

Der Papst und der Teufel.

Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch

Von Stefan Schreiber, Münster

Mit Joseph Ratzingers „Jesus von Nazareth“¹ liegt ein Jesus-Buch vor, dessen weite Verbreitung in katholischen Kreisen und darüber hinaus zu erwarten ist, nicht zuletzt deshalb, weil es der amtierende Papst Benedikt XVI. geschrieben hat. Darin zeichnet Ratzinger ein bestimmtes Jesus-Bild, und er fällt Urteile über diejenigen, die sich als theologische Wissenschaftler/innen mit der Jesus-Forschung beschäftigen: die Exeget/innen. Die Vorstellung, dass dieses Bild über Jesus und die Jesus-Forschung eine breite Öffentlichkeit beeinflusst, beunruhigt mich. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, warum.

Jesus und die historische Frage

Bereits im Vorwort (9–23) sind die Entscheidungen gefallen. R. beklagt den sich vertiefenden „Riss zwischen dem ‚historischen Jesus‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘“ (10), der durch die Rekonstruktionsversuche der historisch-kritischen Exegese entstanden sei. Gelieben sei der Eindruck, „dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe“ (11). Sogleich tritt die spirituelle Dimension der Frage in den Blick, die das ganze Buch R.s prägen wird: „Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“ (11). R.s Programm besteht demgegenüber in dem Versuch, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“, denn dieser sei „viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher [...] als die Rekonstruktionen“ der letzten Jahrzehnte (20f.).

Das Ergebnis sind zehn Kap., die dem Aufriss des Lebens Jesu in den Evangelien folgen. Es handelt sich (1) um die Taufe Jesu, (2) Jesu Versuchungen, (3) das Evangelium vom Reich Gottes, (4) die Bergpredigt (Seligpreisungen und Tora des Messias), (5) das Gebet des Herrn, (6) die Jünger, (7) die Botschaft der Gleichnisse, (8) die großen johanneischen Bilder, (9) Petrusbekenntnis und Erklärung und (10) Selbstaussagen Jesu (Menschensohn, der Sohn, „ich bin es“). Vergleicht man diese Themen mit denen geläufiger exegetischer Jesus-Bücher, zeigen sich Unterschiede darin, was den historischen Jesus ausmacht.

R. propagiert damit das Ende der historischen Fragestellung. Das bedeutet einen methodischen Rückschritt hinter 200 Jahre Jesus-Forschung. Angesprochen ist die alte Frage nach Geschichte und Deutung, Historie und Kerygma, nach Ereignis und Verstehen, *brutum factum* und Wahrnehmung bzw. Aneignung. Die heuristische Trennung dieser Perspektiven hat neue, nunmehr historisch verantwortbare Zugänge zu den Urschriften des Christentums eröffnet. Das generelle Postulat des Historischen für die Evangelien wird diesen nicht gerecht, da sie keine „historische“ Darstellung bieten wollen. Vielmehr verkörpern sie eine gelungene Synthese der vermeintlichen Gegensätze, weil sie das „Faktum“ Jesus von Nazaret, den sog. historischen Jesus, so aufgenommen und dargestellt haben, dass er innerhalb eines Sinnzusammenhangs, konkret: des Glaubens, dass er der Christus Gottes ist, verstehbar wurde. Nur in solchen Sinnzusammenhängen ist es überhaupt möglich, Geschichte aufzunehmen und weiterzugeben.² Und dieser Sinnzusammenhang, den die Evangelien (und zuvor schon die ersten Christen und Paulus) hergestellt haben, bildet die bleibende Grundlage für den Glauben der Kirche.

Die Aufgabe der historisch-kritischen Exegese besteht nun darin, gemäß dem modernen Verständnis von Geschichte die Frage nach dem historischen Jesus zu stellen und Kriterien zu entwickeln, um die zur Verfügung stehenden Quellen auszuwerten. Das ist wissenschaftliche Forschungsarbeit, die Hypothesen zu entwerfen und zu diskutieren hat. Die Ergebnisse können sich heute, wie ich meine, durchaus sehen lassen – es handelt sich um Jesus-Bilder, die in wich-

tigen Zügen eine erstaunliche Übereinstimmung aufweisen.³ Es ist weiter die Aufgabe der Exegese, die Prozesse zu erkunden, die vor und nach Ostern zu einem bestimmten Verständnis Jesu geführt haben. Statt Brüche und Risse zu konstatieren, geht es dabei um eine lebendige Entwicklung und Anwendung von Überlieferung, die für das Leben der ersten Gemeinden einen tragfähigen Sinnhorizont abgegeben hat. Unser Bild Jesu und der ersten Gemeinden gewinnt dadurch an Vielfalt, und wir können besser verstehen, was für unsere Vorfahren so wichtig am Glauben an diesen Jesus war.

