

JUDENTUM UND EINHEIT BEIDER TESTAMENTE IM WERK JOSEPH RATZINGERS

Herkunft, Bedeutung, Konkretion

1. *Vorbemerkung*

Bereits während des Pontifikates Benedikts XVI. galt manchen Beobachtern das Verhältnis des Papstes zum Judentum als ambivalent: Es war gekennzeichnet von profunder theologischer Kenntnis und Reflexion, die in bisher nie da gewesener Klarheit Eingang in päpstliche Texte, Reden und Homilien fand, von eindeutigen Gesten, persönlicher Hochachtung und Freundschaft und von gegenseitiger Bereicherung. Die Causa Williamson und die Neuformulierung der Karfreitagsbitte für die wieder allgemein zugelassene tridentinische Messe erregten aber auch Missfallen und trafen auf Skepsis. Nun rief die jüngste Wortmeldung des emeritierten Papstes, seine «Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*» in dieser Zeitschrift¹, erneut eine Welle von meist kritischen Reaktionen hervor.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, sich mit der Frage des Judentums im Denken Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. zu beschäftigen. Dabei wird allerdings schnell eine Besonderheit sichtbar: Vor allem im Bedenken dessen, was man die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament nennt, zeigt sich, wie Ratzinger zu eben diesem Alten Testament, der Schrift Israels, zum Judentum, zu seiner – auch nachbiblischen – Überlieferung steht oder besser: wie diese von Grundeinsichten Ratzingers her in seinem Werk Aufnahme fanden und als bleibend relevant für das Christentum erkannt wurden.

Dieser Einsicht kommt die Tatsache zu Hilfe, dass bereits 2009, als sich im Zusammenhang mit der Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Pius-Bruderschaft und mit der Unruhe um die Karfreitagsbitte kritische Stimmen zu

ACHIM BUCKENMAIER, geb. 1959, Professor für Dogmatik, Inhaber des Lehrstuhls für die Theologie des Volkes Gottes an der Päpstlichen Lateranuniversität.

Benedikts XVI. Verständnis des Judentums meldeten, Karl-Heinz Menke eine konzise Darstellung der Theologie des Judentums im Werk Joseph Ratzinger vorlegte. Menkes Analyse kommt zu dem Schluss, dass der Vorwurf, Benedikt XVI. würde Antijudaismus tolerieren, «vor dem Hintergrund aller bisherigen Äußerungen des Papstes zur Shoah und zur Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum nicht nur böseartig, sondern auch absurd»² ist.

Dennoch ist es lohnend, einen erneuten Blick auf die Beiträge Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. zu werfen, denn der besagte Vorwurf zeugt nicht nur von einer Unkenntnis des Werkes Ratzingers, sondern auch von einer Ignoranz wesentlicher theologischer Erkenntnisse, die in den vergangenen Jahrzehnten, unter seiner nicht unbedeutenden Mitwirkung, erreicht wurden. Zu Recht sagt Menke, dass Ratzinger «zu allen wichtigen Punkten der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum [...] Stellung bezogen hat: zum Verhältnis von Gesetz (Tora) und Evangelium; von Mose-Bund und Christus-Bund; von Israel und Kirche.»³ Aber woher kommt diese Sicht?

2. Die Bedeutung des Offenbarungsbegriffs für das Verständnis des Alten Testaments

Das Gottesvolk als Boden des Schriftverständnisses

Im herkömmlichen Sinne gibt es keine Israel-Theologie im Werk Joseph Ratzingers, wohl aber eine durchgehend von der Einheit der Schrift aus Altem und Neuen Testament geprägte Theologie der Offenbarung.⁴ «Israel» als Gegenstand ist nicht ein isoliertes Thema der Reflexion, sondern ist auf die Weise der Frage nach dem Wesen der in der Bibel bezeugten Offenbarung wesentlicher Bestandteil seiner Theologie und gehört zu deren notwendigen Voraussetzungen. Ratzinger hat den Beginn seines Nachdenkens über das Verhältnis der beiden Teile der Schrift sehr früh angesetzt. 1997 schrieb er: «Mich selber hatte das Thema des Verhältnisses der beiden Testamente, ihrer inneren Einheit und Verschiedenheit, erstmals in der Vorlesung getroffen, die Gottlieb Söhngen an der Münchner Theologischen Fakultät im Wintersemester 1947/48 über Offenbarung gehalten hat. Seitdem hat mich diese Frage immer begleitet...»⁵

Zu diesem äußeren Stimulus kommt ein zweiter, tiefgreifender: Mit Ratzingers Habilitationsprojekt zu Bonaventuras Geschichtsverständnis setzte seine lebenslange Erforschung des Offenbarungsverständnisses und, darin eingeschlossen, des Verständnisses von Schrift und Überlieferung, ein. Damit ist eine fundamentale Einsicht erreicht: Hier, im Zentrum christlicher Theologie, setzen für Joseph Ratzinger die Fragen zum Judentum an, nicht in Überlegungen zu interreligiösen Dialogen.

Im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils begann Ratzinger, die Linien aus den Bonaventura-Studien auf die aktuellen Fragen nach Offenbarung, Schrift und Tradition hin auszuziehen.⁶ Im Herbst 1962 und Frühjahr/Sommer 1963 war Ratzinger mit Zuarbeiten für den Kölner Erzbischof Kardinal Frings beschäftigt, die um die erste große strittige Frage des Konzils, um die Fragen der Quellen der Offenbarung, kreisten. Die Jahre des Konzils waren für ihn, wenn auch nicht ausschließlich, von diesen Fragen geprägt.

Eine Art Zwischenbericht, der die ersten Beiträge systematisiert und auf Künftiges ausgreift, ist die Münsteraner Antrittsvorlesung im Juni 1963 mit dem Titel «Offenbarung und Überlieferung. Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs»⁷. Hier versucht Ratzinger, den konfessionellen Streit um Schrift und Tradition zu überwinden, indem er daran erinnert, dass die Schrift zwar das Materialprinzip der Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst sei. Er betont u.a., dass Offenbarung erst da angekommen ist, «wo außer den sie bezeugenden materialen Aussagen auch ihre innere Wirklichkeit selbst in der Weise des Glaubens wirksam geworden ist»⁸. Mit anderen Worten und noch etwas zugespitzter: Zur Offenbarung gehört «auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das sie nicht existiert»⁹. Die Offenbarung, so Ratzinger, ist «eine lebendige Wirklichkeit, die den lebendigen Menschen als Ort ihrer Anwesenheit verlangt»¹⁰.

