

HAT ADORNO RATZINGER GELESEN?

Lazarus im "Jargon der Eigentlichkeit"

OTTMAR FUCHS*

Resumen:

El profesor Ottmar Fuchs, quien ha sido decano de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Tubinga en Alemania y profesor muy renombrado de Teología de varias Universidades de Alemania y otros países, nos ha permitido publicar el presente artículo en el que realiza un interesante análisis de la interpretación que el Papa Benedicto XVI ha hecho del texto de Lc 16, 19-31, la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro, en su obra "Jesús de Nazareth". Naturalmente, el Papa, quien no suscribe su obra solamente con el nombre de su ministerio actual sino con su nombre de teólogo, Josef Ratzinger, afirma explícitamente que no ha pretendido realizar, con esta obra, un "acto de Magisterio". El profesor Fuchs advierte lo limitado que es un análisis de una obra a partir de un simple pasaje de la misma, pero considera que es posible, a partir del análisis de un pasaje como en este caso, percibir la manera como alguien lee el texto bíblico y que es posible preguntarse, a partir de dicho análisis, por la legitimidad objetiva de dicha interpretación. En realidad, Ratzinger hace una lectura de este pasaje de Lucas que no es la que normalmente conocemos: no una lectura en clave social, sino en clave espiritual para referirse a la fe y a la incredulidad. Con base en la obra de Adorno "Jerga de la autenticidad", en la que el filósofo alemán critica a Heidegger y a otros filósofos alemanes que negaban la posibilidad de la verdad objetiva, Fuchs se pregunta por la legitimidad objetiva de esta interpretación del evangelio e insiste en el sentido que él considera como sentido objetivo del texto bíblico.

Palabras clave: Interpretación Bíblica - Magisterio de la Iglesia - Exégesis - Objetividad hermenéutica - Parábolas - Evangelio de Lucas - Ratzinger - Benedicto XVI.

* Doctor en Teología por la Universidad de Würzburg, Alemania. Fue decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Actualmente es profesor de Praktische Theologie an der Abteilung für Praktische Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004 y Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007.

Artículo recibido el día 27 de febrero y aprobado por el Consejo Editorial el día 10 de marzo de 2008.

Dirección del autor: ottmar.fuchs@uni-tuebingen.de

Abstract:

Professor Ottmar Fuchs, a well known professor in several universities in Germany and abroad, former dean of the Catholic Faculty of Theology in the German University of Tübingen, has granted us permission to public this article. Prof. Fuchs analyzes here the interpretation given by Pope Benedict XVI of the parable of the rich man and Lazarus, in his book *“Jesus of Nazareth”*. Of course, the Pope signed his book in his position as Joseph Ratzinger, the theologian, and not as a Pope and, by doing so, he clearly stated that his book was not an “act of the Magisterium”.

Moreover, Prof. Fuchs takes into account the limitations of the analysis of the whole book based only on a passage like Lk 16, 19-31. But he thinks it is possible, even in this case, to appreciate the way a person reads the text and, furthermore, based in this analysis, it is also possible to raise questions on the legitimacy of such interpretation. Actually, what does Ratzinger is to render here a reading normally unknown to us. It is not a reading focussed on a social level but on a spiritual emphasis concerning faith and incredulity.

Having in mind Adorno´s work *“The Jargon of Authenticity”* where the German philosopher criticizes Heidegger and other German philosophers who denied the existence of objective truth, Fuchs wonders about the objective legitimacy of this interpretation of the Gospel and stress on the meaning he considers to be the objective meaning of the biblical text.

Key words: Biblical interpretation – Magisterium of the Church – Exegesis – Hermeneutical objectivity – Parables – Gospel of Luke – Ratzinger – Benedict XVI.

I. PERSPEKTIVEN

Zugegeben: Es ist immer etwas gewagt, aus einem größeren Werk einen kleineren Text herauszunehmen und diesen zum annähernden Repräsentanztext für den Gesamttext zu erklären. Die entscheidende Ermutigung dazu hat mir Joachim Kügler mit dem Hinweis gegeben, dass die überschaubare Passage "Das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16, 19-31)" aus dem Jesusbuch des Papstes (mit dem Umfang von nur sieben Seiten) die Grundoperationen der Art und Weise enthält, wie Ratzinger im ganzen Buch mit biblischen Texten umgeht. Jedenfalls konzentriere ich mich im Folgenden auf eine genauere Analyse dieser Miniatur und überlasse es der Rezeption, inwieweit die These der Repräsentanz zutrifft¹.

¹ Vgl. JOSEPH RATZINGER. Benedikt XVI. Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg i. B. 2007, 252-258.

Meine in der Analyse selbst zu verifizierende These lautet: die Art und Weise, wie Ratzinger mit der in Lk 16, 19-31 erzählten Wirklichkeit umgeht, kann in einigen Grundzügen mit den Operationen verglichen und auch identifiziert werden, die Theodor W. Adorno in seiner Analyse des "Jargons der Eigentlichkeit" offen gelegt hat². Diese Ähnlichkeit stellt selbstverständlich aus meiner Perspektive genau so eine Kritik dar, wie bei Adorno die Analyse dieses Jargons als kritisches Unternehmen intendiert war. Bei mir verbindet sich diese Kritik mit dem bibeltheologischen Anliegen, biblische Texte nicht derartig zu "meditieren", dass die in ihnen erzählte Wirklichkeit um ihre "objektive" Wirklichkeit gebracht und in eine Eigentlichkeitssprache hinein verflüchtigt wird. Das Problem sei zu Beginn nur angedeutet: Geht es in der Geschichte um den armen Lazarus, so geht es der Ratzinger Interpretation über das Glaubensproblem des leidenden Gerechten schließlich um den "wirklichen" und "wahren" Lazarus, nämlich um Christus, dieses "große Gotteszeichen", dem "zu glauben und zu folgen... das Gleichnis uns ein(lädt)"³. Das soziale Problem wird zum Glaubensproblem; und das Gericht, das in der Lazarusgeschichte den Reichen trifft, trifft nun diejenigen, die nicht glauben⁴. Und die Zeichenforderung, die bei Lukas deswegen die Toten in das Diesseits ruft, damit sie das Leben der Reichen verändern, wird nun in der Vermischung mit dem Johanneischen Lazarus zum Signal dafür, ob man an den gekreuzigten und auferstandenen Menschensohn glaubt. Das alles wäre ja noch erträglich, wenn dieser Glaube dann wieder verbunden werden würde mit einer ganz bestimmten sozialen Praxis, nämlich der des erzählten und erzählenden Jesus im Lukasevangelium⁵. Doch dies geschieht nicht! Adorno, hätte er diesen Text gelesen, wäre er wohl zu der Analyse gekommen, dass sich hier "die Himmelfahrt des Wortes über den Bereich des Tatsächlichen, Bedingten und Anfechtbaren" erhebt⁶.

Es gibt nur einen Satz, der in seinem Beteuerungscharakter zugleich diese "eigentliche" Dynamik wenig lädiert: "Natürlich ist dieses Gleichnis, indem es uns aufweckt, zugleich ein Ruf zur Liebe und zur Verantwortung, die wir unseren armen

² Vgl. THEODOR W. ADORNO. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt am Main 1964.

³ RATZINGER. Jesus 258, vgl. auch 254.

⁴ Der Papst Benedikt XVI. ist hier "weiter" als der wohl ältere Text von Joseph Ratzinger: in seiner Enzyklika "Spe salvi" (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 179, von 2007) macht er unmissverständlich deutlich, dass sich die Möglichkeit der Hölle eben nicht auf Glaube oder Unglaube bezieht, sondern auf den Gegensatz von Gut und Böse. Er spricht von "Menschen, die dem Hass gelebt und die Liebe in sich zertreten haben... Nichts mehr wäre zu heilen an solchen Menschen, die Zerstörung des Guten unwiderruflich: Das ist es, was mit dem Wort *Hölle* bezeichnet wird." (Nr. 45). Die Reaktion des kommenden Richters auf die Menschen wird also nicht primär festgemacht am Glauben, sondern an dem, was auch Matthäus 25 verdeutlicht: nämlich, wie solidarisch bzw. zerstörerisch Menschen gelebt und gehandelt haben: "Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu Essen gegeben..." (Mt 25, 34).

⁵ Geschweige denn, dass die sozialpolitischen Intentionen und Auswirkungen seiner Praxis in den Blick kämen: Die Bergpredigt bzw. Feldrede ist zum Beispiel keine "Predigt", sondern eine politische Rede im öffentlich-gesellschaftlichen Raum.