Ein Beispiel: Der Kreis der Zwölf im engsten Umfeld Jesu repräsentiert, wie die historische Forschung zeigen konnte, das eschatologisch neu gesammelte Israel, in dem alle zwölf Stämme, vertreten durch einen jüdischen Mann, (nach der Zerstreuung in der Gegenwart) wieder vereint sein dürfen. Dieses Paradestück symbolischer Kommunikation bringt das Zentrum der Botschaft Jesu, die mit ihm begonnene Königsherrschaft Gottes, zum Ausdruck. Die Funktion der Zwölf ändert sich jedoch mit einer neuen urchristlichen Situation: Nachdem die (Augen-)Zeugen der ersten Generation verstorben sind und die Gründungsphase, der „Zauber des Anfangs“, vorbei ist, sucht man nach einer verlässlichen Grundlage für die christliche Überzeugung. In den Zwölf findet man nun zuverlässige Traditionsträger.⁴ In diese Phase der urchristlichen Geschichte fällt die Geburtsstunde der „apostolischen Tradition“ als Grundlage des Christentums aller Zeiten. Historische Einsichten machen christliche Entwicklungsprozesse nachvollziehbar und stützen so die Glaubwürdigkeit der Botschaft!

Wie R. das Historische in seine Darstellung hereinholt, zeigt sich besonders deutlich bei der Behandlung der johanneischen Frage (260–280). Es erstaunt, wie schnell sich R. über die weithin anerkannten Ergebnisse der neueren Johannes-Forschung hinwegsetzt, wenn er einmal mehr den Zebedaiden Johannes als Verfasser postuliert (265–267)⁵ und einem Presbyter Johannes „eine wesentliche Funktion bei der endgültigen Textgestaltung des Evangeliums“ zuschreibt (268). Eine Auseinandersetzung mit diesen Thesen erübrigt sich, weil die wissenschaftlichen Kommentare und Einleitungen diese zur Genüge führen. Für R. ist diese Herleitung offenbar deswegen so wichtig, weil sie in seinen Augen die „Historizität“ des Johannesevangeliums sichert. Den geläufigen Begriff von Historizität will er nicht gelten lassen (270), wenn er folgendes Verständnis ablehnt:

„Wenn man unter ‚historisch‘ versteht, dass die mitgeteilten Reden Jesu sozusagen den Charakter einer Tonbandnachschrift haben müssen, um als ‚historisch‘ authentisch anerkannt zu werden, dann sind die Reden des Johannesevangeliums nicht ‚historisch‘.“ (271)

Wieder geht es um die Deutung von Geschichte. „Historisch“ heißt ja nicht das Freisein von Deutung, aber es können sich frühere von späteren Deutungen abheben lassen. R. benutzt den Begriff der „Erinnerung“.⁶ Wir wissen heute aber aus der Kulturanthropologie, dass Erinnerung nicht einfach „historisch“ ist. R. hält selbst fest: Das „Erinnern im Licht der Auferstehung lässt den Sinn des vorher unbe-

³ Was natürlich nicht bedeutet, dass viele Fragen nicht lebhaft diskutiert würden. Ich verweise nur auf die wichtigen Jesus-Bücher von G. Theissen / A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001 und J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. I–III*, New York 1991–2001, deren Ergebnisse sich z. B. vergleichen lassen mit: M. Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007; J. Schröter, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006; S. Schreiber, *Begleiter durch das Neue Testament*, Düsseldorf 2006, 189–295; L. Schenke, *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids / Cambridge 2003; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin / New York 1996; J. Gnlika, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg / Basel / Wien 2009.

⁴ Sowohl für die Zeit Jesu als auch für die nachapostolische Zeit ist es also ein Anachronismus, die Funktion der Zwölf darin zu sehen, „Ordnung und Gestalt“ zu geben (so R. 206).