Was er hier «den lebendigen Menschen» nennt, hat er an anderer Stelle präzisiert: Der Ort ist das Wir der Glaubenden, ist die Gemeinschaft des Volkes Israel, das Volk Gottes. In diesem Volk war sicher «in einem ersten Schritt das prophetische Wort Gottes individuell innerlich erkanntes Wort. Dann aber wurde es transformiert zu einer dem Wir der Gemeinde mitgeteilte Rede.»¹¹ Ratzinger selbst hatte schon in der Bonaventura-Studie das Missverständnis dieser Sicht als eines «subjektivistischen Aktualismus»¹² zurückgewiesen: «Denn jener Tiefensinn der heiligen Schrift, in dem sie überhaupt erst ‚Offenbarung‘ und Glaubensinhalt ist, steht nicht im Belieben des Einzelnen, sondern ist in den Lehren der Väter und der Theologie zum Teil objektiviert und so in den Grundlinien einfach durch Annahme des katholischen Glaubens zugänglich, der ja in seiner Zusammenfassung im Symbolum Prinzip der Schriftauslegung ist.»¹³ Nicht der Einzelleser, sondern das lebendige Schriftverständnis des Gottesvolkes lässt das Verständnis der Schrift als Offenbarung entstehen.

In der Rede im Collège des Bernardins in Paris im September 2008 wird Benedikt XVI. das erneut und für einen breiteren Hörerkreis darlegen und auf die Frage des Schriftstudium und der Schriftauslegung anwenden:

«Das Wort, das den Weg der Gottsuche öffnet und selbst dieser Weg ist, ist ein gemeinsames Wort.¹⁴ [...] Es führt nicht auf einen bloß individuellen Weg mystischer Versenkung, sondern in die Weggemeinschaft des Glaubens hinein.

[...] Die Schrift bedarf der Auslegung, und sie bedarf der Gemeinschaft, in der sie geworden ist und in der sie gelebt wird. [...] Noch einmal anders gewendet: Es gibt Dimensionen der Bedeutung des Wortes und der Wörter, die sich nur in der gelebten Gemeinschaft dieses Geschichte stiftenden Wortes öffnen.»¹⁵ Wenn es stimmt, dass zur Offenbarung «auch das empfangende Subjekt»¹⁶ gehört, dann gehört in erster Linie *jenes* Wir in die Offenbarung hinein und bestimmt ihr Verständnis, das von Anfang an bis heute das durchgängige Subjekt der Schrift ist, sie empfangend, hervorbringend, reflektierend, nämlich das Volk Israel.

Die Begrenztheit der historischen Methode

An die Weitung des Offenbarungsbegriffes schloss Ratzinger in der Antrittsvorlesung in Münster eine erste Reflexion des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament an. Er hält fest, dass in den neutestamentlichen Schriften ganz selbstverständlich unter «der Schrift» nur das Alte Testament verstanden wurde. Die neutestamentlichen Schriften «stellen also nicht der alten Schrift eine neue gegenüber oder an die Seite, sondern sie stellen der *einen* Schrift, d.h. dem Alten Testament, das Christus-Ereignis als den die Schrift auslegenden Geist gegenüber....»¹⁷. Diese Sicht des Alten Testamentes teilt Ratzinger mit den Kirchenvätern, die er auch aus diesem Grund schätzt.¹⁸

Ratzinger hat sich in seinem Werk dem «doppelten Ja»¹⁹ des Konzils zur modernen historisch-kritischen Exegese *und* zur Auslegung von der Überlieferung her, wie sie bei den Vätern vorliegt, angeschlossen.²⁰ An der Auslegung der Väter schätzt er – bei all ihrer Zeitgebundenheit und Begrenztheit –, dass sie die innere Einheit der Schrift sichtbar machen, die für ihn «die Kernidee patristischer Exegese»²¹ ist.

Die historisch-kritische Exegese hat den Christen das Alte Testament sehr viel näher gebracht. Geschichtlicher Kontext und Kultur Israels treten deutlicher hervor und machen viele alttestamentlichen Texte verständlicher. Aber zugleich hat der Abschied von der allegorischen Deutung, die in der neueren Bibelwissenschaft lange als vorwissenschaftlich diffamiert wurde, für uns das Alte Testament auch fremder gemacht, da es ja chronologisch weit vor dem Neuen Testament liegt. In einem Aufsatz zu «Kirche und Altes Testament», den der Berliner Systematiker Notger Slenczka vor fünf Jahren vorlegte, kommt dieser zur Beurteilung des Alten Testamentes: «Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinreichendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft.»²² Diese Urkunde sei für die Christen allenfalls noch religionsgeschichtlich interessant. Auf die Christen wirke das Alte Testament

deshalb fremd. Das hat unmittelbaren Folgen für das Leben und die Liturgie der Christen: «Damit ist aber das A[lte] T[estament] als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet.»²³ Die Kirchenväter kannten diese chronologische Distanz nicht, oder sie spielte für sie keine Rolle. Sie waren dem jüdischen Schriftverständnis näher, das sagen konnte: «Es gibt kein Früher oder Später in der Tora.»²⁴ Die bewusste Harnack-Renaissance Slenczkas, die zugleich ein unerwartetes Comeback Markions bedeutet, zeigt, dass solche grundsätzlichen Irrwege nie ganz ausgestanden sind; als Warnsignal, wohin eine subjektive, einseitig historische Exegese führen kann, muss Slenczkas Position wahrgenommen werden.

Joseph Ratzinger postulierte deswegen, dass *wir* neu lernen müssten, das Alte Testament «recht zu lesen»²⁵ – und betonte gleich zweimal in diesem Zusammenhang, dass wir ebenso lernen müssten, dieses Zueinandergehören von Kirche und Israel «neu zu leben»²⁶. Das Konzil formulierte in der Konstitution *Dei Verbum*: «Das Studium der Heiligen Schrift ist wie die Seele der ganzen Theologie.»²⁷ Thomas Söding hat dazu angemerkt, dass es «kaum einen Dogmatiker [gibt], der diesen Satz ernster genommen hat als Joseph Ratzinger»²⁸.

3. Konkretionen

Im Folgenden sollen vier unterschiedliche Kontexte analysiert werden, in denen Joseph Ratzinger seine Sicht, vor allem die für das Verständnis der Offenbarung grundlegende Betrachtung der Schrift als Dokument des *einen* Gottesvolkes, anwendet.