⁶ ADORNO. Eigentlichkeit 13. Inwiefern hier auch zutrifft, was Adorno sagt, nämlich dass diese Himmelfahrt "autoritätssüchtig" veranstaltet wird, sei dahingestellt.

Brüdern zuzuwenden haben - im großen Maßstab der Weltgesellschaft wie im kleinen unseres Alltags⁷. Der Satz ist schon deswegen nur ein Feigenblatt, weil darin die andere Hälfte der Menschen, nämlich der Schwestern, ausgesperrt ist.

Ein anderes Beispiel, um hier schon vorwegzunehmen, worauf das folgende abzielt: in seiner heftigen Heideggerkritik rekurriert Adorno auf eine Bemerkung Heideggers⁸, "mit der er an die 'Wohnungsnot' als einer der großen Schwierigkeiten unserer Zeit anknüpft: 'Die eigentliche Not des Wohnens... besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen... Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, dass die Sterblichen... das Wohnen erst lernen müssen'⁹." Hinter der faktischen Wohnungsnot verbirgt sich also angeblich eine andere und tiefere Not, nämlich "dass der Mensch sein eigenes Wesen verloren hat und darum nicht zur Ruhe kommt"¹⁰. Adorno schreibt dazu: "Was aber im Spiel mit der Wohnungsnot sich anmeldet, ist ernster als die Pose existenziellen Ernstes: die in allen Angehörigen der hochkapitalistischen Ländern lauernde, administrativ abgewehrte und darum an den platonischen Sternenhimmel genagelte Furcht vor Arbeitslosigkeit"¹¹.

Eine ähnliche Vergeistigung eines realen ökonomischen Widerspruchs leistet sich Ratzinger, wenn er schreibt, dass "der reiche Prasser auch in dieser Welt schon ein Mann des leeren Herzens war, der in seiner Schwelgerei nur die Leere ersticken wollte, die in ihm war"¹². Adorno würde darin eine Denkgewohnheit sehen, die die Besitzsucht "zum methaphysischen Leiden sublimiert und vom realen Leiden abspaltet, das sie veranlasste"¹³. Man kann auch sagen, es handelt sich hier um die "Missachtung des objektiven Aspekts der Worte"¹⁴. Dass der reiche Prasser in dem Sinn reich ist, dass er dem Lazarus keine Lebensmöglichkeiten gönnt, und dass er gerade darin, nämlich

⁷ RATZINGER. Jesus 256. - Dieses "natürlich" ist ja so natürlich nicht und hat hier fast apotropäischen Charakter, als wolle man die Frage nach der sozialen und politischen Praxis mit einem Rundumschlag (Weltgesellschaft und Alltag) möglichst schnell erledigt sein lassen.

⁸ Vgl. ADORNO. Eigentlichkeit 31, hier im Anschluss an Otto Friedrich Bollnow, Neue Geborgenheit, Stuttgart 1956, 170.

⁹ Zitiert ebd. 31.

¹⁰ Zitiert aus Bollnow, ebd.

¹¹ ADORNO. Eigentlichkeit 31. Vgl. dazu HERMANN HÄRING. Jesus - logischer gemacht?, in: LIT-Verlag (Hg.), "Jesus von Nazareth" kontrovers, Berlin 2007, 109-120, 124f.; auch meinen Beitrag: Ist der Papst ein Neuplatoniker?, erscheint in Carl-Friedrich Geyer/Detlef Schneider-Stengel (Hg.), Denken im offenen Raum. Anfragen und Antwortversuche zur postmetaphysischen Theologie, Darmstadt 2008.

¹² RATZINGER. Jesus 256: zwar sieht auch Ratzinger hier ein, dass "das im Text nicht steht" (255), glaubt aber von den von ihm zitierten Psalmen her dies sagen zu können (255). Ob dies der Fall ist, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls zeigt sich hier die ganze Ambivalenz einer kanonischen Bibelauslegung, wenn bestimmte Stellen durch andere in eine Richtung interpretiert werden, die die Eigenwertigkeit des verglichenen Textes außer Kraft setzt: vgl. JOACHIM KÜGLER. Kanonisch, Kirchlich, Postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne, erscheint in Orientierung 72 (2008).

¹³ ADORNO. Eigentlichkeit 35.

¹⁴ Ebd. 51. Zum Verhältnis von denotierender Objektsprache und konnotierender oder auch mythologischer Sekundärsprache und zu den unterschiedlichen Verhältnissen zwischen beiden vgl. Ottmar Fuchs, Sprechen in Gegensätzen, München 1978, 70ff und 54ff.

Hat Adorno Ratzinger Gelesen?

Besitz zu haben und Herrschaft auszuüben, seine Lust und seinen Sinn findet, bekommt nun einen Überbau in einem neuen Sprachspiel, in dem er auf einmal Opfer seines leeren Herzens ist. Und er wäre nicht Opfer des leeren Herzens, würde er sich vom Herrn zur "wahren Weisheit" führen lassen¹⁵.

So wird hier die objektsprachliche Beschreibung eines Reichen (und seiner katastrophalen Auswirkungen) zum Ausgangspunkt einer neuen Bedeutung in einem anderen semiologischen System, nämlich im System von Glaube und Unglaube. Dies allein wäre noch nicht das Problem, denn die Sprache hat immer beides, nämlich Beschreibung und Reflexion, Denotation und Konnotation, Wahrnehmung und Wertung, Wirklichkeit und Mythos. Entscheidend ist dabei aber ihr Verhältnis: Vor allem ob die denotative Bedeutung in der konnotativen noch präsent ist oder ob sich das darüber Nachdenken so von der Wirklichkeit wegspekuliert, dass sie sich darin auflöst¹⁶. "In Sprache, die etwas taugt, vermittelt sich beides."¹⁷ Allerdings so, dass sich die Sekundärsprache von denen kontrollieren lässt, die objektsprachlich genannt sind. "Man möchte dazu wenigsten deren Ansicht erfahren"¹⁸. Wo die Interpretation die Kenntnis der Wirklichkeit nur als Steigbügelhalter ihrer eigenen Selbstläufigkeit benutzt, führt sie zum falschen Bewusstsein dieser Wirklichkeit, zu ihrer Verschleierung und ist in hoch elaborierter Weise ignorant¹⁹. Nach dieser Perspektiveneröffnung konzentriere ich mich nun auf die entsprechende sequenzielle Analyse des ausgewählten Textes.

2. Transformationen bezüglich Lk 16,19-22

Ratzinger beschreibt zunächst, was die Geschichte tatsächlich beschreibt, nämlich den wohllebenden Reichen im Kontrast, im sozialen Widerspruch zum Armen, der vom Abfall lebt. Doch ist dieser Gegenüberstellung nur ein Satz gewidmet. Sofort folgt eine Replik auf die Väter, die diesen sozialen Gegensatz zum Ausgangspunkt eines anderen Gegensatzes nimmt, nämlich des Gegensatzes zwischen Israel und Kirche. Diese von den Vätern stammende Typologie schlägt Ratzinger allerdings aus, um aber zugleich auf eine "ganz andere Typologie" zuzugehen²⁰. Schon in diesem ersten Abschnitt wird deutlich: Ratzinger verwendet keine Mühe darauf, den Text untypologisch, also in seiner erzählerischen Primärfassung, ernst zu nehmen. Offensichtlich bringt diese Erzählung als solche nichts, wenn sie nicht auf die Bedeutungsebene einer Typologie gehoben wird.

Von daher ist es völlig konsequent, dass Ratzinger bei dieser Erzählung immer von einem Gleichnis spricht: Die Erzählung wird also nur als Ausdrucksform für

¹⁵ Vgl. RATZINGER, Jesus 255.

¹⁶ Vgl. dazu ROLAND BARTHES, Mythen des Alltags, Frankfurt am Main³ 1974, 83ff.

¹⁷ ADORNO, Eigentlichkeit 51.

¹⁸ Ebd. 47-48.

¹⁹ Vgl. ebd. 49.

²⁰ Vgl. RATZINGER, Jesus 252: Die Begründung für die Ablehnung dieser Typologie liegt aber weniger in der Problematik dieser Zweibrüdertexte, sondern darin, dass nur der Lazarustext unwiderrufliche Abschlüsse schildert.

etwas aufgenommen, was sie eigentlich bedeutet. Die eigentliche Erzählung selbst hat kaum oder wenig Bedeutung. Dabei handelt es sich hier nicht um ein Gleichnis in strengem Sinn des Wortes, sondern um eine Beispielerzählung, genauer um eine Anti-Beispielerzählung. Sie ist nicht die Ausdrucksform für etwas anderes, sondern für sich selbst: für den direkten Sozialvergleich und für die entsprechende Perspektive Gottes²¹. Selbstverständlich gehört es zur zwar nicht exegetischen, aber doch homiletischen Freiheit, jede biblische Erzählung auch als Ausgangspunkt eines Gleichnisses zu nehmen. Doch müssen dann zwei Bedingungen erfüllt sein: das Tertium comparationis muss klar sein *und* die Geschichte muss als Gleichnisspender für das damit Vergleichene oder Vergleichbare inhaltlich bedeutsam bleiben.

