liturgie als Ausdruck ihrer Wahrheit zu sehen. Dazu verweist er auf das scholastische Axiom „*Pulchrum est splendor veritatis*“ – „*est species boni*“²²⁷. Gesucht werden müssten das Wahre und das Gute, dann würde auch das Schöne geschenkt, wenn auch kurz.²²⁸ Was aber ist dieses Wahre der Liturgie? Unschwer wird man erkennen, dass sich hier wiederum die scholastische Frage nach dem Wesen stellt. Guardini fasst es zusammen. Es ist wichtig, den ganzen Kontext zu lesen:

„Nicht um schöne Gebilde zu schaffen, wohlgeformte Worte, anmutsvolle feierliche Handlungen, nicht dazu hat die Kirche das *Opus Dei* aufgebaut, sondern – soweit es sich nicht überhaupt nur um die Ehre Gottes handelte – um der ernsten Not unserer Seelen willen. Hier hat ausgesprochen werden sollen, was im Innern der christlichen Menschheit vorgeht: wie Gottes Leben in Christus, durch den Heiligen Geist, das Geschöpf ergreift; wie dieses wiedergeboren wird zu neuem Dasein, wirklich und wahrhaftig erneut in Sein und Leben; wie dies neue Leben wächst, genährt wird, sich auswirkt, von Gott her in Sakrament und Gnadenzeichen, zu Gott hin in Opfer und Gebet; und das in der beständigen, geheimnisvoll wirklichen Erneuerung des Lebens Christi im Laufe des Kirchenjahres.“²²⁹

Es geht also um die Ehre Gottes und die Vermittlung göttlichen Lebens an das Geschöpf. Guardini präsentiert hier die beiden Grundlinien des Kultes in trinitätstheologischer Akzentuierung.²³⁰

Zuzustimmen ist Brüske, wenn sie schreibt: „Es geht also auch hier um eine ‚Logisierung der christlichen Existenz‘ und nicht ‚nur“

226 Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 69.

227 Ebd. 71; vgl. auch ebd. 72–74.

228 Vgl. ebd. 77 f.

229 Ebd. 76 f.

230 Diese klassischen Grundlinien finden sich auch in: Romano Guardini, *Erlösung*, 1922/2013, 34.

um Spiel.“²³¹ Es stimmt zwar, dass prinzipiell diese Aussagen in nuce bereits im Kapitel über das Spiel angelegt sind, aber dennoch können wir Ratzingers These von der Begrenzung dieses Kapitels durch jenes „Der Ernst der Liturgie“ nur unterstreichen, denn erst mit diesen Formulierungen wird auch Unvorgebildeten klar, was Guardini eigentlich meint. Man darf nicht vergessen, dass er ja auch hier nicht als Liturgiewissenschaftler spricht.

Brüske identifiziert die Äußerungen Guardinis mit der Terminologie heutiger Liturgiewissenschaft und benennt, wie wir gesehen haben, die hier beschriebenen liturgischen Vollzüge mit „Katabase, Diabase und Anabase“²³². Wie sie sagt, wird dabei heute „das zukommende Handeln Gottes und die wechselseitige Verschränkung der liturgischen Handlungen“²³³ betont. Heute ist man aber bei den Äußerungen Guardinis geneigt, zwei Punkte zu überlesen, nämlich sein fast dramatisches Insistieren auf dem Seelenheil des Menschen als eines Geschöpfes und auf der Theozentrik der Liturgie.²³⁴

3.3.1.3.2.3 *Der liturgische Akt*

Eine der Hauptfragen Guardinis im liturgischen Bereich ist jene nach dem liturgischen Akt. Er beschäftigt sich damit gewissermaßen Zeit seines akademischen Lebens, sowohl in sehr frühen Veröffentlichungen²³⁵ als auch in seinem berühmten Brief an Johannes Wagner aus dem Jahr 1964.²³⁶ Man könnte sagen, dass dieses Thema zwar in manchen Schriften verdichteten Ausdruck findet, aber in gewisser Weise der formale Aspekt der großen Frage nach dem Wesen von Liturgie überhaupt darstellt und so den eigentlichen *status quaestionis* von Guardinis Liturgietheologie bildet.

Haben Kategorien wie Spiel oder Anbetung die Liturgie in sich von ihrer formalen Seite her schon zu beschreiben gesucht, so ist es

231 Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 97.

232 Ebd. 98.

233 Ebd.

234 Das erkennt man an obiger Formulierung: „Nicht um schöne Gebilde zu schaffen, wohlgeformte Worte, anmutsvolle feierliche Handlungen, nicht dazu hat die Kirche das *Opus Dei* aufgebaut, sondern – soweit es sich nicht überhaupt nur um die Ehre Gottes handelte – um der ersten Not unserer Seelen willen.“ Siehe oben (Hervorhebung von mir). Siehe dazu auch die sehr deutliche Formulierung zuvor: „Genau genommen kann die Liturgie schon deshalb keinen ‚Zweck‘ haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen da ist. In der Liturgie sieht der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott; auf Gott ist der Blick gerichtet.“ Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 62. Um zu erkennen, wie er auf dem Heil insistiert, siehe auch Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 110.

235 Vgl. Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992.

236 Romano Guardini, *Kultakt*, 1966/1992, 9–17.

nun die Frage nach dem liturgisch handelnden Menschen, der liturgisch handelnden Kirche. Es ist die Frage nach dem Wesen „d[es] die Liturgie tragende[n] religiöse[n] Vorgang[es]“²³⁷. Er wendet sich ausdrücklich gegen eine Engführung der Diskussion auf „Beteiligung der Gemeinde und [...] Gebrauch der Volkssprache“²³⁸, was wiederum unterstreicht, dass es ihm um wesentliche Fragen des menschlichen religiösen Handelns geht.

Ansatzpunkt ist demgemäß ein anthropologischer, und dies in mehrfacher Hinsicht.²³⁹ Dabei thematisiert Guardini sehr deutlich die Veränderung des Denkens und der Religiosität durch die Neuzeit.²⁴⁰ Hier erscheint der Kultakt nur mehr als zum Teil störende offizielle Umrahmung des als wesentlich erachteten innerlichen Gebetes.²⁴¹ Diesen individualistischen und devotionalistischen Ansatz will er vom Grund auf überwinden, freilich nicht die außerliturgische Frömmigkeit selbst, wie man schon in seiner Auseinandersetzung mit Maria Laach sieht. Aber es geht ihm eben gerade nicht darum, einfach besser zu beten, d. h. die Texte und Gesänge schlicht zu verfolgen, sondern die liturgischen Handlungen als solches in liturgischer Weise zu vollziehen. Dies verdeutlicht etwa seine Frage zur Bedeutung der Prozession: „Wie wird das Gehen selbst zum religiösen Akt, nämlich zum Geleit für den Herrn, der sein Land durchzieht, wobei sich ‚Epiphanie‘ ereignen kann?“²⁴²

Noch entscheidender als der geistesgeschichtliche Kontext ist sein Ansatz am Wesen des Menschen selbst, und zwar ausdrücklich so, wie es das scholastische Axiom *anima forma corporis* bestimmt.²⁴³ Diese Leib-Geist-Einheit ist Träger des liturgischen Vollzugs.²⁴⁴ Guardini betont dabei, wie die Seele im Leib ihren Ausdruck findet: „Im Leib übersetzt sich die Seele ins Körperliche als in ihr lebendiges Symbol.“²⁴⁵ Mit diesen Gedanken des Leibes als des Symbols der Seele in der Einheit der menschlichen Natur stehen wir am Ursprung von Guardinis Symbolbegriff, der für seine ganze Erschließung der liturgischen Form zentral ist. Das ursprünglichste

237 Ebd. 10.

238 Ebd.

239 Alfons Knoll interpretiert die Schrift „Liturgische Bildung“ zu Recht „als ‚indirekte Anthropologie‘ [...], die sich zur Kulturphilosophie erweitert“. Alfons Knoll, Glaube und Kultur, 108.