⁵ R. bezieht sich stark auf das in der Forschung umstrittene Buch von M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993.

⁶ Dass Johannes die Synoptiker kannte, ist keineswegs „ohne Zweifel“ vorauszusetzen, wie R. meint (272); vgl. S. Schreiber, *Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion*, VF 51 (2006) 7–24. Zudem spricht eine solche Annahme ja gerade gegen eine Augenzeugenschaft des Verfassers!

¹ *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg / Basel / Wien 2007.

² Dazu z. B. J. Schröter, *Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft. Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven*, NTS 46 (2000) 262–283; H.-J. Goertz, *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek 1995.

griffenen Wortes erscheinen“ (274); Ostern wird zum Verstehensschlüssel: „Die Auferstehung lehrt ein neues Sehen“ (275); „erinnernd tritt der Glaubende in die Tiefendimension des Geschehenen ein und sieht, was zunächst und bloß äußerlich nicht zu sehen war“ (275).⁷ Von diesen Einsichten aus ist es nur mehr ein kleiner Schritt zur Anerkennung der Berechtigung, ja Notwendigkeit von (nachösterlicher) Auslegung der Überlieferung im Glauben. In diesem Sinne stimme ich den Worten zu: „Das bedeutet, dass das Johannes-Evangelium als ‚pneumatisches Evangelium‘ zwar nicht einfach eine Art von stenographischen Nachschriften der Worte und Wege Jesu liefert, sondern uns über das Äußere hinaus kraft des erinnernden Verstehens in die von Gott herkommende und zu Gott hinführende Tiefe des Wortes und der Ereignisse geleitet.“ (277)

Die richtige Methode

Es ist nun nicht so, dass R. die historisch-kritische Exegese rundweg ablehnen würde. Im Gegenteil: Unter Verweis auf die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943, die Konzilskonstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils und zwei Dokumente der Päpstlichen Bibelkommission⁸ hält er diese für unverzichtbar (13f.). Aber er sieht ihre Grenzen in der Konzentration auf die Vergangenheit und auf rein menschliches Geschehen sowie im Verlust der Einheit der ganzen Schrift (15f.). Selbstkritisch muss ich gestehen, dass sich die Exegese in den vergangenen Jahren für die Bibel als Glaubensbuch für heute oft nicht interessiert hat. Andererseits zeigen etliche Strömungen heutiger Exegese ein neues Bewusstsein für Schrift-Hermeneutik und integrieren selbstverständlich das „Göttliche“ als semantisches Element der Texte selbst. Und der Einbezug anderer biblischer Schriften gehört seit jeher zu den Instrumenten der Exegese, freilich nicht so, als ob diese Schriften alle auf einer Ebene lägen, sondern differenziert nach Zeit, Ort und Situation. Methodisch favorisiert R. die „kanonische Exegese“ (auch als canonical approach bekannt), das „Lesen der einzelnen Texte im Ganzen der einen Schrift“ (17), und er legt auch offen, warum sie ihm so hilfreich ist: Sie stellt das Prinzip einer theologischen Exegese in den Mittelpunkt, den Geist, in dem die ganze Schrift geschrieben ist (17), was die historisch-kritische Methode „organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt“ (18).

Ist das Ziel eine „eigentliche“, und das heißt dann doch wohl: von der konkreten Situation gelöste, Theologie? Dann werden Texte ihrer kontextuellen und situationsbedingten Konturen beraubt, verlieren ihre Eigenheit und diffundieren im abstrakt-allgemeinen theologischen Substrat. Die konkrete Gegenwart als Ort von Theologie wird vernachlässigt. R. verfolgt eine „christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht“, weiß aber den dahinterstehenden Glaubensentscheid von Vernunft, sogar historischer Vernunft getragen (18).⁹ Warum erfährt aber dann die Vernunft, die die historische Kritik veranlasst, solche Abwertung?

Die kanonische Interpretation, der R. folgt, hat die positive Wirkung, dass R. an vielen Stellen Bezüge zu alttestamentlichen Texten für die Auslegung fruchtbar machen kann. So stellt er z. B. bei der Seligpreisung der „Sanftmütigen“ über Sach 9,9f. und Lk 19,30 eine Beziehung zum König Jesus her, der als „Friedenskönig“ erscheint (110–112).¹⁰ Der kanonische Zugang bildet auch, ergänzt durch den Reichtum der christlichen Tradition, die Grundlage für die spirituelle Dimension der Ausführungen, die besonders bei der Auslegung des Vater-Gebets (161–203) und der wichtigen Metaphern der johanneischen Christologie (Wasser, Weinstock / Wein, Brot, Hirte: 281–331) hervortritt.