Die lukanische Lazarusgeschichte dagegen hat von sich aus keine Anhaltspunkte, die in ein Gleichnis hinein übertragbar wären. Sie befindet sich durchgehend, auch in ihrem zweiten Teil, im objektsprachlichen Bereich der Beschreibung von realen Wirklichkeiten. Die Geschichte muss nicht erst einem typologischen "Veredelungsverfahren" unterworfen werden, damit sie ein diskursfähiges Niveau erreicht²². Was Adorno kritisch zur Lyrik Rilkes sagt, gilt analog zu einer entsprechenden Theologie: "Lyrik, die jede Metapher sich erlaubt, selbst das schlechthin Unmetaphorische als Gleichnis, wird weder von der Frage nach der Objektivität dessen gestört, was dem Subjekt dessen Regungen angeblich zuraunen, noch von der, ob die aus der Bildung aufgelesenen Worte irgend die Erfahrungen decken, deren Objektivierung die Idee solcher Lyrik ist"²³.

Was nun folgt, schert sich um kein Tertium comparationis, sondern wechselt die gegebenen Worte in einer angeblich aufsteigenden paradigmatischen Substitution mit anderen, immer "eigentlicheren" Begriffen aus²⁴. Die erste Substitution nimmt Ratzinger aus dem Bereich der Psalmen, indem er nun den armen Lazarus mit den Armen Israels identifiziert (und gleichzeitig darüber den hungernden Lazarus ersetzt und vergisst), die um Gottes Willen wie Schafe behandelt und zur Schlachtbank geführt werden (aus Psalm 44)²⁵. Obwohl davon überhaupt nichts im Lukastext steht²⁶, führt Ratzinger diesen Bedeutungshorizont als einen unerlässlichen ein: "Als Hintergrund, der uns das Verstehen dieser Erzählung öffnet, müssen (!) wir jene Reihe von Psalmen ansehen, in denen vor Gott die Klage des Armen aufsteigt, der im Glauben an Gott im Gehorsam

²¹ Vgl. OTTMAR FUCHS, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 137-154.

²² Vgl. dazu ADORNO, *Eigentlichkeit* 73.

²³ Ebd. 73: Eine solche Lyrik nennt Adorno "trotz ihrer Virtuosität" eine schlechte Lyrik.

²⁴ Zum Verhältnis von Syntagma und Paradigma in der Sprachwissenschaft vgl. FUCHS, *Sprechen* 26ff, 32ff. Während man unter Syntagma das versteht, was ein Text an Wörtern zusammenfügt, baut die paradigmatische Möglichkeit über jedem Wort gewissermaßen eine Säule von vielen anderen Wörtern auf, die ebenfalls für das Syntagma hätten gewählt werden können, entweder in Bedeutungsanalogie zum Syntagma oder auch im Gegensatz dazu.

²⁵ Vgl. RATZINGER, *Jesus* 253.

²⁶ Vgl. dazu Kai Detlef Sievers, *Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus im Spiegel bildlicher Überlieferung*, Kiel 2005, 143: bei Lukas findet sich "kein direkter Hinweis darauf, dass er (der Reiche, O.F.) Gott verachtete... Auch von Lazarus heißt es nur, er sei arm und krank", also nichts davon, dass er "ein Gott wohlgefälliges Leben führte" (143).

gegen seine Gebote lebt, aber nur Unglück erfährt, während die Zyniker, die Gott verachten, von Erfolg zu Erfolg gehen und alles Glück der Erde genießen²⁷.

Das bedeutet wiederum, dass der Evangelientext aus sich heraus gar nicht verstanden werden kann, sondern nur mit dieser Typologie, die zugleich die nachdenkensunwerte praktische Situation der Geschichte auf ein nachdenkenswertes Niveau hebt: die vitale Not des Lazarus wird durch die Glaubensnot überlagert und darin als sein eigentliches Problem besprochen, nämlich als ein Beziehungsproblem mit Gott. Gleichzeitig wird aus dem materiell Reichen der Spötter und Zyniker, der Gott verachtet. Auch davon ist im Lukastext keine Rede. Und wenn es darin eine Klage gibt, dann ist es die Klage des Reichen gegenüber dem Vater Abraham (Lk 16, 24).

Der nächste Abschnitt zeigt, worum es Ratzinger tatsächlich geht: nämlich um den "geistigen Hintergrund unseres Gleichnisses". Das Raffinierte ist dabei, dass er hier mit Psalm 73 durchaus einen Text wählt, der, genau so wie der Lukastext, eine vital erlebte Not mit den Menschen und mit Gott ausdrückt. Auch diesen gewissermaßen objektsprachlichen Text weiß Ratzinger nun als geistigen Hintergrund aufzurufen, indem er nicht etwa die Situation des Psalms 73 mit dem Lazarustext vergleicht (das Leiden unter den Hochmütigen), sondern indem er auch hier die Glaubensfrage herausdestilliert, allerdings nicht mehr als direkte Klage des Leidenden gegenüber Gott²⁸, sondern als prinzipiell zu erörterndes Problem des Glaubens an Gott.

Mit dem Begriff des "leidenden Gerechten"²⁹ wird vollends der arme Lazarus mit dem unschuldig Leidenden identifiziert³⁰. Was nun meist in den Psalmen am Ende des Klageprozesses steht, nämlich dass der betende Mensch dazu kommt, nicht nur Wohlergehen und Gottesnähe, sondern auch Not und Gottesnähe miteinander zu verbinden³¹, bringt Ratzinger nun als jenen Glauben ein, der "über das Materielle

²⁷ RATZINGER, Jesus 252-253.

²⁸ Die Klage vor und gegen Gott, die 40% der Psalmen ausmacht, scheint für den Papst kein integraler Bestandteil christlicher Spiritualität zu sein: vgl. dazu die Enzyklika "Deus Caritas Est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2006) Nr. 37-38. Vgl. dazu OTTMAR FUCHS, Wider das Totschweigen des politischen Kampfes!, in: Rainer Bucher, Rainer Krockauer (Hg.), Pastoral und Politik, Wien 2006, 335-353, 343, Anm. 32. Diese Nichtachtung oder gar Ablehnung der biblisch verbürgten Spiritualität der Klage passt ins Bild verweigerter Widerspruchswahrnehmung und –zulassung, sei sie sozialer, sei sie im engeren Sinn theologischer Art.

²⁹ Zur Problematik "unschuldigen Leidens" vgl. OTTMAR FUCHS, Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung, in: Rainer Bendel (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Engagement und Widerstand, Münster 2002, 274-307, 305f.

³⁰ Auch wenn man die Bedeutung des Namens Lazarus für die Interpretation der Erzählung ernst nimmt, nämlich dass Gott hilft, muss man dies nicht als Ergebung und Zuversicht Gottes auf der Seite des Lazarus auffassen, sondern kann dies kontextuell überzeugender auf den Handlungszusammenhang hin wahrnehmen, nämlich dass Gott am Ende hilft und gewissermaßen den "Spieß umdreht" (gegen Walter Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1966, 327 und 329).

³¹ Vgl. OTTMAR FUCHS, Die Klage als Gebet, München 1982; zur nicht nur praktischen, sondern auch theologischen Theodizeeferne Ratzingers vgl. HANS ALBERT, Joseph Ratzingers Jesusdeutung, in: LIT-Verlag (Hg.), Jesus 129-141, 130.

hinausreicht: zu Gott hin und zum ewigen Leben."³² Und weiter mit Bezug auf Psalm 17, 14f: "Zweierlei Sättigung steht sich hier gegenüber: die Sättigung mit den materiellen Gütern und das Sattwerden am Hinschauen auf 'deine Gestalt' – die Sättigung des Herzens durch die Begegnung mit der unendlichen Liebe." Darin erkennt "der Beter das wirkliche Glück" und "die wahre Größe des Menschseins"³³.