240 Vgl. etwa Romano Guardini, Kultakt, 1966/1992, 9.

241 Vgl. ebd. 9 f.

242 Ebd. 12.

243 Vgl. bes. Romano Guardini, Liturgische Bildung, 1966/1992, 28–36.

244 Vgl. ebd. 28.

245 Ebd. 35.

Symbolverhältnis besteht also in Seele und Leib. Von hier leitet sich alles andere ab. So sagt er in diesem Zusammenhang sehr deutlich: „Symbolschaffend und symbolschauend steht der Mensch in der Liturgie.“²⁴⁶ Der Ausdruck der Seele im Leib findet dann eine „erste Verleiblichung der Innerlichkeit“²⁴⁷ im Wort und seine Erweiterung in der Einbeziehung von Dingen:²⁴⁸

„[A]nima wird auch *forma* des Dinges, ergreift es und zieht es in das Ausdrucksverhältnis herein, in dem sie zum Leibe steht: Gewand, Gerät, Raum und Zeit, und was an Handlung darin geschehen kann.“²⁴⁹

Damit wird „die kulturelle Seite der Liturgie noch einmal von ihren anthropologischen Grundlagen her aufgeheilt“²⁵⁰. Auch im Kontext der Entstehung des Symbols fehlt nicht Guardinis Blick auf Bonaventura:

„Ein großes Ding ist es um die Seele‘, sagt Bonaventura mit den Meistern des Mittelalters; ‚sie ist bestimmt, daß in ihr die ganze Welt abgebildet werde.‘ Begegnet der Mensch einem Ding, so erwacht in ihm wieder das zwiespältige Gefühl des Fremdseins und besonderer Verwandtschaft zugleich. Etwas diesem Ding Verbundenes wird in ihm angerufen, antwortet und strebt, jene Gestalt zum Ausdruck des eigenen Wesens zu machen. So wird das Symbol.“²⁵¹

Guardini bemerkt, dass mit Blick auf das Symbol der liturgische Akt zwei Seiten hat. Das Symbol „wird vom Ausübenden als liturgischer Akt ‚getan‘ und vom Wahrnehmenden in einem analogen Akt ‚gelesen‘, der innere Sinn im Äußeren angeschaut“²⁵². Er spricht hier auch vom Vollzug des Symbols und vom seinem Mitvollzug „im Schauen“²⁵³, womit wieder das wesentlich kontemplative Wesen der Liturgie betont wird.

Dies muss nun noch ergänzt werden durch Überlegungen zur Kirche, um deren Symbole es sich ja in der Liturgie handelt. Als eigentlichen Träger des Vollzugs von Wesensausdruck bestimmt Guardini deswegen die Gemeinschaft, und dies wiederum von seinem Blick auf das Ganze her: „Gott ist Ganzheit, und seine Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung hat sich an die Ganzheit des Menschlichen

246 Ebd.

247 Ebd.

248 Vgl. ebd. 47.

249 Ebd. 59.

250 Alfons Knoll, *Glaube und Kultur*, 109.

251 Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 57.

252 Romano Guardini, *Kultakt*, 1966/1992, 13.

253 Vgl. ebd.

gerichtet.“²⁵⁴ Diese Ganzheit findet er letztlich in der Kirche: „Die Liturgie ist das religiöse Verhalten der wiedergeborenen Menschheit. Darin tritt die Kirche Gott gegenüber, zugleich der Einzelne, sofern er als Glied in der Kirche steht.“²⁵⁵

Der Einzelne fügt sich ein in „das große ‚Wir‘ als Subjekt des Betens und Opfern“²⁵⁶. Guardini betont die Gemeinde als konkreten Bezugspunkt der Kirche²⁵⁷, er beschränkt letztere aber nicht darauf. Der Blick weitet sich zur Universalkirche und zur Kirche des Himmels und des Purgatoriums.²⁵⁸ Die ihm seit seinen Bonaventura-Studien wichtige Stufenordnung des Seins überträgt er auf die Kirche.²⁵⁹ Guardini verdeutlicht zudem, dass es bei Kirche nicht um die Gemeinschaft „eines gleichgestimmten ‚Kreises‘“²⁶⁰ gehe.

Gerade hier kommt aber bei der Beschreibung des liturgischen Aktes noch ein anderes Moment hinzu. Bislang war alles vom Begriff des Selbstaushdrucks abgeleitet. Guardini weist darauf hin, dass dies sowohl subjektiv²⁶¹ als auch objektiv²⁶² verstanden werden könnte. Die Liturgie ordnet er der objektiven Ebene zu:

„Die strenge Liturgie ist jene Form des religiösen Verhaltens, in der sich das Objektive am stärksten manifestiert. Ihr steht als Gegenpol jene gegenüber, die von einem Höchstmaß subjektiver Haltung getragen ist: die persönliche religiöse Versenkung, der Ausdruck eigenen Erlebens, besonderer Veranlagungen, Nöte, Schicksale.“²⁶³

Dies wendet Guardini wieder zum Anthropologischen. Dabei erscheint Liturgie als „Selbstaushdruck des Menschen, aber des Menschen, wie er sein soll“²⁶⁴. Eine solche Aussage impliziert jene Veränderung, Verwandlung des Menschen, die uns bereits bei Guardinis Spielbegriff begegnet war. Diese Verwandlung erfordert von Seiten des Menschen „Wahrhaftigkeit [...] der Einsicht, des Gehorsams und der Zucht“²⁶⁵. Die Liturgie wird so auch zur Erzieherin.²⁶⁶

254 Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 63.

255 Ebd. 65.

256 Ebd. 76; vgl. auch ebd. 77.

257 Vgl. ebd. 76.

258 Vgl. ebd. 76 f.

259 Vgl. ebd. 74–76.

260 Ebd. 76.

261 Vgl. ebd. 78–81.

262 Vgl. ebd. 81–84.

263 Ebd. 91. Vgl. auch Romano Guardini, *Erlösung*, 1922/2013, 47.

264 Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 92.

265 Ebd. 92 f.

266 Vgl. ebd. 92.

Garant, bei diesem Erziehungsprozess nicht verbildet zu werden, sind Christus und die Kirche:²⁶⁷

„Er, der dich erlöst hat, ist es auch, der die Kirche erfüllt und sein Geist formt die Liturgie – im Maß du es wirst, wird deine Wahrhaftigkeit auch eine solche des ursprünglichen Empfindens.“²⁶⁸

So gelangt Guardini zur objektiven Form der Liturgie, die konkret auch eine Stilisierung der rituellen Handlungen bedeutet.²⁶⁹ Diese geht einher mit dem Primat des Wortes²⁷⁰ und der Überformung der Natur durch die Kultur²⁷¹. Guardinis Wirken im Bereich der Liturgie kann sehr wohl unter dem Aspekt der Erziehung zum liturgischen Akt vollends gewürdigt werden.²⁷² Der Inhalt dieses Aktes ist das Mysterium.²⁷³ Von daher ergeben sich noch die folgenden weiteren Eckpunkte der Liturgie-theologie Romano Guardinis.

3.3.1.3.2.4 *Das Mysterium*

Im Jahr 1925 legt Guardini einen Beitrag vor, der sachlich im Kontext der Mysterienlehre steht: „Vom liturgischen Mysterium“.²⁷⁴ Nebenbei ist anzumerken, dass Odo Casel damals zwar bereits einige Werke dazu veröffentlicht hatte, nicht aber sein diesbezügliches Hauptwerk „Das christliche Kultmysterium“. Er drückte ebenso wie Abt Ildefons Herwegen seine Zustimmung zu Guardinis Gedanken aus.²⁷⁵ Guardinis Beitrag möchte jenen über die liturgische Bildung von einer anderen Seite her vervollständigen:

„Die Überlegung des ersten Teiles hatte bereits vom Formalen an das Inhaltliche herangeführt. Nun setzen wir bei diesem ein und fragen, was der Kernvorgang des liturgischen Geschehens sei. Die Antwort lautet: Das Mysterium.“²⁷⁶

Dieses Mysterium ist nichts anderes, als Christus und sein Heilshandeln: „Die Liturgie hat im Grunde keinen anderen Inhalt als die

267 Vgl. ebd. 93.

268 Ebd.

269 Vgl. ebd. 94.

270 Vgl. ebd.

271 Vgl. ebd. 95.

272 Vgl. Romano Guardini, Kultakt, 1966/1992, 11.

273 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, 1966/1992, 111–155.