Die bemerkenswerte Aufmerksamkeit für nachbiblische jüdische Texte

Es gäbe unzählige Beispiele, an denen man zeigen könnte, wie Joseph Ratzinger diese früh erkannte Herausforderung angegangen ist und die darin gestellten Fragen beantwortet hat. Außergewöhnlich ist, dass er dabei nicht beim Alten Testament stehen blieb, sondern auch in der nachbiblischen Existenz Israels und seiner Theologie für das Christentum relevante Quellen erkannt hat. Aber der Rekurs auf rabbinische Texte ist nicht ein schmückendes Beiwerk oder ein raffinierter Einstieg in eine Predigt. Ratzinger erkennt in der Auslegung und Bildwelt der rabbinischen Texte die bleibende, neu aktualisierte, mit späteren Erfahrung angereicherte Weisheit Israels, die auch uns angeht und die auszuschlagen und zu ignorieren ein Schaden wäre. Der Weg Israels hat nicht aufgehört mit der Zeit des Neuen Testaments. Seit der Zeit Jesu gibt es eine weitere, zweitausendjährige Geschichte der Schriftauslegung jener

Gemeinde, in der die Schrift entstanden ist: der Gemeinde Israel. Es ist äußerst bemerkenswert, wie sehr Ratzinger diese Weiterentwicklung der Tradition im Judentum aufgenommen hat. Die Aufmerksamkeit und Hochschätzung für diese Geschichte ist unter katholischen Theologen außergewöhnlich.

Im Jahr 2017 veröffentlichte das Institut Papst Benedikt XVI. in seinen Mitteilungen die Predigt Kardinal Ratzingers zu einer Altarweihe im Jahr 1979, die besonders um die Zusammengehörigkeit der Berge Moriija (dem Tempelberg), Golgota und Tabor kreist und eine Theologie des christlichen Altares ganz von diesem Wechselspiel der Bedeutungen entwirft.²⁹ Der Berg Moriija, auf dem der Tempel erbaut wurde (vgl. 2 Chr 3, 1), ist in jüdischer Tradition der Ort der *akedá*, der Bindung Isaaks (vgl. Gen 22, 2), und der Deckel, der durch die Glaubenskraft Abrahams, die einmal auf diesem Berg sichtbar geworden war, das Chaos der Urflut verschlossen hält. Die Berge Golgota und Tabor damit in Verbindung zu setzen, ist überhaupt ein Beispiel für das Verstehen der Schrift als dem Zeugnis einer einzigen Geschichte; das gibt den Gedanken eine wohltuende Nüchternheit. Ratzinger spricht von «der Strenge und Größe des Abrahamglaubens»³⁰ und dem «Mühen der Religionsgeschichte»³¹, die mit Opfern das eigentlich Notwendige anzielen muss, aber es letztlich nicht tun kann. Das Beispiel ist insofern wertvoll, weil es zeigt, wie erst die Weisheit Israels auch für durchschnittliche Hörer jene Unterscheidung herbeiführt, die eine solche liturgische Handlung vor dem Missverständnis eines religiös-paganen Opferkultes reinigen kann.

Im Jahr 2010 leitete Benedikt XVI. seine Predigt in der Osternacht³² mit einem Gedanken aus der jüdischen apokryphen Schrift «Das Leben von Adam und Eva»³³ (*Vita Adae et Evae*) ein, um dann noch auf ein zweites apokryphes Werk einzugehen, das Henoch-Buch³⁴. Der doppelte Bezug an einer solchen prominenten Stelle war sehr ausführlich und auffällig. An diesen Texten interessierte Benedikt XVI. die Anschaulichkeit, mit der die alte Frage nach einem Kraut gegen die Todesverfallenheit des Menschen gestellt wird, eine Frage, die er in der Auferweckung Jesu und in der Hineinnahme der Glaubenden in den Raum dieser Geschichte, durch die Taufe, beantwortet sieht.

Nr. 528 des Katechismus der katholischen Kirche und Ratzingers Interpretation

1986 war Joseph Ratzinger von Johannes Paul II. mit dem Vorsitz der Kommission betraut worden, die den sogenannten Weltkatechismus erstellte, der 1992 publiziert werden konnte.³⁵ 1994 war Ratzinger dann eingeladen, an einer jüdisch-christlichen Konferenz in Jerusalem teilzunehmen. Die jahrlange Arbeit am Katechismus war noch frisch, und Ratzinger entschied sich, etwas vom

Thema der Konferenz abweichend, die über religiöse Führung gehen sollte, über die Beziehung zwischen Israel, Kirche und Welt nach dem Katechismus zu sagen.³⁶ Dabei ist interessant, dass er gleich zu Beginn an die traumatische Geschichte des Verhältnisses von Synagoge und Ecclesia erinnert. Diese, so sein überraschendes Urteil, hat den Katechismus als Ganzes geprägt: Es ist ihm «angesichts des Fanals von Auschwitz und vom Auftrag des II. Vatikanums her die Sache der Versöhnung [mit dem Judentum] als Sache des Glaubens selbst eingeschrieben»³⁷. Man muss sich über die Einzeläußerungen des Katechismus zum Alten Testament und zu Israel hinaus dieser erstaunlichen Gesamtcharakterisierung bewusst sein und den Katechismus als authentischen Ausdruck des katholischen Glaubens in diesem Licht sehen und auch überprüfen.

In seinem Beitrag thematisiert Ratzinger verschiedene neutestamentliche Aussagen; am bemerkenswertesten ist aber seine Kommentierung eines Abschnittes des Katechismus über die Kindheit Jesu (Nr. 528). Dort heißt es:

Die Epiphanie [Erscheinung des Herrn] ist die Offenbarung Jesu als Messias Israels, als Sohn Gottes und Erlöser der Welt bei seiner Taufe im Jordan, bei der Hochzeit von Kana und bei der Anbetung Jesu durch die «Sterndeuter aus dem Osten» (Mt 2, 1) [vgl. LH, Antiphonen vom Benedictus der Laudes und vom Magnificat der 2. Vesper von Epiphanie.]. In diesen «Weisen», den Vertretern der heidnischen Religionen der Umwelt, sieht das Evangelium die Erstlinge der Nationen, welche die frohe Botschaft vom Heilsereignis der Menschwerdung empfangen. Dass die Weisen nach Jerusalem kommen, um [dem König der Juden] zu huldigen (Mt 2,2), zeigt, dass sie im messianischen Licht des Davidsterns [vgl. Num 24, 17; Offb 22, 16.] in Israel nach dem suchen, der König der Völker sein wird [vgl. Num 24, 17–19.]. Ihr Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden [vgl. Joh 4,22.] und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist [vgl. Mt 2, 4–6.]. Die Epiphanie bekundet, dass «alle Heiden in die Familie der Patriarchen eintreten» (Leo d. Gr., serm. 23) und die «Würde Israels» erhalten sollen (MR, Osternacht 26: Gebet nach der 3. Lesung).

Der außergewöhnliche Text geht auf den Dominikanerpater Jean-Miguel Garrigues zurück, der eng mit Kardinal Schönborn, dem Redakteur der Kommission für den Katechismus, zusammenarbeitete. Garrigues gehörte der Glaubenskongregation an. Er kann wohl zu Recht als der Vater dieses Textes gelten, da es sein Gedanke war, am Text über die Epiphanie etwas zum Verhältnis der Heiden zu Israel zu sagen.³⁸ Nachdem der Text vorlag, gab es keine wichtigen Einwände oder Änderungsvorschläge, weder in der Kardinalskommission für den Katechismus noch von Kardinal Ratzinger, noch von Papst Johannes Paul II. Im Text selber fallen die starken Bezüge zum Alten Testament und zur Liturgie der Osternacht auf. Kernsatz des ganzen Abschnitts ist die Deutung:

Ihr [d.h. der Magier] Kommen bedeutet, dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die

Juden wenden und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist.