Offensichtlich wird es Ratzinger nun selbst etwas mulmig, kann dieses Gefühl aber erfolgreich überwinden: "Nur scheinbar haben wir uns damit von unserem Gleichnis entfernt. In Wirklichkeit will uns der Herr mit dieser Geschichte gerade in den Vorgang des 'Erwachens' hineinführen, der sich in den Psalmen niedergeschlagen hat." Es ist "das Wachwerden für die Wahrheit, das dem Menschen schon jetzt eine neue Sättigung schenkt." Und nun purzelt alles um sich selber: "es geht nicht um eine billige, aus dem Neid geborene Verdammung des Reichtums und der Reichen".

Im Lukastext geht es dagegen um eine ganz und gar nicht billige Verdammung des Reichen. Und aus Neid ist diese nicht geboren und Neid ist auch nicht das Problem des Lazarus, sondern das Überleben. "Dem Beter wird gerade sichtbar, dass Neid um diese Art von Reichtum töricht ist, weil er das Wirkliche gut erkannt hat"³⁴. Im Klartext: Ob jemand reich ist oder nicht, ist eigentlich nicht so wichtig, die Hauptsache die Reichen sind auch "Erwachende", so wie Nikodemus und Josef Arimathäa³⁵. Das Entscheidende ist also nicht die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse (die sind lediglich als Akzidenz "auch" wichtig), sondern entscheidend ist (und zwar als Substanz) das Erwachen für den wirklichen Glauben.

Es ist interessant, wie dieser Text des Autors (wie andere auch³⁶) entsprechenden Ausführungen des Gründers und nunmehr Heiligen des "Opus Dei" José Maria Éscriva de Balaguer ähneln, der konsequent davon spricht, dass es dem Priester nicht zusteht, "weltliche, zeitgebundene Themen zu behandeln. Sie gehören in den zeitlichen und staatsbürgerlichen Bereich, den der Herr der freien, sachlichen Diskussion überlassen hat. Ich weiß auch, dass der Priester einen engstirnigen Gruppeneist zu vermeiden hat und seinen Mund nur auf tun soll, um die Seelen zu Gott, zu seiner geistigen Heilslehre, zu den von Christus eingesetzten Sakramenten und zum inneren Leben zu führen, das uns dem Herrn näher bringt..."³⁷. Und weiter: "Ich missbrauche nicht mein Amt als Priester, wenn ich sage, dass jemand, der das Reich Christi als politisches Programm deuten möchte, die übernatürliche Ausrichtung des Glaubens nicht verstanden hat"³⁸. Und schließlich: "Der Herr verabscheut die Ungerechtigkeit und verurteilt den, der

³² Vgl. RATZINGER. Jesus 254.

³³ Ebd. 255.

³⁴ Ebd. 255.

³⁵ Vgl. ebd. 255.

³⁶ Vgl. FUCHS. Neuplatoniker und FUCHS, Politischer Kampf.

³⁷ JOSÉ MARIA ÉSCRIVA DE BALAGUER. Christus begegnen. Homilien, Bonn 1977, 418.

³⁸ Ebd. 421, vgl. auch 258f, 308f.

Hat Adorno Ratzinger Gelesen?

Sie tut; aber Er lässt sie zu, weil Er die Freiheit jedes Einzelnen achtet. Gott verursacht nicht das Leid der Geschöpfe, aber Er duldet es, weil es nach der Erbsünde zum menschlichen Dasein gehört³⁹.

Entsprechend ist auch der negative konnotative Hof, in dem der Begriff des Politischen in Ratzingers Text vorkommt: Es sind die Pharisäer, die "die Sache unter politischem Gesichtspunkt" sehen und beschließen, Jesus zu töten⁴⁰. Dass es für christliche Existenz ein politisches Handeln gibt, das sich direkt gegen die sozialen Widersprüche wendet und sich für Gerechtigkeit einsetzt, kommt hier genau so wenig in den Blick, wie das politische Handeln für die Gerechtigkeit in der Enzyklika "Deus Caritas est" an den Staat abzugeben ist⁴¹.

3. Transformationen bezüglich Lk 16, 23-31

Ratzinger wendet sich nun dem zweiten Abschnitt der Erzählung zu, nämlich dem Dialog zwischen Abraham und dem verdammten Reichen. Ratzinger hat sicher Recht, wenn er die dogmatische Hölle nicht mit der hier geschilderten Unterwelt in einsetzen will. Allerdings verbindet sich diese Argumentation hier gleichzeitig mit einer Entschärfung der Geschichte: "Der Reiche befindet sich im Hades als einem vorläufigen Ort, nicht in der 'Gehenna' (Hölle), die der Name des Endzustandes ist"⁴². Dies darf angezweifelt werden. Denn seit dem dritten Jahrhundert vor Christus verbindet sich die Unterwelt als Aufenthaltsort der Toten immer mehr mit der Unterwelt als Strafort für die Frevler. Mit dieser "Hölle" verschmilzt dann auch der in den noch tieferen "Abgrund" reichende Bereich der Unterwelt, in dem die Dämonen und abgefallenen Engel verbannt und verdammt sind. Diese Art von Unterwelt ist also schon der letzte mögliche Ort der Verdammung. Eine dahinter gehende Vorstellung von einer nochmals davon abgesetzten Hölle gibt es nicht⁴³.

Nun konzentriert sich Ratzinger auf "die eigentliche Lehre, die uns der Herr mit diesem Gleichnis erteilen will."⁴⁴ Und in diesem zweiten Gipfel des Gleichnisses geht es "um die Zeichenforderung"⁴⁵. Es sei gleich vorausgeschickt: Im Lukastext geht es

³⁹ Ebd. 375.

⁴⁰ RATZINGER, Jesus 257.

⁴¹ Ausführlicher dazu FUCHS, Politischer Kampf; auch MICHAEL PLATTIG, Spiritualität und kritische Reflexion, in: LIT-Verlag (Hg.), Jesus 85-96, 88ff.

⁴² RATZINGER, Jesus 256.

⁴³ Vgl. MARIUS REISER, Artikel Hölle und Höllenfahrt, in: Neues Bibel-Lexikon (herausgegeben von Manfred Görg und Bernhard Lang), Lieferung 7, Zürich 1992, 173-175. So ist dieser Unterweltsort "unverkennbar mit Farben endgültiger Art gemalt": Grundmann, Lukas 328.

⁴⁴ RATZINGER, Jesus 256. Dabei beruft sich Ratzinger auf die Gleichnisforschung von Joachim Jeremias, was biografisch verständlich ist. Allerdings ist die Gleichnisforschung nicht bei Jeremias stehen geblieben: vgl. dazu FUCHS, Hermeneutik 394ff. (mit Literatur). Zur zum Teil "vorsintflutlichen" Orientierung (wie ein exegetischer Kollege bemerkte) Ratzingers an älteren Untersuchungen vgl. KLAUS BERGER, Kant sowie ältere protestantische Systematik, in: LIT-Verlag (Hg.) Jesus 27-40, 30ff.

⁴⁵ RATZINGER, Jesus 256.

überhaupt nicht um Zeichenforderung, sondern um ein durchaus solidarisches Verhalten des Reichen in den Unterwelt, nämlich das, was er jetzt erlebt, seinen Verwandten ersparen zu wollen. Der soziale Widerspruch im Diesseits wird im Jenseits nicht aufgelöst, sondern bestimmt dort die entsprechende Zuteilung zum Schoß Abrahams bzw. in die Gehenna mit ihren feurigen Schmerzen. Die Kluft des sozialen Widerspruchs korrespondiert mit der jenseitigen Kluft zwischen dem Geretteten und den Verdammten. Abraham ist diesbezüglich unbarmherzig und kann sich auf die Erfahrung berufen, dass die Lebenden, wenn sie nicht hören wollen, auch auf Propheten und zurückkommende Tote nicht hören werden.

Es geht also nicht um den Glauben an Jesus oder an Gott, auch nicht um den Glauben an Wunder und irgendwelche Zeichen, sondern ganz konkret darum, den Menschen zu sagen, dass der Widerspruch zwischen Armen und Reichen im Jenseits nicht vergessen, sondern empfindlich gehandelt wird. Die Sendung zu den fünf Brüdern, die der leidende Reiche wünscht, formuliert die beabsichtigte Wirkung dieser Geschichte: nämlich dass die Hörer und Hörerinnen dieser Erzählung selbst Glauben schenken und dass die Reichen gründlichst ihr Verhalten verändern, wenn schon nicht aus Einsicht, dann wenigsten aus Angst vor dem, was ihnen zukünftig bevorsteht. Der "Überbau" des Jenseits wird also strikt an das Diesseits gebunden, mit schärfster analytischer Kraft hinsichtlich der sozialen Widersprüche und mit genauso scharfer Handlungsorientierung⁴⁶. Mag es eine gemeinsame Lazarustradition für Lk 16 und Joh 11 geben, so werden sie von beiden denkbar unterschiedlich aufgenommen. Zudem fällt auf, dass gerade der zweite Teil der Erzählung ausgeprägte lukanische Diktion aufweist. Dies spricht dafür, dass Lukas die Vorlage (gerade wenn sie auf die Zeichenfrage ausgerichtet war) völlig kontrastiv dazu im Sinne seines gesamten Evangeliums eigens geprägt hat⁴⁷.