274 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, 1966/1992, 111–155. Die Vorlesungsmitschriften bezeugen, dass er sich bereits zuvor damit beschäftigt hatte. Vgl. Romano Guardini, Erlösung, 1922/2013, 33 f.

275 Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 101. Hier findet sich allerdings keine Quellenangabe.

276 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, 1966/1992, 112.

Person, das Leben, Wort und Werk des Herrn.“²⁷⁷ Guardini betont den Charakter der Liturgie als eine Feier der Gegenwart, als das sich im Heute vollziehende Handeln Christi. Die Liturgie vergegenwärtigt Jesu Leben.²⁷⁸

Die Frage, wie sich diese Vergegenwärtigung vollzieht, soll mit Blick auf die Messliturgie, näherhin auf deren Kern, den *Canon Missae* erörtert werden.²⁷⁹ Hier stellt Guardini dessen Charakter als einer Handlung heraus und widmet sich den *verba testamenti* in der liturgischen Fassung, die als Grundlage die Tradition von Lukas/Paulus aufgreifen.²⁸⁰ Als erstes Ergebnis stellt Guardini fest, dass die hier gesetzte Handlung sich auf ein Ereignis beziehe: „Sie ist Vergegenwärtigung dieses Ereignisses: ‚Gedächtnis‘.“²⁸¹ Das Gedächtnis sieht Guardini als Teil eines größeren Ganzen, der Eucharistia.²⁸² Diesen Begriff leitet er einerseits vom jüdischen Pascha und seinem Mahl, andererseits vom Hellenismus und dem Gedanken des Lobpreises ab.

Guardini knüpft aber wieder an der Frage der Handlung an und verweist auf die Bedeutung von *Canon actionis*²⁸³ als „altrömische[r], sakrale[r] Bezeichnung für Opferhandlung“²⁸⁴. Er fasst den Gesamteindruck des *Canon Missae* als einer Handlung wie folgt zusammen:

„Die Weise, wie der Liturge sich verhält, die Worte, die er spricht, das Verhalten der Gemeinde besagen, daß hier der Vorgang, dessen gedacht wird, als real gegenwärtig gesehen ist. Es ist ein gedenkendes Tun, durch welches in irgendeiner Weise das Geschehen, dessen es gedenkt, gegenwärtig gesetzt wird; ja das mit diesem identisch ist. Wir hätten also hier eine für uns zunächst unfaßbare Form des Gedenkens: ein Gedächtnis, das in etwa den Gegenstand des Gedenkens hinstellt.“²⁸⁵

277 Ebd. 114.

278 Vgl. ebd. 115.

279 Vgl. ebd. 116 f.

280 Vgl. ebd. 118.

281 Ebd.

282 Vgl. ebd. 119.

283 Vgl. ebd. Nebenbei sei angemerkt, dass Guardini damals die traditionelle römische Messliturgie vor Augen hatte. Teile des *Canon Missae* sind hier immer noch mit „*infra actionem*“ überschrieben, wodurch der Handlungscharakter desselben offensichtlich ist.

284 Ebd. Diese altrömische Herleitung und ihre deutliche Benennung der Opferhandlung übergeht die Darstellung von Debuyst völlig, nicht hingegen die Herleitungen aus dem Judentum und dem Hellenismus, die sich auf Mahl und Lobpreis beziehen. Vgl. Frédéric Debuyst, Guardini, 97.

285 Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, 1966/1992, 119.

Dabei ist der eigentliche Bezugspunkt der Handlung nicht das Abendmahl, sondern das Kreuzesopfer.²⁸⁶ Guardini stellt nun die Frage, wie ein solches Gedächtnis überhaupt möglich sein kann, wobei er eine Wiederholung der Geschichte eindeutig ausschließt:

„Der Gedanke, bereits Geschehenes könne sich wieder ereignen, ist unsinnig, ja grauenhaft. Er würde historische Doppelgängerschaft bedeuten, er würde die Grundlagen unseres Daseins aufheben. Das Personal-Geschichtliche ist ganz, aber auch nur mit sich selbst eins. Einmalig in den Personen, einmalig im Ablauf, in einmalige gesellschaftliche und zeitliche Umgebung hineingestellt, hier und nur hier, jetzt und nur jetzt vor sich gehend.“²⁸⁷

Mit Blick auf die Mysterienreligionen betont Guardini übrigens im Gegensatz zu Casel sehr deutlich die Unterschiede zum christlichen Mysterium.²⁸⁸ Sie dienen ihm also nicht als Herleitung seines eigenen Mysterienverständnisses, weil sie sich im Gegensatz zum Historischen des Christentums auf den Mythos beziehen.²⁸⁹ Er sagt:

„Das Christentum ist Geschichte, oder es ist überhaupt nicht. Und der Fortschritt des christlichen Bewußtseins besteht nicht darin, dieses Geschichtliche aufzulösen, es ins Ideale oder Erlebnismäßige zu verflüchtigen, sondern es immer tiefer zu erkennen und den Fragen Stand zu halten, die sich daraus ergeben.“²⁹⁰

Im Christentum gebe es geschichtliche Wirklichkeit und sich darin im Gebet erinnernde Vorstellung, aber auch

„eine weitere, davon verschiedene Weise des Geschehens [...], in welchem geschichtlich Geschehens wieder gegenwärtig wird, in der Identität von Person und Vorgang, und in der äußeren Form eines kultischen Aktes“²⁹¹.

Dabei betont er eine sich im Glauben ergebende Unmittelbarkeit zu Christus, verstanden als „eine metaphysisch-ontische Tatsache“²⁹². Es geht um die „Beziehung zu Jesus Christus, dem historisch Gewesenen und pneumatisch Gegenwärtigen“²⁹³ und um jene „Gleichzeitigkeit“²⁹⁴ mit dem Herrn, die wir schon im Kontext von

²⁸⁶ Vgl. ebd.

²⁸⁷ Ebd. 120.

²⁸⁸ Vgl. ebd. 148 f.

²⁸⁹ Vgl. ebd.

²⁹⁰ Ebd. 122 f. Zum Geschichtlichen des Christentums siehe auch ebd. 147.

²⁹¹ Ebd. 123. Zur geschichtlichen Wirklichkeit und der Erinnerung siehe auch Romano Guardini, *Geschichtliche Tat*, 1966/1992, 162.

²⁹² Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 1966/1992, 124.

²⁹³ Ebd. 125.

²⁹⁴ Ebd. 126.

Offenbarung, Kirche und Liturgie bei Guardini gesehen hatten. Liturgie erscheint dabei als eine spezifische Form der pneumatischen Gegenwart.²⁹⁵ Diese fasst er ganz im Sinne seiner von uns schon dargestellten prinzipiellen Sicht der Liturgie als „eine[n] wesentlich kontemplativen Akt“²⁹⁶.