In seinem Konferenzbeitrag 1994 in Jerusalem unterstrich Ratzinger die Bedeutung dieser Aussage: «Die Sendung Jesu besteht demnach darin, die Geschichten der Völker zusammenzuführen in die Gemeinschaft der Geschichte Abrahams, der Geschichte Israels.»³⁹ Auch hier wird deutlich: Es ist weder von einem Religionsgespräch noch von zwei Völkern die Rede, die zusammen das Volk Gottes bilden würden.⁴⁰ Es ist vielmehr davon die Rede, dass die Völker sich quasi in die Geschichte Israels «einklinken» müssen. Das «Zuerst» oder – wie Ratzinger sagt – die «besondere Sendung Israels»⁴¹ bleiben immer bestehen. Der ganze Text, so der damalige Kardinal, sei «ein Lehrstück über das Verhältnis von Weltreligionen, Glauben Israels und Sendung Jesu».⁴² Das «messianische Licht des Davidssterns», von dem der Katechismus in Anspielung auf den Stern aus Jakob in Num 24 spricht, hat einen «Partner» in den Religionen. Er weist – so die allegorische Deutung Ratzingers – auf Jerusalem hin, «erlischt» dort aber «und geht neu auf im Wort Gottes, in der Heiligen Schrift Israels. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, *ohne den und an dem vorbei das Ziel nicht zu finden ist.*»⁴³ Hier begegnet uns nicht nur eine biblische Sicht des Verhältnisses von Völkern und Israel, sondern auch das Offenbarungs- und Schriftverständnis Ratzingers, von dem am Anfang die Rede war.

Das ist nun das Besondere: Der Katechismus nimmt die Erzählung Mt 2 und bezieht sie indirekt auf den Weg der Heiden aller Zeiten. Joseph Ratzinger sieht in ihrem Weg eindeutig «eine bleibende Spiegelung»⁴⁴ des Weges der Kirche. So wird es sich immer für die Christen und ihre Beziehung zu Jesus, dem Messias, verhalten: Sie können ihn nur dann finden und als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten, «wenn sie sich an die Juden wenden». Hier wird die Konsequenz aus dem Sachverhalt, den Ratzinger in den «Formalprinzipien des Katholizismus» formuliert hatte, evident: Jesus «war Jude und ist Jude geblieben»⁴⁵, also auch als der auferstandene Christus und der endzeitlich wiederkommende Weltenrichter: ein Jude. Im Zentrum seiner Sendung stand kein anderes Wort als jenes, mit dem Israel seine Verpflichtung zu formulieren gelernt hatte: die Anerkennung der *malkut haShamajim*, des Königiums Gottes.⁴⁶ Und es ist eine neue, unser bisheriges Empfinden geradezu auf den Kopf stellende christologische Perspektive. Gerade das, was man nicht von der Begegnung mit den Juden erwartet als normaler Christ, ist hier unlösbar mit Israel verknüpft: Jesus in seiner universalen und exklusiven Mittlerschaft erkennen und ihn anbeten, kann man nur über den Weg der Begegnung mit dem Judentum.

Jesus von Mose her verstehen

Benedikt XVI. hat dem ersten Band seiner Jesus-Triologie die hermeneutische Bemerkung vorausgeschickt, das Buch sei Ausdruck seines persönlichen Suchens und nicht ein lehramtlicher Akt.⁴⁷ Dennoch ist erstaunlich, wie stark die Verwobenheit von Altem und Neuem Testament die Jesus-Bücher durchzieht. Hier ist das Kapitel über die Bergpredigt im ersten Band der Jesus-Bücher zu bedenken, das in der Diskussion mit dem jüdischen Gelehrten Jacob Neusner um Jesus als «die Tora in Person» kulminiert.⁴⁸ Das ist zweifellos die umfangreichste Stelle, in der Ratzinger ins Gespräch mit dem Judentum tritt, um von diesem her zu hören, was zu Jesus zu sagen ist. Dort wird entfaltet, was Ratzinger mit «innerer Struktur der Tora»⁴⁹ und mit «ihrer Fortentwicklung durch die prophetische Kritik»⁵⁰ meint. Wieder ist die Antithetik von «Gesetz des Mose» und «neuem Gesetz Jesu», die aus einer isolierten und oberflächlichen Lektüre der Bergpredigt konstruiert wird, mit Hilfe des jüdischen Dialogpartners aufgebrochen und überwunden. Das Programm an dieser Stelle erschließt sich fast von selbst, auch wenn man auf der Seite Neusners Schwächen erkennt, die sich auch auf die bereitwillige Aufnahme durch Ratzinger auswirken.⁵¹

Herausragend ist aber, dass Benedikt XVI. schon als Auftakt der ganzen Trilogie mit der Reflexion der Mose-Reden beginnt, welche die deuteronomistische Geschichtsschreibung entworfen hatte. Die ersten Seiten des ersten Bandes widmet er ganz der Herleitung der Bedeutung Jesu aus der Figur des Mose. Die Frage nach Herkunft und Bedeutung Jesu von Nazareth konstruiert Joseph Ratzinger von den beiden gegenläufigen Worten des Buches Deuteronomium her: «Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte heraus [...] erstehen lassen, auf ihn sollt ihr hören» (Dtn 18,15) und: «Fortan ist kein Prophet mehr in Israel aufgetreten wie Mose, mit dem der Herr von Angesicht zu Angesicht verkehrt hatte...» (Dtn 34,10). Diese Passagen, in denen Moses im Zentrum steht, sind, so sagt der Autor unmissverständlich, «für das Verständnis der Gestalt Jesu von entscheidender Bedeutung»⁵².