Es ist übrigens aufschlussreich, dass die bildliche Überlieferung dieser Erzählung im Zusammenhang mit der Frömmigkeitsgeschichte zum Teil ganz drastisch diese lukanische Grundintention zum Vorschein gebracht hat, um christliches Mitleid bei den Reichen hervorzurufen. So gab es "seit dem 17. Jahrhundert in den sakralen Räumen zunehmend nur noch Lazarusfiguren, die in enger Verbindung mit Opferstöcken standen oder solche selbst abbildeten"⁴⁸. So lässt die mittelalterliche Buchmalerei "keinen Zweifel an dem Antagonismus von arm und reich", und so wird Lazarus "als Personifizierung der Armut zeitgenössischen Erscheinungsformen angepasst"⁴⁹. Weniger in der Kunst

⁴⁶ Vgl. FRIEDRICH EMANUEL WIESER. Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament, Bern 1987, 106: "Und um die göttliche Forderung nach Barmherzigkeit zu kennen, bedarf es keiner besonderen Offenbarung. Bei Mose und den Propheten kann man sie nachlesen... Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen Auferstehungshoffnung und ethischer Verpflichtung".

⁴⁷ Vgl. JACOB KREMER. Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung, Stuttgart 1985, 104f. Auch hier zeigt sich die Gefahr der kanonischen Bibellektüre: denn auch hier wird ein Text aus einem anderen Evangelium, nämlich aus Joh 11, das Profil eines anderen Textes zu entschärfen.

⁴⁸ SIEVERS. Parabel 145.

⁴⁹ Ebd. 147 und 149.

Und in der Frömmigkeitsgeschichte als in der reflektierten Theologie gab es immer auch die Tradition bestimmter Transformationen dieser Erzählung in typologische oder allegorische Auslegungen hinein: solche Interpretationen gibt es bei den Kirchenvätern und vor allem bei Augustinus, aber auch bei Luther, wobei man immer genauer hinschauen muss, ob solche Interpretationen am Ende dann doch wieder zurückführen auf ein ganz bestimmtes Barmherzigkeits- und Gerechtigkeitshandeln oder ob sie den in der Erzählung aufgemachten eschatologischen Druck entschärfen oder sich gar nicht mehr auf die Fragestellung der Armut beziehen⁵⁰.

Bei Ratzinger wird der reiche Mann in seiner Frage nach der Rettung seiner Brüder transformiert in die Frage nach der Möglichkeit des Glaubens an das Offenbarungswort. Innerhalb dieses Zusammenhangs geht es um das "Problem der Zeichenforderung" und darin um die mangelnde empirische Evidenz des Glaubens⁵¹. Dies wiederum verbindet Ratzinger mit der Joh 11-Stelle, wo es tatsächlich um diese Fragestellung geht. Bei Lukas allerdings geht es zwar auch um einen Glauben, aber um einen ganz bestimmten, nämlich daran zu glauben, dass gegenwärtiges Handeln und zukünftiges Gericht ganz konkret miteinander zusammenhängen. Die Geschichte "liegt in der Linie zeitlos-ethischer Anwendung der Jenseitsvorstellung, die gut zu Lukas passt"⁵². Der Glaube bezieht sich also auf einen ganz bestimmten Handlungszusammenhang zwischen hier und dann und verlässt auch im Blick auf das Jenseits die "konkrete Vorstellung" nicht⁵³. Die "Einstellung auf das künftige Gericht hat... sich mit den Problemen der Gegenwart auseinanderzusetzen..."⁵⁴.

Hier sind es die sozialen Widersprüche in der Gegenwart, nämlich zwischen reich und arm. So gibt es bei Lukas einen dauerhaften "Zusammenhang von eschatologischer Belehrung und ethischer Einstellung..."⁵⁵ So dass das Hören auf die Propheten von diesem Kontext her völlig eindeutig ist, nämlich insofern ihr Wort an ein ganz bestimmtes soziales Handeln gebunden wird. Der Glaube an ihr Wort erschließt die Notwendigkeit dieser Praxis⁵⁶. Damit handelt es sich bei dieser Geschichte um die Narrative Veranschaulichung der Bergpredigt in Lk 6, 20-26, wo Jesus das Selig

⁵⁰ Vgl. dazu SIEVERS. Parabel 13-15, 18-24. Zur entsprechenden Affinität Ratzingers zu Augustinus vgl. FUCHS. Neuplatoniker.

⁵¹ Vgl. RATZINGER. Jesus 257.

⁵² HANS CONZELMANN. Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1964, 103.

⁵³ Vgl. ebd. 107.

⁵⁴ Ebd. 217.

⁵⁵ Ebd. 217.

⁵⁶ Helmut Merklein hat dieser Verbindung von Reich Gottes und diesseitiger Ethik entscheidende exegetische und theologische Impulse gegeben: "Dringend erforderlich ist das Konzept einer politischen Ethik, die nicht nur das Recht der Stärkeren und Besitzenden schützt, sondern in erster Linie darauf bedacht ist, den Armen zu ihrem Recht zu verhelfen." Und weiter: "Unter dieser Rücksicht enthalten die Worte Jesu auch einen politischen Auftrag." (HELMUT MERKLEIN. Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: PAULUS GORDAN (Hg.), Säkulare Welt und Reich Gottes, Graz 1988, 51-79, 78-79).

über die Armen und das Wehe über die Reichen spricht⁵⁷. Indem Ratzinger hier Joh 11 als Interpretationsvorgabe einschiebt und die Glaubens -und Wunder- bzw. Zeichenproblematik vorantreibt, zerstört er genau diesen Zusammenhang zwischen Glaube und einem ganz bestimmten sozialen Handeln.

Nun kommt die letzte Etappe auf dem Weg zum "eigentlichen" Lazarus, nämlich dass hinter seiner Gestalt "das Geheimnis Jesu" zu erkennen sei: "Dieser wirkliche Lazarus ist auferstanden – er ist gekommen, um es uns zu sagen." Und er erfüllt tatsächlich, was der verdammte Reiche erbittet, nämlich dass mit ihm das auf die Erde gekommene Zeichen Gottes für die Menschen gegeben ist. Nun wäre diese "Typologie" auch im Sinne des Lukas weiterführend, wenn sie zu dieser Geschichte zurückführen würde: der gekommene Menschensohn wäre dann derjenige, der durch sein Handeln und sein Tun genau diesen sozialen Widerspruch benennt und dessen Veränderung eschatologisch einklagt. Doch davon ist hier überhaupt keine Rede mehr.

Im von Ratzinger zitierten Lukastext, dass diese Generation böse sei (vgl. Lk 11, 29f), bezieht sich dieses Bösessein eben nicht primär auf den Glauben, sondern auf das zwischenmenschliche Verhalten: "Wenn man Zeichen fordert, erhält man kein anderes als die Bußpredigt..."⁵⁸. Die Lazaruserzählung thematisiert und konkretisiert einen ganz bestimmten Vorgang dieser Buße. Dieser Vorgang setzt sich den Glauben an Christus voraus, geht aber darin nicht auf. Das Paschamysterium ersetzt die Ethik nicht, sondern ermöglicht und provoziert sie⁵⁹. Dagegen ist bei Ratzinger über Jesus auf einmal Lazarus vergessen: "Er, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist der wahre Lazarus: Ihm, diesem großen Gotteszeichen, zu glauben und zu folgen, läßt das Gleichnis uns ein, das mehr ist als ein Gleichnis. Es spricht von Wirklichkeit, von der entscheidenden Wirklichkeit der Geschichte überhaupt"⁶⁰. Dass die Beispielerzählung eine bestimmte diesseitige Vollzugsweise dieser Wirklichkeit beinhaltet, hat der Autor erfolgreich hinter sich gelassen.

4. Die "eigentliche theologische Interpretation"

Wenn man die beiden Wortwerte des reichen Prasser und des armen Lazarus als die im Syntagma der Erzählung vorkommenden Hauptbegriffe grundlegt, baut Ratzinger Säulen paradigmatischer Substitution darauf auf, die den bisher analysierten Realitätsschwund (was die Erzählung in ihrer erzählinternen Pragmatik ausmacht) im Überblick verdeutlichen:

⁵⁷ Vgl. GRUNDMANN. Lukas 327.