Guardini versucht das sich ihm nun stellende Problem philosophisch über die Begriffe von Raum und Zeit zu ergründen.²⁹⁷ „Er unterscheidet sich hier von Odo Casel, der sich als Philosoph und Historiker so gut wie nicht auf dieses spekulative Gebiet einlassen will.“²⁹⁸ Zunächst sucht er für alles Lebendige auf Grundlage seines organischen Weltbildes²⁹⁹ nach anderen Sphären der zeitlichen und räumlichen Wirklichkeit, nach „lebendige[r] Zeit“ und „[l]ebendige[m] Raum“³⁰⁰. Dazu bemerkt er:

„Die Teile des Lebendigen stehen von vornherein neben- und ineinander zugleich. Das Wesen der organischen im Unterschied zur mechanischen Struktur besteht darin, daß Bau- und Wirk-Teile räumlich auseinander liegen, aber aufeinander bezogen. Aber bezogen nicht nur durch einen Plan, der lediglich in der Zwecksetzung einer äußerlich ordnenden Macht besteht, wie bei einer Maschine, sondern so, daß der Bau- und Wirk-Plan an jeder Stelle ganz gegenwärtig ist.“³⁰¹

Guardini bedient sich zur Veranschaulichung eigener Beispiele, die diese Gegenwart der Gesamtheit in allen Teilen aufweisen sollen.³⁰² Eine organische Sicht in diesem Sinne ergibt sich nicht nur für individuelle Lebewesen, sondern auch für Gesamtheiten. So ist auch die Kirche „ihrer Abfolge nach ‚Organismus‘: Corpus Christi mysticum“³⁰³.

295 Vgl. ebd.

296 Ebd.

297 In einer Fußnote stellt er heraus, dass die Grundgedanken dieser Reflexion von Rudolf Schwarz entwickelt worden seien. Vgl. ebd. 129⁵.

298 Frédéric Debuyst, Guardini, 98.

299 Vgl. Romano Guardini, Vom liturgischen Mysterium, 1966/1992, 130.

300 Ebd.

301 Ebd.

302 Er bezieht sich auf die Gestalttheorie und konkret auf Max Wertheimer. Vgl. ebd. 130⁶. Ein Beispiel lautet etwa für den Ort: „Der lebendige Körper ist extensiv da, jeder Teil an seiner Stelle, auseinanderliegend; zugleich aber intensiv, d. h. an jeder Stelle seines Bestandes ganz gegenwärtig. Und jedes Glied des Körpers liegt in sich und zugleich im Ganzen.“ Ebd. 131. Als Beispiel für die Zeit: „Ein Lied [...] enthält eine Gestalt. Diese Gestalt realisiert sich in aufeinanderfolgenden Tönen, also in zeitlichem Nacheinander. Jeder Teil der Melodie läßt ein Stück dieser Gestalt hervortreten. Wenn aber etwa der dritte Satz des Liedes gesungen wird, dann sind die vorhergehenden nicht vergangen, sondern noch ‚da‘ und werden mitaufgefaßt [sic!]. Die kommenden Sätze sind bereits ‚da‘, und werden schon mit aufgefäßt [sic!].“ Ebd. 132.

303 Ebd. 133.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen im Kontext moderner Philosophie bezieht sich Guardini nun auf das mittelalterliche Zeit- und Raumverständnis. In Bezug auf die Zeit rekurriert er auf den Begriff des *aeviternum* als „die Weise, wie das Ewige, in sich Zeitlose, dem Zeithaften koexistiert; oder wie umgekehrt das Zeitliche am Ewigen teilhat“³⁰⁴. Im *aeviternum* „steht, was selbst der Seinsform der Ewigkeit angehört, aber auf die Zeit bezogen ist“³⁰⁵, wie etwa das Handeln Gottes gegenüber seiner Schöpfung.

In Bezug auf den Raum rekurriert Guardini auf den Begriff der Ubiquität als Eigenschaft Gottes. Sie meint das „Verhältnis des Über-Raumhaften zum räumlich Gemessenen“³⁰⁶. Menschliche Dinge aber können unter Umständen an dem Verhältnis teilhaben, das Gott zur Welt hat³⁰⁷, von ihm her die Welt tangieren oder von der Welt her auf ihn bezogen sein³⁰⁸. Das Heilshandeln Jesu Christi ist als vom Vater und seinem Heilsratschluss ausgehend und mit der Himmelfahrt in seiner Herrlichkeit vollendet „*aevitern*‘ und koexistiert aller Zeit“³⁰⁹.

An anderer Stelle haben diese Überlegungen eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen traditionellen Messopfertheorien, die von einem Opfer des Himmels ausgehen, wenn Guardini etwa sagt:

„Jenes ‚einst‘ Geschehene steht ewig vor Gott; aus der Ewigkeit aber tritt es in diese Stunde: So ist das – mehr oder weniger wache – Grundgefühl der Feier das in die Zeit eingebetteter Ewigkeit, in das Hier eintretender Transzendenz.“³¹⁰

Der Herr also selbst ist nach Guardini „heimgegangen [...] mit seinem ganzen Sein in die Ewigkeit“ und „wieder auf alle Geschichte gerichtet“³¹¹. Dieses Gerichtet-Sein auf alle Geschichte bringt Guardini nun in engen Zusammenhang mit der Parusie, die realiter im Glauben beginnt³¹², der die Unmittelbarkeit zu Christus vermittelt. Hier ist das Reich Gottes greifbar.³¹³ Analog dazu, aber qualitätsmäßig gesteigert³¹⁴ sieht Guardini jenes Verhältnis, das die Liturgie begründet. Dabei formuliert er als Prinzip: „[W]as ‚aevitern‘ aller Ge-

304 Ebd. 143.

305 Ebd.

306 Ebd. Die Seele und ihren Bezug zu Raum und Zeit sieht Guardini analog zu den beiden nun eingeführten Begriffen.

307 Vgl. ebd. 144.

308 Vgl. ebd. 145.

309 Ebd. 146.

310 Romano Guardini, *Geschichtliche Tat*, 1966/1992, 166.

311 Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 1966/1992, 146.

312 Vgl. ebd.

313 Vgl. ebd. 147.

314 Vgl. ebd.

schichte koexistiert, kann, wenn es Gottes Wille ist, auch zu jeder Zeit wieder in die Geschichte eintreten.“³¹⁵ Bezogen auf die Heilstat Christi bedeutet dies ein Wiedereinführen in die Geschichte, „[n]icht als historische Reduplikation [...], sondern in einer eigenen, einzigartigen, nur glaubend entgegen zu nehmenden Form“, nämlich „als ‚Mysterium‘“³¹⁶. Konstitutiv ist dabei die Einsetzung durch Gott, faktisch identifiziert mit dem Anamnesebefehl beim Letzten Abendmahl.³¹⁷ Von hier leitet Guardini die Kontinuität zur Messfeier ab:

„Die Grundstruktur bleibt: die Handlung an Brot und Wein und die Worte. Es bleibt die Einbettung in einen größeren Gebetszug wie beim Passahmal. Es bleibt die doppelte Sinnrichtung des Geschehnisses. Die Richtung des Opfers, wie sie lag in den Worten ‚für euch hingegen‘, und im Gedanken der ‚Ausgießung des Blutes‘; in der mit-schwingenden Vorstellung des Alten Bundes, der ja im Blute des Opfers gestiftet war, und dem entsprechend nun der Neue in einem neuen Blute gestiftet wurde. Dann die Sinnrichtung des heiligen Mahles, wie sie lag im Essen und Trinken, als Teilgabe und Teilnahme.“³¹⁸

Von hier kommt Guardini nochmals auf das Wesen der Liturgie. Ihr sei es eigen, nicht naturalistisch nachzuahmen, sondern kultisch zu vollziehen, um eine historische Duplizierung zu vermeiden.³¹⁹ Dies dient nun als Begründung der Stilisierung und des Symbols. Im Zusammenhang mit der Frage des liturgischen Gedächtnisses bezeichnet Guardini an anderer Stelle die Stilisierung als „eine Art ‚Vergeistigung‘“, in Kontinuität zur „Linie der Inkarnation, [...] aber in der Verdichtung der Kultform, welche die Ehrfurcht gewährleistet“³²⁰.

Wenn Guardini sich hier gegen eine historische Duplizierung wendet, dann setzt er sich in diesem Punkt unausgesprochen auch deutlich von Casel ab, der sich genau diesen Vorwurf gefallen lassen muss.³²¹

Liturgie ist also nach Guardini keine Imitation, sondern „Transposition“³²², und diese sieht er als das Eigentliche im „Vorgang zur Liturgiewerdung“³²³. Unter dieser Transposition versteht er, dass der

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Vgl. ebd. 148.