Ratzinger sieht in der Verheißung eines weiteren Propheten die deuteronomistische Installation des Prophetismus in Israel, der sich von Zauberern, Totenbeschwörern und Wahrsagern der Religionen unterscheiden soll. Man erkennt den religionskritischen Ansatz des Alten Testaments durch. Der Sinn der Fortführung des mosaischen Mittlerdienstes ist nicht Zukunftsschau und magische Beeinflussung Gottes, sondern die «Wegweisung in den eigentlichen ‹Exodus› hinein, der darin besteht, dass in allen Wegen der Geschichte der Weg zu Gott als die eigentliche Richtung gesucht und gefunden werden muss»⁵³. Diese Verheißung scheint aber gebrochen in der – wie Ratzinger sagt – merkwürdig melancholischen Feststellung am Ende des Buches Deuteronomium, dass ein neuer

Mose nicht erschienen sei. Hier setzte die frühe Kirche an, indem sie auf die jüdische Exegese zurückgriff, die im Ganzen «die Verheißung eines endzeitlichen Propheten herausgelesen»⁵⁴ hat. Benedikt XVI. führt diese Linie weiter: «So trägt die Verheißung eines ›Propheten wie mich‹ unausgesprochen noch eine größere Erwartung in sich...».⁵⁵ Das Verständnis von Person und Botschaft Jesu aus Nazareth wird also hier programmatisch vom Alten Testament her entfaltet.

Die christologische Lektüre bemächtigt sich nicht des Textes, sondern greift dessen bereits vorhandenes inneres Gefälle, quasi seinen inneren Richtungssinn, wir könnten auch sagen: seinen inneren «Vektor» auf, das, worauf der alttestamentliche Text *zielt*. So hatte er es in der Katechismus-Interpretation formuliert: «Die neue Dynamik seiner [=Jesu] Sendung, die Zusammenführung Israels und der Völker, *entspricht der prophetischen Dynamik des Alten Testaments selbst.*»⁵⁶ Im dritten Band zu den Kindheits Erzählungen, der dann eigentlich der Prolog in der Trilogie wird, erscheint diese Kategorie erneut unter der Chiffre der «wartenden Worte» – Jungfrau und Gottesknecht. Hier wendet Ratzinger im Anschluss an den Exegeten Marius Reiser⁵⁷ an, was er schon früh als innere Einheit der Schrift verstanden hatte: «Mussten nicht die Christen dieses Wort als *ihr* Wort hören? Mussten sie nicht, von dem Wort getroffen, zu der Gewissheit kommen: Das Wort, das immer so eigentümlich dastand und darauf wartete, entschlüsselt zu werden, nun ist es Wirklichkeit geworden?»⁵⁸ Es ist klar, dass eine solche «dialogische Hermeneutik»⁵⁹, «in der die biblischen Texte ihren Sinnhorizont immer noch vor sich haben und immer neu gelesen werden können»⁶⁰, nur sinnvoll in einer Lektüre der Bibel ist, in der die beiden Teile innerlich zueinander gehören und in der auch der alttestamentliche Text einen Eigenwert hat, den er nicht erst aus einer späteren *Relecture* oder «Aufschlüsselung» erhält. Und man kann sagen: Sie verfälscht nur dann den Text nicht und deutet nicht gegen seine Richtung, wenn das Subjekt, das interpretiert, kongruent mit dem ist, das ursprünglicher Verfasser und erster Interpret war: mit dem Volk Israel. Von «wartenden Worten» zu sprechen kann man nur, wenn das, worauf sie warten, nichts anderes ist, als das, was sie ausgeschickt hat. Größer als die mögliche Gefahr des Missverständnisses, das Alte Testament quasi in einem «christologischen Flutlicht»⁶¹ zu ertränken, ist jedenfalls das Positive an dieser Sicht: die Erkenntnis eines *inneren Richtungssinnes*, der mehr ist als eine äußere In-Beziehung-Setzung von Tanach und Neuem Testament.

Josef, der Gerechte – Gesetz und Evangelium

Als letztes Beispiel soll noch auf ein kleines, aber programmatisches Wort Ratzingers aus dem Band der Kindheitsgeschichten hingewiesen werden. Dieser

letzte Band, der im Gesamtkonzept einer Darstellung von Person und Botschaft Jesu von Nazareth nicht den Schluss, sondern den Anfang bilden muss – Ratzinger nennt diesen Teil «Prolog» –, wird leicht unterschätzt, weil er zum einen den späten, stärker legendären Stoff der Kindheitsgeschichten bedenkt, zum andern weil er weniger den stringenten Gedanken der ersten beiden Bände aufweist. Weil aber in dieser «Kindheitsgeschichte», besonders in der Überlieferung der Jungfrauengeburt «der Realismus von Gottes geschichtlichem Handeln in Frage steht»⁶², berühren diese Themen das Ganze des biblischen Glaubens und verdienen nicht weniger Aufmerksamkeit als die anderen Teile der neutestamentlichen Tradition.

Im Kapitel über die Empfängnis und Geburt Jesu in der Version des Matthäus kommt Ratzinger auch erstaunlich ausführlich auf Josef, den Verlobten Marias, zu sprechen. Dabei erliegt er nicht der Versuchung einer fabulösen Josef-Romantik, die in ihrer Kitschhaftigkeit das 19. und 20. Jahrhundert dominierte und den biblischen Josef zu einer eher belächelten Nebenfigur degradierte. Ratzinger bleibt am spröden neutestamentlichen Text und enthüllt dessen alttestamentliche Färbung und Herkunft. Ausgangspunkt bildet die Notiz des Matthäus, Josef sei ein Gerechter gewesen, mit der der Evangelist die Entscheidung Josefs kommentiert, Maria nach der Entdeckung der Schwangerschaft nicht bloßzustellen und sie deswegen nur in einem privaten Akt aus der Verlobung zu entlassen (Mt 1, 19). Ratzinger sieht in dieser Notiz mehr als nur eine Momentaufnahme. Vielmehr erkennt er darin ein «Gesamtbild»⁶³ des Josefs, da das Alte Testament mit diesem Begriff das Ganze eines Lebens gemäß der Tora zusammenfasse.⁶⁴ Er erinnert daran, dass am Beginn des Psalmenbuches richtungsgebend Ps 1 das klassische Bild des *Zaddik*, des Gerechten, zeichnet; dort ist der Gerechte jener, für den Gottes Tora zu «seiner Tora» wird, «nicht von außen auferlegtes Gesetz, sondern ‹Freude›»⁶⁵. Josef, der in V. 20 ausdrücklich als Sohn Davids angesprochen und damit zum Träger der Davids-Verheißung wird, ist angesichts der schwangeren Verlobten herausgefordert, die Tora richtig auszulegen und anzuwenden. Als Gerechter nach dem Modell des Mannes in Ps 1 lebt Josef, so spitzt Ratzinger zu, «das Gesetz als Evangelium». Das ist zweifellos eine Spitzenaussage der ganzen Jesus-Bücher, die sich in dieser kleinen Skizze verbirgt.