⁵⁸ CONZELMANN. Mitte der Zeit 180.

⁵⁹ Vgl. RATZINGER. Jesus 258.

⁶⁰ Ebd. 258.

Hat Adorno Ratzinger Gelesen?

P	Der Reiche ist eigentlich der Ungläubige	Der wahre Lazarus ist Christus
a	Zeichenfordernde treulose Generation	Wahre Weisheit
r	Die ein leeres Herz haben und	Erwachende und Glaubende
a	ihre Leere ersticken	Die ohne Neid sind
d	Die Törichten	Die satt sind in ihrem Herzen
i	Die materiell Satten	an Wahrheit und wahrer Größe
g	Die feindlichen Völker	Die nicht verbittert sind
m	Die Zyniker und Spötter,	Der leidende Gerechte
a	die nicht an Gott glauben	Das zum Schlachten geführte Israel
	<i>Der reiche Prasser</i>	<i>Der arme Lazarus</i>

S y n t a g m a

Wenn Ratzinger, ganz signifikant für viele andere Textpassagen in diesem Buch, formuliert: "Nur scheinbar haben wir uns damit von unserem Gleichnis entfernt," ist auf dem Hintergrund des bisher Gesagten das "nur scheinbar" durch ein "ganz anscheinend" zu ersetzen. Nicht dass die Gedanken, die Ratzinger bringt, nicht alle einen je eigenen Wert hätten. Im Bezug auf diese Textstelle allerdings führen sie von der drastischen Erzählung immer weiter weg hin zu einer Spiritualisierung, die als solche noch nicht problematisch wäre, wenn sie noch die "Kurve" nähme zu jenem Handlungszusammenhang, wofür der spirituelle Anlauf sich eigentlich verausgaben müsste, jedenfalls wenn man die zugrunde liegende Erzählung ernst nimmt. Ratzingers Auslegung dieser Stelle erweist sich damit als das krasse Gegenteil jener Bibelauslegung, die die Körperlichkeit eines Textes in einer ganz anderen Weise ernst nimmt: und hier zeigt sich einmal mehr Ratzingers Abneigung gegenüber jenen Theologien der Befreiung⁶¹, die die materiale Struktur biblischer Texte nicht über ein Interpretationsabstraktum, sondern als solche in die Gegenwart hineinholen⁶².

Ratzinger reflektiert in seiner Einleitung, was er (sich) in seiner Interpretation leistet. Auf dem Weg von der historisch-kritischen Exegese zu den "neuen methodischen Einsichten" der "eigentlichen theologischen Interpretation der Bibel", insofern sie "den Glauben einfordern", will er zwar "den historischen Ernst ganz und gar nicht aufgeben"⁶³, versteht letzteren aber dann doch nicht so, dass die Texte, so wie sie die historische Methode selbst zu analysieren vermag, immer schon eine eigene "theologische" Interpretation in sich haben. Sie sind nicht erst das Material, das theologisch interpretiert werden müsste, sondern sie sind schon selber Interpretamente geschichtlicher

⁶¹ Vgl. ADOLF HOLL. Ins Leere, in: LIT-Verlag (Hg.), 19-23; ALBERT FRANZ. Der Jesus des Papstes, in: ebd. 49-63, 61.

⁶² Im Zusammenhang dieses Beitrags belasse ich es mit diesem Hinweis und verweise insbesondere auf die Publikationen der "materialistischen Bibellektüre" bzw. einer "topopraktischen Krieteriologie biblischer Hermeneutik", in: FUCHS. Hermeneutik 41 4ff (hier mit entsprechenden Literaturangaben).

⁶³ So Ratzinger in seinem Vorwort, Jesus 22.

erfahrungen. So ist die auf dem ersten Blick nur erzählerische und wenig interpretative Beispielerzählung vom armen Lazarus selber ein Produkt theologischer Absicht, nämlich durch die Erzählung hindurch die eschatologische Relevanz diesseitigen Handelns aufzuweisen. Zunächst geht es immer erst um das Wachwerden für den historischen Ernst eigenwertiger Texte und um deren Explikation. Dann dürfen selbstverständlich, vor allem im homiletischen Bereich andere Interpretationskonzepte aus der Bibel, von den Vätern und überhaupt aus der Auslegungsgeschichte befragt werden, aber nie so, dass sie die primäre theologische Botschaft eines Textes hintertreiben.

Der "wirkliche Jesus", also der durch den Glauben erschlossene Jesus, begegnet ja bereits in den durch die historisch-kritische Methode erschlossenen Texten, insofern diese den Glauben an Christus in ganz bestimmten Kontexten der Biografie, der Gemeinde und der theologischen Akzentsetzung realisieren. Die Gegenüberstellung von historisch-kritischer Methode und historischem Jesus auf der einen und theologischer Interpretation auf der anderen Seite ist also wenig hilfreich, weil sie einen Gegensatz eröffnet, den es in dieser Weise gar nicht gibt⁶⁴. Die darin zum Vorschein kommenden Gestalten Jesu begegnen allerdings im Plural, und ihre Einheit besteht nicht in ihrer Reduktion auf eine theologische Interpretation, sondern im Glauben daran, dass in jeder Jesusgestalt etwas Entscheidendes von diesem menschengewordenen Gottessohn erschlossen ist und dass all diese Gestalten nur zusammen, auch und gerade in ihrer Kontrastivität, das "Ganze" bilden.

Der Glaube ist kein Vollzug "über" diesen Gestalten, sondern mit ihnen. In den Traditionsschichten verliert Jesus nicht seine Kontur, sondern sie wird darin mit einer ganz bestimmten Aktualität konkret⁶⁵. In dieser historischen Pluralität seiner selbst, wie sie in unterschiedlichen Texten zum Vorschein kommt, ist er derjenige, der seine "eigentliche Mitte" in der Gemeinschaft mit dem Vater hat⁶⁶. Man kann diese Mitte sicher auch, in gewissem Abstand von den Konkretionen, systematisch konzentrieren (wie dies etwa im Glaubensbekenntnis geschieht). Doch sind diese Substantiierungen nicht aus Akzidenzen gewonnen, sondern aus theologisch substantiellen Einzeltexten selbst. Letztere gehen darin nicht auf, sondern sind darin aufgehoben⁶⁷.

So geht es nicht nur um das Dogma der Fleischwerdung Gottes, sondern um das genaue Wachwerden dafür, wie diese Fleischwerdung in ihrer Handlungswerdung durch Jesus Christus im Detail aussieht. Die Geschichtlichkeit Gottes ist kein Allgemeinplatz, es geht nicht nur darum, dass Gott in Jesus Geschichte wurde, sondern wie diese Geschichtewerdung in Geschichtenwerdungen zum Vorschein kam und kommt⁶⁸. Die

⁶⁴ Vgl. ebd. 20.

⁶⁵ Gegen ebd. 10.

⁶⁶ Vgl. ebd. 12.

⁶⁷ Zu diesem "alten" geisteswissenschaftlichem und nicht zuletzt auch praktischem Problem des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Besonderem vgl. FUCHS, Hermeneutik I 12, 218f, 224f.

⁶⁸ Vgl. RATZINGER, Jesus 13 und 14.

Lazarusgeschichte zeigt in aller praktischen Deutlichkeit, wie Gottes Wille in dieser Welt "wirkliche" Geschichte wird und wie der kommende Richter dazu stehen wird. Das Prinzip, dass sich der christliche Glaube auf Geschichte bezieht, bricht sich im Bereich der Wirklichkeit in vielen Wirklichkeiten. Anders wird die Inkarnation ihrer tatsächlichen und konkreten Fleischwerdung beraubt⁶⁹.

Ratzinger verweist in seinem Vorwort selbst zustimmend auf die "kanonische Exegese", insofern sie das Lesen der einzelnen Texte der Bibel in deren Ganzheit vertritt⁷⁰. In diesem Zusammenhang beschreibt Ratzinger eindrucksvoll die von der historisch-kritischen Exegese erschlossenen Relektüren jeweils überkommener Texte, wie sie im Bezug auf immer wieder neue situative Herausforderungen geschehen sind und geschehen⁷¹. Doch dann verlässt er auf einmal den geschichtlichen Boden, wenn er von "einer Richtung im Ganzen" spricht: Die Geschichte der Kirchen zeigt, dass es verschiedene christologische Richtungen gab und gibt. Welcher Glaubensentscheid nun die "historische Vernunft" für sich beanspruchen vermag (oder umgekehrt)⁷², kann ebenso im Glauben entschieden werden wie diese Entscheidung zugleich eschatologisch offen zu halten ist. Auch hier hat man den Eindruck: irgendwann wird in der Argumentation ein bestimmter Geschichtsbezug gekappt und von einem Glaubensentscheid abgelöst, der ganz bestimmte geschichtliche Wirklichkeiten von diesem Glaubensentscheid entfernt, zuweilen auch ausklammert.