³¹⁸ Ebd. 150.

³¹⁹ Vgl. ebd. 151. Vgl. auch Romano Guardini, *Geschichtliche Tat*, 1966/1992, 162.

³²⁰ Ebd. 167.

³²¹ Vgl. etwa Leo Scheffczyk, *Heilszeichen*, 73 f. Siehe das wesentliche Zitat bei unserer Darstellung der Theologie Casels.

³²² Romano Guardini, *Vom liturgischen Mysterium*, 1966/1992, 151.

³²³ Ebd.

gestiftete „Wesenskern“ nun ein „Äquivalent“ seiner historischen Form „in der liturgisch-kultischen Sphäre“³²⁴ gestaltet, die ihrerseits auch den Eintritt in die Geschichte einer je neuen, die heiligen Geheimnisse feiernden Gemeinde garantiert.³²⁵ Guardini folgert weiter: „[D]as Mysterium wird immer wieder Geschichte.“³²⁶ Dieses stets erneute Eintreten in die Geschichte „bedeutet aber deren fortwährende Erlösung“³²⁷. Dabei hat das Mysterium „die Sinnrichtung, immer wieder die Geschichte zu ergreifen und in die Ewigkeit zu ziehen“³²⁸.

Im Sinne des Nicht-Nachahmens fasst Guardini auch die Rolle des ministerialen Priestertums bei der Messe zwar als Träger, aber ausschließlich instrumental, unter fast absoluter Reduktion des Persönlichen.³²⁹ Die Vorlesungsmitschrift über „Sakrament und Opfer“ bezeugt Guardinis Sicht vom Priester als alleinigem Vollzieher des Mysteriums³³⁰, wobei die Inhaber der niederen Weihen an „der priesterlichen Gewalt“³³¹ teilhaben.

3.3.1.3.2.5 Das Heilige und die Stilisierung

Andrea Grillo schreibt über das Liturgieverständnis Guardinis:

„Es ist Guardinis Verdienst gewesen, dass er – ebenso vorsichtig wie entschieden – den Weg zu einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Liturgie und Heiligem, Liturgie und Spiel, Liturgie und Körper gebahnt hat.“³³²

Nachdem wir „Liturgie und Spiel“ als eigenen Punkt und „Liturgie und Körper“ als wesentlich bei der Frage des *actus liturgicus* gesehen haben, müssen wir noch den Fragenkomplex „Liturgie und das Heilige“ behandeln, der freilich eng mit den beiden anderen verknüpft ist. Dass Guardini ein Verständnis von Liturgie als einer heiligen

324 Ebd.

325 Vgl. ebd. 153 f.

326 Ebd. 154.

327 Ebd. 155.

328 Ebd.

329 „Träger der heiligen Handlung ist der Liturgie nicht als diese Persönlichkeit, nicht aus Kraft irgendwelcher besonderer Befähigung des Nacherlebens und der Darstellung, sondern ausschließlich kraft seines Amtes, als Organ der Kirche. Sehen wir näher zu, so zielen die ganze Haltung, die Kleidung, die Form des liturgischen Aktes darauf hin, alles Persönliche auszuschalten und den Liturgen lediglich als Träger von Amt und Gewalt erkennen zu lassen. Alles, was aus persönlicher Ergriffenheit und Kraft der Vergegenwärtigung zukommt, ist, unter diesem Gesichtspunkt ein Zweites.“ Ebd. 152. Siehe auch Romano Guardini, *Geschichtliche Tat*, 1966/1992, 167. Hier handelt allein Christus, der unsichtbar hinter dem Priester steht.

330 Vgl. Romano Guardini, *Sakrament und Opfer*, 1922/23/2013, 65.

331 Ebd.

332 Andrea Grillo, *Einführung*, 135.

Handlung hat, ist aus allem erkennbar, was er über den Gottesdienst der Kirche verfasst hat.³³³ Was aber versteht er prinzipiell unter „dem Heiligen“ und welchen Zugang wollte er seinen Lesern vermitteln? Eine kurze Zusammenfassung seines diesbezüglichen Denkens bietet sich in dem kleinen Kapitel seiner „Besinnung vor der Feier der heiligen Messe“, wo er den heiligen Ort behandelt als etwas, was in besonderer Weise Gottes Eigentum geworden ist.³³⁴ Hier leitet er nun knapp und doch tief das Heilige genuin von Gottes Heiligkeit her:

„Mit diesem ‚Heiligen‘ meinen wir nicht jene schwebende Geheimnisempfindung, die sich überall, unter dem Sternenhimmel und im Walde und vor einem Schicksal, einstellen kann. Wir brauchen das Wort nach dem genauen Sinne der Offenbarung. Danach ist heilig nur Gott allein. ‚Heiligkeit‘ bedeutet den Charakter seines Wesens: daß er rein ist, furchtbar und herrlich rein; daß er das Böse nicht nur von sich stößt, sondern es haßt und richtet; daß er die Fülle des Guten ist, er selbst das Gute, und alles Gute sonst nur ein Abglanz von ihm; daß er im unnahbaren Geheimnis lebt, zu dem es keine Vertraulichkeit gibt, und dennoch das Ziel ist, wonach die tiefste, unbedingteste Sehnsucht des Menschen geht. Wenn wir lernen wollen, was Gottes Heiligkeit ist, müssen wir nicht die Worte der Dichter, sondern die Lehre der Propheten hören.“³³⁵

Ausgangspunkt ist ihm hier also nicht die Religionsphilosophie, sondern die Offenbarung. Auch wenn Guardini die Studien von Rudolf Otto gekannt hat³³⁶ und an anderer Stelle auch von ihnen beeinflusst ist³³⁷, so hat sein liturgischer Heiligkeitsbegriff eindeutig eine biblische Grundlage, allerdings ohne dass er diese näher beschreiben würde. Dabei geht er von der Mitteilung der Heiligkeit von Seiten Gottes aus, und nur dies ist konstitutiv für Heiligkeit auf

333 Vgl. explizit die Formulierung von der Messe als „das Heilige einfachhin“. Romano Guardini, *Geschichtliche Tat*, 1966/1992, 161.

334 Vgl. Romano Guardini, *Besinnung vor der Feier*, 50.

335 Ebd. 50 f.

336 Inwieweit beide im direkten Austausch standen, ist zumindest nicht bekannt: „Konfessionelle Barrieren mögen es verhindert haben, daß es zu einer Auseinandersetzung mit den in gewisser Hinsicht parallelen Bemühungen von Odo Casel oder den Anregungen von Romano Guardini kam – obgleich dieser von sich aus den Kontakt zu Otto suchte.“ Katharina Wiefel-Jenner, *Rudolf Ottos Liturgik*, 290. Dabei verweist die Autorin auf einen Brief Guardinis an Otto vom 10. Juli 1925, archiviert in der UB Marburg, Hs. 797:793. Vgl. ebd. 290³.

337 Vgl. etwa: „Guardini wird später sein Verständnis von ‚Religion‘ weiter vertiefen. Als Quellen dienen ihm nun besonders die religionsphänomenologischen Untersuchungen von Rudolf Otto, Walter F. Otto, Lucien Lévy-Bruhl und G. van der Leeuw.“ Alfons Knoll, *Glaube und Kultur*, 240.

Erden überhaupt: „Ein Ort wird nur heilig, wenn Gott selbst ihn heiligt.“³³⁸

Eine besondere Verdichtung erhält die Heiligkeit durch die Inkarnation: „Wo Jesus war, war Gott.“³³⁹ Die Schwierigkeit bestehe nun darin, dies mit der Allgegenwart Gottes zusammenzudenken.