In der Geschichte der Theologie wurden immer wieder, gerade von Paulus und seinem Brief an die Galater her Antithesen konstruiert, die «Gesetz» und «Evangelium» scharf gegeneinander setzen. Der protestantische Exeget Reinhold Liebers fand in der Qualifizierung «Gesetz als Evangelium» gerade jene Art des Toraverständnisses, gegen das Paulus polemisiert habe. Nach Liebers richte sich die Kritik des Paulus nicht gegen die Tora als solche, sondern gegen das weisheitliche Verständnis der Tora: «Somit bestreitet Paulus weder den Machtcharakter der Tora noch ihre bleibende Bedeutung als ‹Schrift›, als Ver-

heißung auf Christus hin. Radikale Kritik übt er an dem Verständnis der Tora, wie es im weisheitlich geprägten Frühjudentum und dem davon beeinflussten Judenchristentum begegnet. Die Tora ist eben nicht ›Gnade‹ und ›Weisung‹, sie besitzt und vermittelt eben nicht ›Geist‹ im ›Buchstaben‹. Anders gesagt: Paulus Kritik richtet sich gegen das Gesetz als Evangelium.»⁶⁶

In dem schmalen Band, der den Kindheitsgeschichten gewidmet sind, war für Joseph Ratzinger kein Anlass gegeben, sich auch mit dieser Frage der Paulus-Interpretation zu beschäftigen. Aber er rammt einen Pflock ein, an dem sich eine Gesamtsicht des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund festmachen kann. Eine kanonische Exegese der Schrift bezieht alle ihre Teile ein und interpretiert die Einzelaussagen, die in Bezug auf die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium schon bei Paulus selbst komplex sind, von diesem Gesamtsinn her, den die Schrift hat. Dazu gehört für Ratzinger auch hier das Alte Testament. Nicht nur das jüdische Ringen, was das Gesetz ist, was es im Konkreten fordert und worin seine Mitte liegt, hat ein Echo bei Jesus und im Neuen Testament gefunden, sondern auch die Freude über die Weisung Gottes, über die Kostbarkeit der am Sinai gegebenen Torah, von der «kein Jota und kein Häkchen» bis zum Ende vergehen wird (vgl. Mt 5, 18). Deswegen kann auch eine solche kleine ›Rolle‹, die nicht mehr als das Zögern und Entscheiden eines gewöhnlichen Davids-Sohnes zeigt, neben Paulus und seinen theologischen Reflexionen stehen und ›hat etwas zu sagen‹. Es ist die Kunst Ratzingers, das einzelne Schriftwort mit den Methoden der historisch-kritischen Exegese zu durchleuchten und es zugleich vom Gesamtsinn der Schrift – und das bedeutet: von der ganzen Geschichte des Gottesvolkes und seiner Erkenntnisse her – zu verstehen. Der Boden, auf dem auch diese Polarität «Gesetz – Evangelium» verstanden werden muss, ist die «Werkstatt Gottes», in der ein Torah-gemäßes Leben erprobt wird. So wird in der kleinen Josefs-Szene die ganze Geschichte Israels und seine bleibende Bedeutung für die Christen sichtbar. Das *Gesetz als Evangelium* entspricht dem Wort Jesu vom vom *sanften* Joch und der *leichten* Last (vgl. Mt 11, 30). Das Joch der Gottesherrschaft und das Joch der Tora gehören zusammen.

4. Kommentar zu den Anmerkungen zum Traktat ›De Iudaeis‹

Abschließend sei ein Wort zum jüngsten Beitrag Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. über «Gnade und Berufung ohne Reue» gesagt; dies kann sich in diesem Rahmen nur auf ein paar wenige ausgewählte Hinweise beschränken.

Es waren gerade die letzten Päpste – Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus –, die unter starker Beteiligung der Päpstlichen Bibelkommission

die Lehre von *Nostra aetate* positiv fortgeschrieben haben. Benedikt XVI. zu unterstellen, er öffne die Tür für neuen kirchlichen Antijudaismus, hat keinerlei *fundamentum in re* und basiert auf einer falschen Lektüre des Textes, der mit der für die Kirche nie mehr zu ignorierenden Frage nach der Shoa beginnt: «Seit Auschwitz ist klar, dass die Kirche die Frage nach dem Wesen des Judentums neu bedenken muss.»⁶⁷

In einigen Passagen seiner «Anmerkungen» geht Benedikt XVI. weit über das hinaus, was heute im Allgemeinbewusstsein der Katholiken ist, was in Seminaren gelehrt wird und was vor allem in der Praxis kirchlichen Lebens und täglicher Verkündigung präsent ist, wo – wenn überhaupt die Schrift ausgelegt wird – nur die Evangelien Gegenstand der Homilien sind und die «christliche Bibel» eben doch nur als das Neue Testament im Taschenformat verteilt wird. Wo hört man so eindeutig, dass das Neue Testament «nicht in sich selbst» steht, sondern – so Benedikt XVI. – «sich durchweg auf das «Alte Testament», die Bibel Israels»⁶⁸, bezieht?

Auch was die Substitutionstheorie angeht, muss man den Artikel genau lesen. Es mag etwas blauäugig erscheinen, ihre Existenz am Vorkommen in theologischen Lexika zu messen; aber Ratzinger bleibt dabei nicht stehen: «Richtig ist allerdings, dass von Texten wie dem Gleichnis der Weinbergpächter (Mk 12,1–12) her oder auch des Festmahls (Mt 22,1–14; Lk 14,15–24), zu dem die Eingeladenen nicht kommen und dann durch andere ersetzt werden, der Gedanke der Verwerfung Israels die Vorstellung von seiner Funktion in der gegenwärtigen Heilsgeschichte weitgehend prägte.»⁶⁹ Benedikt XVI. pflegt im wahren Sinn des Wortes auch hier eine Sprache, die fern ist von Applaus heischendem Schwarz-Weiß.

Der Kern des Beitrages ist: Benedikt XVI. erinnert daran, dass «den Bund kündigen» keine Kategorie Gottes ist. Das haben bereits die Exilspropheten in Klarheit erkannt: Gott «kündigt» nicht, deswegen kann es auch keine Substitution von ihm her geben. Ratzinger bleibt in seinem Beitrag ganz auf dem Boden der konkreten Geschichte und beim Menschen: «Das Geheimnis der Befreiung und der Freiheit als Geschenk der Erlösung zu erkennen, wird *den Menschen* immer wieder schwer, und sie wollen hinter die Befreiung zurück.»⁷⁰ Das allerdings kann man mit bloßem Auge erkennen.

Benedikt XVI. geht es erneut so, wie es ihm nach der Rede in Auschwitz widerfahren war: Er hatte nicht die erwartete Figur der Selbstanklage gewählt, sondern den radikaleren Schwenk vollzogen und die Frage auf die Folgerungen, die sich für uns ergeben, gelenkt: «Wir können in Gottes Geheimnis nicht hineinblicken – wir sehen nur Fragmente und vergreifen uns [...]. Aber unser Schrei an Gott muss zugleich ein Schrei *in unser eigenes Herz* hinein sein...»⁷¹ Dass der Mensch verantwortlich ist – für das Leid, die Verbrechen und auch

die Brüche in der Geschichte mit Gott, ist seine Überzeugung, die er mit den hellsehtigen und selbstkritischen Glaubenden Israels aller Zeiten teilt.