Eine ähnliche Ausblendung von Geschichte und Geschichten ist in der Rede des Papstes vor der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz anlässlich der Eröffnung der CELAM-Generalversammlung feststellbar: "Die Verkündigung Jesu und des Evangeliums brachte in keinsten Weise eine Entfremdung der vorkolumbianischen Kultur mit sich, auch nicht die Besetzung oder Auferlegung durch eine fremde Kultur"⁷³. Ein solches Bewusstsein von geschichtsausklammernder Theologie ist jenem Bewusstsein zu vergleichen, das "versucht, noch das ihm Unversöhnliche zu verschlucken"⁷⁴.

Luis Evelis Andrade von der kolumbianischen Ureinwohnerorganisation hat mit diesen Worten reagiert: "Wir können es nicht akzeptieren, dass die Kirche ihre Verantwortung für die Vernichtung unserer Kultur und unserer Identität nicht anerkennt"⁷⁵. Der kirchliche Glaube, dass Christus die Menschen erlöst, erhält ideologischen Charakter, wenn er nicht das Nichterlöste wahrnimmt und sich darauf bezieht. Von Christi Erlösung zu sprechen, ohne dessen geschichtliche und menschliche

⁶⁹ Vgl. ebd. 14.

⁷⁰ Vgl. ebd. 18, auch 17. Zur Problematik des Ganzheitsideals vgl. auch ADORNO. *Eigentlichkeit I* 18f.

⁷¹ RATZINGER. *Jesus* 17.

⁷² Vgl. ebd. 18.

⁷³ BENEDIKT XVI., Eröffnung der V. Generalversammlung der Bischofskonferenz von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida, in: *L' Osservatore Romano* (auf deutsch), 2007, 20 (18.05.07), 5-6. Vgl. dazu ausführlich FUCHS, *Neuplatoniker* 6ff.

⁷⁴ THEODOR W. ADORNO. *Ohne Leitbild, Parva Aesthetica*, Frankfurt am Main 1969, 38.

⁷⁵ Zitiert bei FRANZ WEBER, "Das ist ein Rückschritt", in: *Tiroler Sonntag* vom 27.05.2007, 12.

erfahrungsform bzw. Nichterfahrungsform im Konkreten zu benennen, verkommt dann zur Leugnung der Inkarnation und zur Stabilisierung des Unheils selbst. Die christliche Heilsgeschichte ist sinnlos, wenn sie über dem Unheil der Menschen schwebt und sich nicht in das Unheil der Menschen hineinbegibt.

Die kanonische Exegese hat ihre Berechtigung darin, dass jeder Text in der Bibel ein Text der Bibel ist und dass gewissermaßen der Gesamttext der Bibel erst die Gesamtheit der biblischen Botschaft ergibt. Zugleich ist aber einzusehen: dass die Erfassung dieser gesamten Botschaft niemals möglich ist, sondern immer nur approximativ und fragmentarisch. Die Einheit der Bibel ist Gott selbst und nicht das Herstellen der Einheit durch einen idealistischen Ganzheitsbegriff biblischer Texte⁷⁶. Es können ja nie *alle* anderen Texte mit einem bestimmten Text bedeutungsmäßig so vernetzt werden, dass alle Texte diesen einen Text zusätzlich erschließen. Dies kann immer nur mit einer begrenzten Anzahl, in der Regel nur mit ein- bis zwei Texten geschehen. Und vor allem ist dann dabei darauf zu achten, dass durch die Erschließung des einen Textes durch andere biblische Texte nicht die Eigenwertigkeit und die inhaltliche Profilierung der Texte verloren geht. Biblische Texte miteinander, wenn auch mit unterschiedlichen Hermeneutiken⁷⁷, in ein gleichstufiges Gespräch zu bringen ist etwas anders, als sie gegenseitig zu substituieren und außer Kraft zu setzen.

Auch in der Einführung zu den Literaturhinweisen⁷⁸ spricht Ratzinger von einer "eigentlich theologischen Auslegung", die er beabsichtige. Mit dieser Auslegung steht er "über" der historisch-kritischen Exegese, denn er will sie "überschreiten" auf diese eigentliche theologische Interpretation hin. Angemessener wäre es gewesen, von einem Gespräch der theologischen Auslegung mit der historisch-kritischen Exegese und ihren Erkenntnissen (die ja selbst theologische Qualität haben), zu sprechen. Aber offensichtlich ist die Verankerung in den textverteidigenden Erkenntnissen der historisch-kritischen Methode ohnehin nicht von besonderer Bedeutung, denn letztlich bedient sich Ratzinger der Allegorese in der Schriftauslegung, "die über den buchstäblichen Sinn hinaus eine theologische Tiefendimension des Textes erschließt"⁷⁹. Eine Allegorese kann natürlich immer "anders reden" (als der Text), insofern sie sich der symbolischen Tiefendimension in der eigenen Interpretation gewiss weiß. Mit dieser Entbindung vom Text werden zugleich Narrativitäten um ihre je eigene praktisch-theologische Dimension gebracht⁸⁰.

Gleichzeitig verkleinert oder verflüchtigt sich sogar der Drang, für die realen Verhältnisse auch realistische Verantwortungen zu übernehmen. Die soziale

⁷⁶ Vgl. dazu FUCHS. Hermeneutik 456, Anm. 49; auch PAUL WESS. Wahrer Mensch vom wahren Gott, in: LIT-Verlag (Hg.), Jesus 65-81, 72ff.; HÄRING. Jesus 116ff.

⁷⁷ Vgl. FUCHS. Hermeneutik 444-461.

⁷⁸ RATZINGER. Jesus 409.

⁷⁹ So im Glossar ebd. 420.

⁸⁰ Vgl. HÄRING. Jesus 118ff.

verantwortung, die die Lukasstelle eindringlich vermittelt, kommt in der Meditation des Papstes nur am Rande vor. Adorno würde wohl sagen: "Reine Gesinnung jedoch, die sich Eingriffe versagt, verstärkt ebenfalls, wovor sie zurückschreckt. Den Widerspruch zu schlichten steckt nicht bei der Reflexion; ihn diktiert die Verfassung des Wirklichen"⁸¹.

5. Gottes Ganzheit als Gnade

Große allgemeine Wörter, die das ganze Sein von Menschen umfassen, stehen immer im Verdacht, die Bedeutsamkeit ihrer Singularität zu schmälern. Adorno spricht von einer Sakralität des Jargons als einer Sprache "eines unsichtbaren Königreichs, das einzig im verbissenen Wahn der Stillen im Lande existiert"⁸². Es ist eine Sakralität, die sich in großen Wörtern selbst setzt, die Reinheit und Innerlichkeit versprechen, aber diese zugleich verordnen und damit das Subjekt zur Selbstverneinung zwingen⁸³. "Die Totalität des Scheins von Unmittelbarem...erschwert es den vom Jargon Berieselten ungemein, ihn zu durchschauen. In seiner Ursprünglichkeit aus zweiter Hand finden sie tatsächlich etwas wie Kontakt, vergleichbar dem Gefühl, in der angedrehten nationalsozialistischen Volksgemeinschaft sei für alle Artgenossen gesorgt, keiner werde vergessen"⁸⁴. Genau dies ist ein falsches Bewusstsein, mit dem sich die einzelnen über ihre nur instrumentaliserfähige Wichtigkeit und damit ihre subjektive Unwichtigkeit hinwegtäuschen⁸⁵. In seiner Auseinandersetzung mit Heidegger wirft Adorno auch seiner Philosophie diese Grundproblematik vor: "Philosophische Banalität entsteht, wo dem allgemeinen Begriff jene magische Teilhabe am Absoluten zugeschrieben wird, die seine eigene Begrifflichkeit Lügen straft"⁸⁶. Dieser Mehrwert der sakralen bzw. magischen Teilhabe am Absoluten, der sich mit ganz bestimmten Superbegriffen (wie dem Sein oder dem Volk) verbinden, sind äußerst herrschafts-, unterwerfungs- und entmündigungsförmig. Wer damit im Bereich der Ordnungs- und politischen Macht zündelt, hat schnell einen Flächenbrand ausgelöst.