Damit verbindet sich ein weiterer Ansatz, diesmal von der Kirche ausgehend. Am Beispiel des Kirchengebäudes führt Guardini aus, dass eine Kirche heilig werde

„dadurch, daß der Bischof sie kraft seines Amtes aus dem allgemeinen Zusammenhang der Natur- und der Menschengewalt herauslöst, von den Zwecken und Verwendungen des täglichen Daseins trennt und Gott zuspricht“³⁴⁰.

Diese Formulierungen weisen eine Ähnlichkeit zu seinen Ausführungen über den zweckfreien Charakter der Liturgie im Zusammenhang mit Liturgie und Spiel auf. Insofern wäre es ein erster Ansatz, Guardinis Heiligkeitsbegriff zu fassen, indem wir ihn als eine amtliche Übereignung in den zweckfreien Bereich Gottes bestimmen. Dabei geht Guardini von der klassischen Unterscheidung zwischen der natürlichen Welt und der Welt Gottes aus. Dies entspricht wiederum seiner prinzipiellen Zuordnung von Natur und Kunst, wobei Kunst als Weiterführung der Schöpfung³⁴¹ und Liturgie als Handlung der in der Gnade Wiedergeborenen³⁴² und als Kunst³⁴³ erscheint. Natur und Kultur sind beide mit der Liturgie engstens verbunden. Guardini spricht hier von „von den beiden Grundmächten menschlichen Daseins“³⁴⁴. Der Heiligkeitsbegriff steht bei Guardini dabei im engen Zusammenhang mit all den Bereichen, die Alfons Knoll unter der Überschrift „Liturgie als ‚Kultur‘“³⁴⁵ zusammenfasst.

Neben den Symbolen kommt in diesem Kontext jenem Phänomen herausragende Bedeutung zu, das Guardini „Stilisierung“ nennt. Die Stilisierung ist für die Erkenntnis des Heiligen fundamental, wenn Guardini hier einen Sachverhalt ganz offensichtlich gemäß seinem Gegensatzdenken analysiert. Dabei unterscheidet er klar, wie wir bereits sehen konnten, zwischen objektivem und subjektivem Ausdrucksverhalten, das er freilich in seiner organischen Sicht wieder

338 Romano Guardini, *Besinnung vor der Feier*, 51.

339 Ebd. 52.

340 Ebd.

341 Vgl. Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 52 f.

342 „Die Liturgie ist das religiöse Verhalten der wiedergeborenen Menschheit.“ Ebd. 65.

343 Vgl. Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 65–67.

344 Ebd. 28.

345 Alfons Knoll, *Glaube und Kultur*, 106.

zueinander führt. Liturgie ist hier ganz vom objektivem Wesensausdruck bestimmt. Dem privaten Gebet hingegen wird der subjektive Ausdruck zugeordnet.³⁴⁶ Hinter diesen Überlegungen steht aber noch ein anderer Gegensatz, nämlich der von Zeit und Ewigkeit. Guardini spricht vom „Gehorsam gegen den Meister und sein Werk, Gehorsam gegen die Tradition, Gehorsam gegen die aus dem Ewigen sprechende Ordnung“³⁴⁷, und kurz darauf, im Kontext der Kirche, nennt er „geheimnisvolle Ordnungen“³⁴⁸. Die Liturgie steht dabei in der Ordnung des Zeitlosen.³⁴⁹ Insofern der objektive Wesensausdruck dieser Ordnungen zugleich Wesensausdruck der Kirche³⁵⁰ und des Menschen ist, wie er durch die Umgestaltung sein soll³⁵¹, ist er auch der Wesensausdruck der Erlösung. Guardini sieht in der Kirche zugleich „die wiedergeborene Menschheit“ und „den objektiven Inbegriff der in Christus auf Gott bezogenen Schöpfung“³⁵².

Das bedeutet aber im Umkehrschluss, dass Gottes Ordnung selbst sich in der Neuschöpfung widerspiegelt und damit auch seine Heiligkeit. Auf diesem Hintergrund ist die Heiligkeit der Liturgie zu verstehen. Sie ist Wesentlichkeit: „Wesensgemäß ist, was sie ausdrückt; der Ausdruck Dienst am Wesen des Dialogs zwischen Gott und der Seele.“³⁵³ Alles Natürliche bleibt erhalten, wird aber in der Kunst zur Höhe der Welt Gottes überformt. Und dies ist die Stilisierung.³⁵⁴ Kennzeichen der Stilisierung sind das rechte Maß und die Unterordnung unter das Wort.³⁵⁵ Der Gegensatz wird nun auch insofern offensichtlich, als etwas Profan-Materielles durch seine neue Form – wie am Beispiel des Kirchbaus gesehen – als heilig interpretiert wird. Ein besonders auffälliges Beispiel ist, wie gerade beim Autor von „Der Herr“ das Evangelium der Messliturgie gegenüber der

346 Vgl. etwa Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 46 f.

347 Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 98.

348 Ebd. 99.

349 „[W]ir sind nicht nur ‚Geschichte‘, sondern etwas von uns gehört auch der zeitlosen Ordnung an, und das kommt in der Liturgie auf seine Rechnung.“ Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 47.

350 Dies wird deutlich, wenn für diese Ordnungen auf ein Vertrauen zur Kirche rekurriert wird. Vgl. Romano Guardini, *Liturgische Bildung*, 1966/1992, 97 und 99.

351 Vgl. ebd. 92.

352 Ebd. 97.

353 Ebd. 93.

354 „Nicht anders ist es, wenn die Dinge in das Ausdrucksverhältnis hereingezogen werden. Sie tragen ihr Wesen in sich und werden diesem Wesen entsprechend in das Ganze des liturgischen Ausdrucks eingebaut. Es muß uns in einer guten Stunde aufgehen, mit welcher Ehrfurcht die Dinge ergriffen und gestaltet sind. Nicht im naturalistischen Rohzustand sozusagen stehen sie in der Liturgie, sie sind ganz überformt, ‚stilisiert‘, denn Liturgie ist Ausdruck von Kultur, nicht von Natur-Religion.“ Ebd. 94.

355 Vgl. ebd.

einfachen Schriftlesung eine ganz massive Stilisierung und damit eine unüberbietbare Sakralisierung erfährt. Dieses Beispiel verdient, in aller Ausführlichkeit angeführt zu werden:

„Wer diese Schwierigkeit [des Unterschiedes von subjektivem und objektivem Ausdruck und damit des Mitvollzugs von Liturgie, S. C.] einmal in ihrer ganzen Tragweite erfassen will, muß aufmerken, wie die Gestalt des Herrn in der Liturgie und wie sie etwa in den Evangelien steht. In diesen ist alles einzeleigenes Leben; der Lesende atmet Erdduft; er spürt die Zeit; er sieht da Jesus von Nazareth über die Straßen gehen und unter den Leuten hinschreiten, hört seine unnachahmlichen, so überzeugenden Worte, fühlt, wie es lebendig von Herz zu Herz strömt [...] Das ist es, was ihn so tief beglückt, daß in dieser geschichtlichen Gestalt zugleich die ewig-unendliche Gottheit lebendig, persönlich, wesensgeeint wohnt, daß er im vollsten Sinne des Wortes ist ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘.

Wie anders spricht Jesu Bild aus der Liturgie zu uns! Da ist er der hoheitsvolle Mittler zwischen Gott und Mensch, der ewige Hohepriester, der göttliche Lehrer, der Richter über die Lebenden und die Toten, der Verborgene im Sakrament, der in seinem Leib geheimnisvollerweise alle Gläubigen zur großen Lebensgemeinschaft der Kirche eint, der Gottmensch, das Wort, das Fleisch geworden ist. So steht er in der Messe, so in den liturgischen Gebeten. Das Menschliche – unwillkürlich drängt sich der Ausdruck der Gottesgelehrsamkeit auf die Lippen: die menschliche Natur ist durchaus gewahrt, ganz gewiß; nicht umsonst sind die Kämpfe gegen Eutyches durchgefochten worden. Wahrer, voller Mensch ist er, mit Leib und Seele, der wirklich gelebt hat, aber ganz verklärt von der Gottheit, hineingenommen in das Licht der Ewigkeit, über Geschichte, Raum und Zeit entrückt. [...]