Eine eigene Problematik ist ohne Zweifel die Frage der theologischen Deutung der Existenz des modernen Staates Israels, die im Beitrag ebenfalls berührt wird. Hier können die Ausführungen Benedikts XVI. nur ein Anfang sein. Die Ambivalenz in der Deutung teilt er allerdings mit vielen jüdischen Denkern. Peter Kuhn merkte jüngst an, dass auch christlichen Autoren die jüdische Verpflichtung einer «Liebe zu Israel» ein rechtes Maß gebe.

Noch einmal: Der Beitrag Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. ist nicht ein Dialogtext mit dem Judentum, sondern zuerst ein Text in die Kirche hinein. Wenn sich die Christen in der Spur der Erklärung *Nostra aetate* und ihrer Fortschreibung durch das Lehramt der Bedeutung des Judentums für das Christentum weiter klar werden – des historischen wie des gegenwärtigen – und die Aussagen über Versuchung und Realität der Bundesbrüche vor allem als Sätze für und über sich selbst verstehen, können die Anmerkungen des emeritierten Papstes so wirken, wie es Text und Intention des Autors wollen.

5. Rückblick

In diesem Beitrag wurde versucht, Joseph Ratzingers Verständnis des Judentums als eine Konsequenz seines Verständnisses von Schrift, Offenbarung und Heilsgeschichte sichtbar zu machen. Durch diesen Ansatz und die Auswahl der Beispiele ist eine starke, eigenständige Linie der Interpretation entstanden. War es berechtigt, diese Linie auszuziehen, die Ratzinger selbst, jedenfalls nicht systematisch, so nicht gezeichnet hat? War es statthaft, von da aus *weiterzugehen* und sich dennoch auf Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. zu berufen, ihn *zum Ausgangspunkt* weiteren Nachdenkens und Forschens zu machen, so wie er es auch mit den großen Lehrern der Theologie gemacht hat?

Die Antwort darauf findet sich in der Spur, die Ratzinger selbst gelegt hat: Viele seiner Bücher erfuhren neue Auflagen und Übersetzungen, zu denen der Autor oft neue Vorworte verfasste. Seine Arbeit über Bonaventura von 1959 versah er bereits 1969, nur zehn Jahre nach der Erstveröffentlichung, für die amerikanische Ausgabe mit einem eigenen Vorwort, in dem er bekannte: «Ich würde heute viele Akzente anders setzen und etliche Nuancen verändern.»⁷² Über dreißig Jahre nach der ersten Publikation erschien 1991 eine Neuauflage in Italienisch, zu der er schrieb: «So wäre es verlockend, das Thema dieses Buches heute neu aufzunehmen und mit dem Kontext der Gegenwart zu konfrontieren.»⁷³ Ähnliches finden wir im Vorwort zur Neuauflage der «Einführung in das Christentum» aus dem Jahr 2000: «Wenn ich die «Einführung

in das Christentum» heute noch einmal zu schreiben hätte, müssten all die Erfahrungen der letzten dreißig Jahre in den Text eingehen...». ⁷⁴ Mit anderen Worten: Die Anerkennung des theologischen Werkes von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. hindert nicht, ihn in das Gespräch mit Erkenntnissen zu bringen, die seither im Dialog mit dem Judentum gewonnen wurden, und mit den Fragen, die sich daraus weiter ergeben.

Wir haben nachgefragt, was das eigentlich bedeute: «Dialog mit dem Judentum» und haben gesehen, dass dieses «Gespräch» nicht eine Option interreligiöser Irenik ist, sondern in den Kern dessen führt, was Christsein bedeutet: Es ist die eine, einzigartige Geschichte Gottes mit seinem Volk, dem sich die Heiden – so die Interpretation der Christen – durch Jesus anschließen können. Joseph Ratzinger ist zu solcher Sicht auf dem Weg seiner theologischen Studien und seiner kirchlichen Erfahrung gelangt. Sie in der Kirche nach der Shoa zu verankern – für Juden und Christen –, hat er keine Mühe gescheut. Als im Jahr 2000 die Wogen über dem Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* über die Einzigkeit Jesu Christi und der Kirche besonders heftig zusammenschlugen, bekam Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation einen Brief eines israelischen Kibbuzniks, eines säkularen Juden, der sich sorgenvoll fragte, ob das Dokument einen Rückschritt in der Sicht des Weges Israel bedeute. ⁷⁵ Mitten im Sturm der Polemiken antwortete Kardinal Ratzinger ihm persönlich. Mit Dank für die Frage versicherte er auch hier, dass das Verhältnis der Kirche zu Israel vom Thema Christentum-Weltreligionen «von Grund auf unterschieden ist». Diese Klarstellung, so der Kardinal, liege ihm schon lange am Herzen.

Anmerkungen

- 1 Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»*, in: IkaZ 47 (2018) 387–406.
- 2 Karl-Heinz MENKE, *Die «Älteren Brüder und Schwestern»*. Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger, in: IkaZ 38 (2009) 191–205; 191; wenig Platz räumt dem Thema dagegen Siegfried Wiedenhofer ein: *Die Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze* (RaSt X), Regensburg 2016, 175–178.
- 3 MENKE, *Die «Älteren Brüder»* (s. Anm. 2), 192.
- 4 Vgl. u.a.: Joseph RATZINGER, *Bedarf der Christ des Alten Testaments?*, in: JRGS 9/2, 775–778.
- 5 Joseph RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. Vorwort, in: JRGS 8/2, 1078–1080; 1079; vgl. DERS., *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München ³2006, 61–63; 66.
- 6 Vgl. dazu die Beiträge in: Marianne SCHLOSSER – Franz-Xaver HEIBL (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (RaSt II), Regensburg 2011; Rudolf VORDERHOLZER, *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, in: RaSt II, 50–73.
- 7 Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung. Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs*, in: JRGS 9/1, 391–431; dazu: Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger und die Exegese. Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerks*, in: MIPB 7 (2014), 48–60; bes. 50f.