Doch gibt es auch Allgemeingültigkeiten, die menschliches Leben nicht kürzieren, sondern tragen und ermöglichen, wie etwa eine ganz bestimmte universale Gottesvorstellung, insofern sie Gott nicht in einer Wenn-Dann-Bedingung und damit als Herrschaft über die Menschen vermittelt, sondern als bedingungslose Ermöglichung und Ermächtigung menschlichen Lebens, menschlicher Freiheit und menschlichen Überlebens über den Tod hinaus⁸⁷. Handelt es sich um die Gnade als Basis der Eigentlichkeit, dann zerstört diese Eigentlichkeit nicht das je Eigene der Menschen,

⁸¹ THEODOR W. ADORNO. Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt am Main 1963, 8. Zum Aspekt des praktischen Eingriffs vgl. auch ADORNO. Eigentlichkeit 139.

⁸² ADORNO. Eigentlichkeit 61.

⁸³ Vgl. ebd. 63.

⁸⁴ Ebd. 65.

⁸⁵ Hinsichtlich der nationalsozialistischen kollektiven Gefühlsführung vgl. RAINER BUCHER. Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott, Frankfurt am Main 1986, 101-122.

⁸⁶ ADORNO. Eigentlichkeit 46.

⁸⁷ Vgl. dazu FUCHS. Hermeneutik 213-249.

Völker und Identitäten. Kommt das Allgemeine nicht als Befehl, sondern als tragende und freiheitsschenkende Ermöglichung auf die Menschen zu, dann trägt sie alles, ohne diesem "alles" seine unüberschaubare Pluralität und Widersprüchlichkeit zu nehmen.

Es handelt sich dann um eine andere Art von Sakralität, theologisch genauer um eine Sakramentalität, insofern Sakramente immer der Ort sind, wo Gottes Liebe in unbedingter Weise symboldramatisch erfahrbar ist. Diese symbolische Tiefendimension aller Geschichten, auch der biblischen Geschichten, ist dann etwas anderes als die Allegorese, weil sie die Singularitäten und ihre in der Unendlichkeit Gottes selbst verankerte Bedeutung nicht außer Kraft setzt. Zugleich ist es, wie viele biblischen Geschichten zeigen, nicht eine Gnade, die in der Luft hängen bleibt oder nur für sich selbst eingenommen wird, sondern eine Gnade, die als Ermöglichung für gerechtes und mitmenschliches Handeln⁸⁸ wieder auf die Realität selber zurückführt⁸⁹. Es geht um die Stärkung der Ressource des Geliebtheits⁹⁰ für das Lieben-Können.

Adorno hat diesen Zusammenhang selbst thematisiert: "Jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme, fühlt sich zuwenig geliebt, weil jeder zu wenig lieben kann." Diese Liebe kann man nicht verordnend predigen, denn sie setzt "bereits eine andere Charakterstruktur voraus als die, welche man verändern will"⁹¹. Und er bringt die Begründung: "Denn die Menschen, die man lieben soll, sind ja selber so, dass sie nicht lieben können, und darum ihrerseits keineswegs so liebenswert"⁹². Adorno trifft hier das entscheidende Dilemma der Liebe als Solidarität, sofern es nicht eine vital geschenkte Liebe zwischen Menschen ist, die aber meist auch nicht davor geschützt werden kann, in den angesprochenen Bereich der zweiten Liebe (als Solidarität auch vital Nicht-Geliebten gegenüber) hineinzugeraten.

Aufforderungen helfen hier nichts. "Die Aufforderung, den Kindern mehr Wärme zu geben, dreht die Wärme künstlich an und negiert sie dadurch... Der Zuspruch zur Liebe – womöglich in der imperativischen Form, dass man es *soll* – ist selber Bestandteil der Ideologie, welche die Kälte verewigt. Ihm eignet das Zwanghafte, Unterdrückende, das der Liebesfähigkeit entgegenwirkt"⁹³. Adorno ahnt, dass es einer der entscheidenden und "großen... Impulse der Christentums (war), die alles durchdringende Kälte zu tilgen. Aber

⁸⁸ "Konkrete politische und soziale Ordnungen" gehören also zur "unmittelbaren Sakralität" (gegen Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München 1959, 151). Mit der notwendigen Ablehnung theokratisch-universalistischer Systeme darf die konkrete politische Verantwortung für gerechte Strukturen nicht ebenfalls abgelehnt werden. Vgl. dazu HORST J. HELLE, *Der Gott des Papstes*, in: LIT-Verlag (Hg.), *Jesus 143-150*, 149 ff. Helle kommt zu dem Ergebnis, dass Ratzinger Jesus als "Medium" zu Gott hin versteht (also weniger als "Medium" wieder zu der Menschen Praxis zurück).

⁸⁹ Vgl. dazu FUCHS, *Jüngstes Gericht* 137-146.

⁹⁰ Vgl. OTTMAR FUCHS, *Predigt als Gnadenerfahrung*, in: *Theologische Quartalschrift* 186 (2006) 4, 313-335.

⁹¹ THEODOR W. ADORNO, *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Frankfurt am Main 1969, 98.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd. 99.

dieser Versuch scheiterte; wohl darum, weil er nicht an die gesellschaftliche Ordnung rührte, welche die Kälte produziert und reproduziert⁹⁴. Theologisch gesprochen: Die Botschaft von der universalen und unbegrenzten Liebe Gottes, die immer zuerst gibt, um zu ermöglichen und die nicht erst geschenkt wird, wenn Bedingungen erfüllt werden, hat also zu wenig das reale Leben der Menschen getragen, erreicht und verändert. Weil diese Liebe durch Jahrhunderte hindurch immer wieder zu sehr mit allzu menschlichen und unmenschlichen Bedingungen verbunden wurde.

Weit davon entfernt, Adorno mit christlichem Antwortgehab zu begegnen, darf diese Ahnung von Adorno durchaus bestätigt werden, wenn auch gleichzeitig die relative geschichtliche Wirkungslosigkeit zu bestätigen ist: Wo immer Gottes entgrenzende Liebe gelebt und verkündet wird, wo der Glaube nicht als Bedingung der Liebe Gottes, sondern als ihr Ausdruck den Menschen geschenkt wird, wo Menschen sich von daher unbedingt, noch bevor sie sich verändert haben, von Gott, ihrem Schöpfer, als unendlich geliebt erfahren, wäre dies ein Weg zur Heilung und ein Ausweg aus dem angesprochenen Dilemma: denn dann wird Liebe nicht mehr gefordert, sondern ist ermöglicht und wird von daher zur Triebkraft universaler Solidarität und zur ungeschminkten Analyse der Wirklichkeit, ihrer sozialen Widersprüche und ihrer Kälte: "Das erste wäre darum, der Kälte zum Bewusstsein ihrer selbst zu verhelfen, der Gründe, warum sie wurde"⁹⁵.

Die Lazarusgeschichte ist eine solche ungeschminkte Analyse menschlicher Wirklichkeit und unmenschlicher Kälte. Und sie eröffnet zugleich den Blick auf den Gott, dem diese Zustände nicht gleichgültig sind, sondern der sie aus der Perspektive seiner vitalen Solidarität selbst beurteilt. Dass die Unendlichkeit der Liebe und der Versöhnungsmacht Gottes am eschatologischen Tag auch den Widerspruch zwischen dem leidenden Reichen und dem glücklichen Armen "aufheben" kann, ohne die Verurteilung des Reichen zu schmälern, steht auf einem anderen Blatt⁹⁶.

So bleibt am Schluss die Frage: wie weit Ratzinger selbst seine wie auch immer gearteten Interpretationen mehr an menschliche Bedingungserfüllung bzw. Integrationsleistung oder mehr an den Indikativ unbedingter göttlicher Gnade bindet⁹⁷. Doch hier gebe ich den Stab im Staffellauf der hier versammelten Beiträge ab an Ruth Fehling und ihre Ausführungen⁹⁸.

⁹⁴ Ebd. 99.

⁹⁵ Ebd. 99.

⁹⁶ Vgl. dazu OTTMAR FUCHS. Jüngste Gericht. 110-165. Was Abraham nicht kann, wird Christus nicht unmöglich sein. Dem Hilferuf an den kaum heilsbedeutsamen Abraham steht der Ruf an dem heilswirkenden Christus gegenüber.

⁹⁷ Zur zugegeben scharfen Kritik an der gnadenlosen "Diffamierung Andersdenkender" und an Ratzingers "Hochmut des Theologen" vgl. HANS ALBERT. Joseph Ratzingers Jesusdeutung, in: LIT-Verlag (Hg.), Jesus, 129-141, 133, 137ff.

⁹⁸ Vgl. RUTH FEHLING. Jesus und die Sünder nach der Darstellung Joseph Ratzingers – Praktische Konsequenzen für eine Kirche von heute, in diesem Band.