Man wird einwenden, in den Evangelien der Messe lese man doch das ganze geschichtliche Leben Jesu! Sicherlich. Aber versucht man genauer hinzuhorchen, so empfangen diese Berichte doch durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, eine eigentümliche Beleuchtung. Sie sind ein Stück der Messe, des *Mysterium magnum*, eingetaucht in das Opfergeheimnis, eingeschaltet in das Gefüge des betreffenden Sonntagsoffiziums, der laufenden Zeit, in die große Ordnung des Kirchenjahres, mitgerissen durch den gewaltigen Zug ins Jenseitige, wie er durch die ganze Liturgie geht. So wird das, was sie enthalten, ebenfalls überformt; wir vernehmen sie in der fremden Sprache und hören sie im Choralton gesungen.“³⁵⁶

Die Stilisierung rührt vom Gedanken des Opfers und der Konsekration her, was sehr ähnliche Gedanken bereits in der Mitschrift von Guardinis Vorlesung zur Erlösungslehre aus dem Jahr 1922 aus-

356 Romano Guardini, *Geist der Liturgie*, 1918/1997, 44 f.

drücklich sagen.³⁵⁷ Demnach ist das liturgische Symbol „ein Besitzergreifen der gesamten Welt“³⁵⁸.

Auch bei der Frage des Heiligen wahrt Guardini prinzipiell seinen Blick auf das Wesentliche und auf das Ganze. Dies hat Konsequenzen bis in die Sakralarchitektur hinein³⁵⁹, die bei ihm einen zentralen Platz einnimmt.³⁶⁰

3.3.1.3.3 Die Grundgestalt der Eucharistie nach Romano Guardini

Guardinis Bedeutung für den Begriff der Gestalt in der Theologie haben wir bereits kurz angesprochen. Er formuliert auch jene These über die Grundgestalt der Messe, die Ausgangspunkt späterer Kontroversen sein wird, in die Ratzingers Lehrer und auch er selbst involviert werden. Guardini formuliert knapp: „Worin besteht nun die Grundgestalt der Messe? Es ist die des Mahles.“³⁶¹

An dieser Stelle brauchen wir nicht auf die Geschichte dieses Begriffes bei Guardini selbst einzugehen, die Manfred Hauke sorgfältig nachgezeichnet hat.³⁶² Wichtig ist vielmehr seine Charakterisierung bei Guardini, die in folgender Äußerung gut fassbar wird: „Tragende Gestalt der Messe ist die des Mahles. Das Opfer tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen.“³⁶³ Guardini will das Opfer keineswegs relativieren, sondern im Gegenteil zeigen, wie jedem Opfer auch ein Mahl zugrunde liege.³⁶⁴ Ausgangspunkt seiner Theorie ist ihm auch hier die Schau der Gestalt, die er aber – ohne es zu hinterfragen und fast ein wenig gezwungen – bloß als kultischen Nachvollzug des Abendmahles sieht, wenn er sagt:

„Da steht der Altar, und der Altar ist der Tisch, auch wenn er unter dem Einfluß bestimmter Kunstile und religiöser Haltungen kaum mehr als solcher erkennbar scheint. Um diesen Tisch sind die Gläubi-

357 „Alle übrigen Meßteile erhalten dadurch Opfercharakter, wenn sie auch noch so Verschiedenes auszusprechen scheinen, daß sie auf die Konsekration zugeordnet werden – z. B. Epistel und Evangelium.“ Vgl. Romano Guardini, Erlösung, 1922/2013, 35.

358 Ebd. 34.

359 So sagt er etwa in Bezug auf Arbeiten von Rudolf Schwarz: „Hier ist eine Gestalt lebendig geworden. Ein lebendiges Ganzes ist heraufgewachsen.“ Romano Guardini, Zum Geleit, in: Burg Rothenfels. Burg Rothenfels am Main o. J. [1931], zitiert nach: Frédéric Debuyst, Guardini, 71.

360 Siehe dazu Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 233–243; Frédéric Debuyst, Guardini, 82–88.

361 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier, 73.

362 Vgl. Manfred Hauke, Grundgestalt, 86–89.

363 Romano Guardini, Besinnung vor der Feier, 76.

364 Vgl. ebd. 76 f.

gen versammelt, auch wenn die äußere Situation noch so wenig von einer Tischgemeinschaft an sich hat.“³⁶⁵

Manfred Hauke urteilt über die These Guardinis zu Recht: „Das theologische Problem bei alldem besteht nicht zunächst in der Wiederentdeckung des ‚Mahles‘ als Teilaspekt der Eucharistie, sondern in dem Auseinanderdriften zwischen Gehalt und Gestalt der Messfeier, zwischen ‚Außen‘ und ‚Innen‘.“³⁶⁶

3.3.1.4 Guardini und seine direkte Rezeption durch Ratzinger

Romano Guardini ist der einzige unter seinen akademischen Lehrern im eigentlichen Sinne, über den Joseph Ratzinger einen längeren Beitrag verfasst hat.³⁶⁷ So lohnt es sich, bereits an dieser Stelle auf diese direkte Rezeption Guardinis bei Ratzinger einzugehen. Wir können uns dabei aber relativ kurz fassen, da wir hier abschließend nochmals jenen Punkt berühren, der im Kontext der liturgietheologischen Grundkategorien Guardinis Anlass dazu war, Guardini und Ratzinger relativ weit voneinander weg zu interpretieren. Dabei sei nicht in Frage gestellt, dass Ratzinger andere Schwerpunkte setzt und die Liturgietheologie eigenständig weiterentwickelt. Kritisch muss aber die Sicht von Gunda Brüske bewertet werden, es sei Ratzinger in seinem Guardini-Vortrag „nicht um eine wissenschaftlich abgesicherte Analyse, sondern eher um eine subjektive Anteilnahme an Erfahrungen, die in den Schriften Guardinis niedergelegt sind“³⁶⁸, gegangen. Ebenso kritisch gesehen werden muss, wie bereits dargestellt wurde, ihre Bewertung von Anbetung bei Guardini.

Hier soll nun kurz unter dem Schwerpunkt der Liturgietheologie dargestellt werden, was Ratzinger an Guardini hervorhebt. Wenn wir unsere Zusammenfassung aber so eingrenzen wollen, wie gerade gesagt, so stoßen wir direkt schon auf dasselbe Problem, auf das wir zu Beginn unserer Guardini-Darstellung eingegangen waren. Es findet sich bei ihm keine Trennung der philosophischen oder theo-

³⁶⁵ Ebd. 79.

³⁶⁶ Manfred Hauke, *Grundgestalt*, 88.

³⁶⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985. Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag, den Joseph Ratzinger am 2. Februar 1985 in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten hat. Vgl. Editorische Hinweise in: JRGS 6/2, 1215. Erstveröffentlichung: Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft, in: ders. (Hg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 121–144. Vgl. Bibliographische Nachweise, in: JRGS 6/2, 1226.

³⁶⁸ Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 102.

logischen Einzelgebiete, sein Blick geht aufs Ganze der sich ihm bietenden Wirklichkeit.

Ratzinger lehnt es zwar ab, aus Guardinis Denken „de[n] vermeintlich überzeitliche[n] Extrakt“ herauszufiltern, und sucht als Hintergrund seines Werkes nach „Erfahrung und Erleiden des Menschseins [...], der Wirklichkeit selber [...], die an den Kern unseres Wesens rühren und darum wieder neue Erfahrung und neues Verstehen wecken können“³⁶⁹.