- 8 RATZINGER, Offenbarung (s. Anm. 7), 399.
- 9 Ebd., 400.
- 10 Ebd.
- 11 Ludwig WEIMER, «Und Gott war das Wort.» *Wie können wir ihn heute hören? Die Antwort Joseph Ratzingers*, in: MIPB 9 (2016), 46–61; 48; Vgl. VODERHOLZER, Offenbarung (s. Anm. 6), 60f.
- 12 Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, in: JRGS 2, 520.
- 13 Ebd., 520.
- 14 Im französischen Originaltext präziser: «La Parole [...] est une Parole qui donne naissance à une communauté.»
- 15 Joseph RATZINGER, *[Ansprache bei der] Begegnung mit Vertretern aus der Welt der Kultur*, Paris, Collège des Bernardins, 12. September 2008, in: DERS., *Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes*, München 2012, 330–341; 332; 335.
- 16 RATZINGER, Offenbarung (s. Anm. 7), 400.
- 17 Ebd., 401.
- 18 Vgl. Joseph RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, in: JRGS 9/1, 498–521.
- 19 Ebd., 500.
- 20 Vgl. zum Ganzen: Joseph RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: JRGS 9/2, 790–818.
- 21 RATZINGER, Bedeutung (s. Anm. 18), 501.
- 22 Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie*, Leipzig 2013, 83–119; 118.
- 23 SLENCZKA, Kirche (s. Anm. 22), 118.
- 24 Vgl. *Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus* Bd. 1, eingeleitet, übersetzt u. kommentiert v. Dirk U. ROTTZOLL, Berlin – New York 2000, 137 (zu Ex 4, 19).
- 25 Joseph RATZINGER, *Salz der Erde*, in: JRGS 13/1, 203–458; 427.
- 26 Ebd., 427 (Hervorhg. A.B.)
- 27 *Dei Verbum*, 24.
- 28 Thomas SÖDING, *Die Freiheit des Anfangs. Die Kindheitsgeschichte im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.*, in: IKAZ 42 (2013), 73–92; 80f.
- 29 Joseph RATZINGER, *Moria, Golgota und Tabor*, in: MIPB 10 (2017), 13–15.
- 30 Ebd., 13.
- 31 Ebd.
- 32 Vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100403_veglia-pasquale.html (letzter Zugriff: 28. Februar 2018).
- 33 Vgl. Martin MEISER – Otto MERK (Übers.), *Das Leben Adams und Evas*, in: Werner Georg KÜMMEL – Hermann LICHTENBERGER (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2/5, Gütersloh 1998, 739–870.
- 34 Vgl. Siegbert UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, in: Werner Georg KÜMMEL – Hermann LICHTENBERGER (Hg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch römischer Zeit*, Bd. 5/6, Gütersloh 1984, 461–780.
- 35 Vgl. Elio GUERRIERO, *Benedikt XVI.: Die Biographie. Mit einem Vorwort von Papst Franziskus und einem Interview mit Benedikt XVI.*, Freiburg u.a. 2018, 328–336; bes. 329.
- 36 Vgl. Joseph RATZINGER, *Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem «Katechismus der katholischen Kirche» von 1992*, in: JRGS 8/2, 1081–1098.
- 37 Ebd., 1084.
- 38 So jedenfalls äußerte sich Jean-Miguel Garrigues am 14. Juli 2015 in einer Mitteilung an den Verf.: «Le n°528 sur l'Épiphanie m'a semblé un lieu significatif pour exprimer la référence des païens à Israël dans le peuple de Dieu et j'ai repris la rédaction épiscopale dans ce sens.»
- 39 RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1085.
- 40 Zum Ganzen vgl. die Studie von Tamás CZOPF, *Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs*, St. Ottilien 2016.
- 41 RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1085.
- 42 Ebd., 1085.
- 43 Ebd. (Hervorhebg. A.B.)
- 44 Ebd., 1084.
- 45 Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 99.
- 46 Vgl. RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1086.

- 47 Vgl. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkahrung*, Freiburg 2007, 22 (im Folg. zit. als: Jesus I)
- 48 Vgl. ebd., 93–160.
- 49 Ebd., 160.
- 50 Ebd.
- 51 Vgl. Achim BUCKENMAIER, *Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners «Ein Rabbi spricht mit Jesus»*, in: DERS. – Rudolf PESCH – Ludwig WEIMER (Hg.), *Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI.*, Paderborn 2008, 17–43, bes. 30–34; Jan-Heiner TÜCK, *Jesus – «Das Wort Gottes in Person». Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, in: *IKaZ* 36 (2007), 537–548.
- 52 RATZINGER, Jesus I (s. Anm. 47), 26.
- 53 RATZINGER, Jesus I (s. Anm. 47), 28.
- 54 Georg BRAULIK, *Deuteronomium* II (16,18–34,12), Würzburg 1992, 137.
- 55 RATZINGER, Jesus I (s. Anm. 47), 30.
- 56 RATZINGER, Israel (s. Anm. 36), 1086 (Hervorhebg. A.B.).
- 57 Vgl. Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007.
- 58 Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg u.a. 2012, 58 f. (im Folg. zit. als: Jesus III); zuerst erscheint dieser Gedanke in: *Die Gabe der Weisheit* (1977), in: RATZINGER, *Prinzipienlehre* (s. Anm. 45), 372–382; 375.
- 59 SÖDING, *Freiheit* (s. Anm. 28), 82.
- 60 Ebd.
- 61 Vgl. CZOPF, *Neues Volk Gottes* (s. Anm. 40), 457.
- 62 Joseph RATZINGER, *Skandaloser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz 2005, 14.
- 63 RATZINGER, Jesus III (s. Anm. 58), 49.
- 64 Vgl. ebd., 49.
- 65 Ebd., 49.
- 66 Reinhold LIEBERS, *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*, Kiel 1986, 243f.
- 67 RATZINGER, Gnade (s. Anm. 1), 388.
- 68 Ebd., 389.
- 69 Ebd., 392.
- 70 Ebd., 399 (Hervorhebung A.B.).
- 71 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html (Hervorhebung A.B.) [letzter Zugriff: 19. September 2018].
- 72 Joseph RATZINGER, *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe* [1971], in: *JRGS* 2, 421–425; 424.
- 73 Joseph RATZINGER, *Vorwort zur Neuauflage* [ital. 1991 / dt. 1992], in: *JRGS* 2, 426–428; 427.
- 74 Joseph RATZINGER, *Vorwort zur Neuausgabe*, in: *JRGS* 4, 38–53; 52.
- 75 Die Frage aus Israel vom 3. Oktober 2000 und die Antwort von Joseph Ratzinger vom 19. Oktober 2000 wurden vom Absender des Briefes zur Verfügung gestellt.

Abstract

Judaism and the Unity of Both Testaments in the Work of Joseph Ratzinger. In Joseph Ratzinger's theological work we do not find a theology of Israel in a narrower sense. After discovering the importance of the recipient in the process of Revelation, Israel – the continuous subject of the Scripture – came into his focus. In his later work, especially in his trilogy on Jesus, Joseph Ratzinger/Benedict XVI concretised his idea of the unity of Old and New Testaments. In this context, the issue Israel is far from being part of an «interreligious dialogue». Ratzinger's recent comment on «De Iudaeis» must be understood as an impulse for an inner-Catholic reflection.

Keywords: Revelation – Christian Theology of Israel – Unity of Scripture – Old Testament – New Testament – De Iudaeis