Insofern ist Brüske recht zu geben, dass Ratzinger gewissermaßen hier sein eigenes Denken in seine Guardini-Rezeption miteinbringt. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als würde er fälschlich in Guardini etwas hineinlesen³⁷⁰, wie etwa eine liturgietheologische Kategorie, die bei diesem gar nichts mit Liturgie zu tun habe. Es ist vielmehr so zu verstehen, dass Ratzinger sich vom Denken Guardinis und mit ihm auf die Erfahrung der Sache selbst lenken lassen will und somit auf deren Wesen. Ratzinger versucht, „in die Struktur der theologischen und geistigen Grundentscheidungen Guardinis einzudringen“³⁷¹. Ein solcher Versuch aber entspricht Guardinis eigenem Ansatz zutiefst.

Ausgangspunkt der Analyse Ratzingers ist der geschichtsphilosophische Hintergrund Guardinis, nämlich seiner „Abwendung von der Neuzeit“³⁷². Es ist jener Hintergrund, wie er uns selbst im biographischen Teil unserer Untersuchung bereits begegnet war. Dabei geht der Blick wieder in scharfem Gegensatz zur neuzeitlichen Trennung auf das Ganze. Ratzinger sieht hier zu Recht den geistigen Hintergrund auch von Guardinis Liturgietheologie:

„Wiederentdeckung der Liturgie ist Wiederentdeckung der Einheit von Geist und Leib in der Ganzheit des einen Menschen, denn liturgisches Verhalten ist leib-geistiges Verhalten.“³⁷³

Guardini habe die Frage nach dem Wesen auch in Bezug auf den liturgischen Akt gestellt, dabei aber nie an der Liturgie selbst gezweifelt. So erscheint Ratzinger die Umfrage aus den Reihen der

369 Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985, 719.

370 Der Eindruck dieses Vorwurfs könnte auch hinter der Kritik an der Beurteilung des Beitrags von Heibl durch Brüske stehen: Er „fragt nicht, ob Guardinis Denken und auch die damaligen Zeitumstände von Ratzinger richtig dargestellt sind, was aufgrund der bewusst gewählten subjektiven Perspektive meines Erachtens notwendig wäre“. Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 102²³. Hier missversteht die Autorin das Subjektive des Standpunktes Ratzingers.

371 Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985, 726.

372 Ebd. 721.

373 Ebd. 722.

Liturgiewissenschaft, die sein Brief über den *actus liturgicus* von 1964 zur Folge hatte, als vordergründige Banalität.³⁷⁴

Brüske sieht auch hierin eine verfälschende Darstellung durch Ratzinger, weil hier „namhafte Persönlichkeiten [...] mit teils mehrseitigen qualifizierten Statements“³⁷⁵ geantwortet haben, u. a. mit Burkhard Neunheuser ein Freund Guardinis. Brüske verkennt aber die Schärfe der Frage nach dem Wesen, die Guardini stellt und die, wie Ratzinger zu Recht meint, „zum inneren Leitfaden des Reformbemühens“³⁷⁶ hätte dienen sollen, und zwar gerade, weil Guardini selbst am Anspruch der Objektivität der Liturgie festgehalten hat, und er selbst „ist [...] keineswegs entmutigt“³⁷⁷. Der Brief ist

„Ausdruck seiner Befürchtung, dass [im Prozess der Liturgiereform, S. C.] die notwendige Pädagogik des Zugangs zum Kultakt fehlen, dessen hauptsächlichster Stellenwert nicht beachtet und sich alles nur als sehr ‚typisch‘ historisch zeigen würde“³⁷⁸.

Diese Sorge ist aber der Sache nach identisch mit dem oben erwähnten Postulat Ratzingers. Kritisch vermerkt werden kann an dieser Stelle seiner Guardini-Rezeption lediglich, dass es umstritten ist, ob sein Lehrer sich tatsächlich ein optimistisches Liturgiebild bewahrt hat. Gerl-Falkovitz interpretiert besagten Brief Guardinis vom Kontext her insgesamt wenig optimistisch, und dies in einem theologiegeschichtlichen Kontext:

„Guardinis späte Sorge um die Liturgiefähigkeit erwächst aus dem Wahrnehmen religiöser Verkümmern. Wenn der göttliche Bereich, die Kraft des Numinosen (Rudolf Otto) nicht mehr die Erfahrung berührt, sie vielleicht sogar überwältigt, wie läßt sich Liturgie ohne diese Grunderfahrung durchführen? [...] Der Weg des Glaubens in die Zukunft ist ihm mehr von der Armut des Nicht-Wissens und Nicht-Sehens als vom Reichtum bezeichnet; dieselbe Armut zeigt sich auch an der Liturgie.“³⁷⁹

Ratzinger stellt des Weiteren einige Haltungen heraus, die Guardini von seinem Lehrer Wilhelm Koch übernommen habe. Er nennt dabei „Redlichkeit, [...] Offenheit, [...] Genauigkeit“³⁸⁰ und betont die Bedeutung der Erkenntnis der Kirche bei Guardini und seinem Freund Neundörfer. Dies ist nach Ratzinger der persönliche und

374 Vgl. ebd. 725.

375 Gunda Brüske, *Spiel oder Anbetung*, 102²³.

376 Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985, 725.

377 Frédéric Debuyst, Guardini, 119.

378 Ebd. 117.

379 Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Guardini, 224.

380 Joseph Ratzinger, *Von der Liturgie zur Christologie*, 1985, 728.

eigentliche Gegenpol zum neuzeitlichen Denken. Dieses Ereignis „war *ihr* ‚Ende der Neuzeit‘“³⁸¹. In dieser Bekehrung, der Hinwendung zur Kirche und der Abkehr vom neuzeitlichen Denken, sieht Ratzinger „die eigentliche Grundlage seiner Theologie“³⁸². Dazu gehört „die Zukehr zu neuem metaphysischen Denken“³⁸³. Von hierher ist ersichtlich, wie Ratzinger Guardinis Liturgietheologie mit jenem Blick auf das Ganze zu fassen sucht, wie er sich in der Zwischenüberschrift spiegelt, mit der er seine grundlegenden Kategorien benennen will: „die Einheit von Liturgie, Christologie und philosophischem Verstehen“³⁸⁴. Diese einheitliche Sicht erscheint uns auch aufgrund der obigen eigenen Untersuchungen mehr als gerechtfertigt, bringt sie doch Guardinis Denken im Einklang mit seinem grundsätzlich doch mittelalterlich-scholastischen Rahmen zum Ausdruck.

Nachdem dieses Gesamtspektrum gezeichnet ist, kommt Ratzinger erst auf die Anbetung bei Guardini zu sprechen. Ansatz dabei ist „Wesentlichkeit, Seinsgemäßheit“. Die Frage der Anbetung führt dabei „in den Kern des christlichen Menschenbildes“³⁸⁵. Dass Ratzinger hier zu Recht die Liturgie mitdenkt, haben wir weiter oben gezeigt. Interessant ist noch sein Kommentar, der gerade im Sinne des mittelalterlichen Denkens, dem Guardini auch hier nahe ist, wie folgt kommentiert:

„Man sieht, wie wenig in solchem Denken Liturgie ästhetische Spielerei oder eine Art von gemeinschaftlicher Selbstbestätigung oder von pragmatischer Indoktrination ist. Sie ist Ruf des Wesens, Weg in die Wahrheit, weil Entsprechung zum Sein. Dass Guardini darin einer Verwandtschaft seiner Zeit zum Mittelalter sah, ist im Grunde sekundär. Entscheidend ist, dass er die Offenheit zum Sein als Möglichkeit und Forderung unserer Existenz betonte. Entscheidend ist, dass Wahrheit Grundkategorie seines Denkens war und von hier aus Anbetung mit Denken zusammengehörte.“³⁸⁶

Dieser Grundansatz zeige sich schon am Primat des Logos über das Ethos in „Vom Geist der Liturgie“.³⁸⁷ Es geht um „Anbetung aus dem Anspruch des Seins“³⁸⁸.

381 Ebd. 729.

382 Ebd. 731.

383 Ebd. Vgl. ebd. 734.

384 Ebd. 731.

385 Ebd. 732.

386 Ebd. 733.

387 Vgl. ebd.

388 Ebd. 734.