⁷ Auch in Bezug auf Jesu Basileia-Verkündigung differenziert R. zwischen der vorösterlichen Predigt Jesu vom Reich Gottes und der Christologie der nachösterlichen apostolischen Predigt (77).

⁸ Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Stimmen der Weltkirche 115), Bonn 1994; und: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Stimmen der Weltkirche 152), Bonn 2001.

⁹ Auch der ethischen Vernunft gegenüber ist R. zuversichtlicher: „Die Dynamisierung der konkreten Rechts- und Sozialordnungen, die Jesus damit [sc. mit der Differenzierung von grundlegenden und praktischen Normen; S.S.] vollzieht, ihr Herausnehmen aus dem direkten Gottesbereich und das Übertragen der Verantwortung an eine sehend gewordene Vernunft, entspricht der inneren Struktur der Tora selbst“ (159). Freilich versteht Jesus alle soziale Ordnung aus der Perspektive der angebrochenen eschatologischen Königsherrschaft Gottes, die so zu einer gerade „unvernünftigen“ größeren Gerechtigkeit motiviert.

¹⁰ Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, vgl. nur zum Terminus „reinen Herzens“ 124f.

Andererseits wird auch die Problematik einer kanonischen Lektüre offenkundig, wenn z. B. die Seligpreisungen mit den paulinischen Leidensaussagen und mit der johanneischen Einheit von Kreuz und Erhöhung gleichgesetzt werden (100–103). Das je Eigene der einzelnen Theologen wird dabei übersehen und aus dem Kontext gerissen: Die Seligpreisungen meinen (in der lukanischen Version) das Heilwerden bedrohten menschlichen Lebens in der Königsherrschaft Gottes; Paulus reflektiert seine Erfahrung als Verkünder des Evangeliums; Johannes verarbeitet die Kreuzeserfahrung in theologischer Perspektive.¹¹

Das Jesus-Bild

Was kennzeichnet nun diesen Jesus, den uns R. vor Augen stellt? Er lässt von Anfang an keinen Zweifel darüber, dass Jesus „wirklich als Mensch Gott war“ (21; kursiv im Original); Jesus ist der (ontologisch verstandene) Sohn Gottes und damit Gott selbst, „eines Wesens mit dem Vater“ (175). Im Hintergrund steht das christologische Denkmodell des Konzils von Nizäa (325 n. Chr.), wie R. am Ende seines Buches offenlegt: Dass Jesus „wirklich ‚Gott gleich‘ ist, wahrer Gott vom wahren Gott“, bringt dort der philosophische Begriff *homoousios* zum Ausdruck, um „die Verlässlichkeit des biblischen Wortes [sc. von Jesus als dem Sohn; S.S.] zu schützen“; die zeitgeschichtlich naheliegende mythologische bzw. politische Deutung sei damit abgelehnt.¹² Dass die neutestamentlichen Aussagen von Jesus als „Sohn“ einen Sinnüberschuss enthalten, der sich, rezeptionsästhetisch betrachtet, in die Aussagen von Nizäa verwandeln lässt, ist denkbar. Aber der umgekehrte Weg, die Christologie von Nizäa in die Zeit der Evangelien zurückzuprovozieren, verlässt geschichtliche Kategorien. Es ist doch zumindest *auch* maßgeblich, wie die ersten Christen Jesus verstanden, und wenn biblische Aussagen einen Sinnüberschuss besitzen, kann dieser doch zumindest *auch* mit den zeitgeschichtlichen Modellen gefüllt werden.

Das kirchliche Bekenntnis prägt R.s Jesus-Bild durchgehend.¹³ Dadurch erhält es jedoch ausgesprochen statische Züge. Da kann es keine Entwicklung des Verständnisses, keine bedeutende nachösterliche Bekenntnisbildung geben. Da spielen historische Belange im Leben des Menschen Jesus keine Rolle. So dienen Ereignisse im Leben Jesu allein zur Darstellung seines göttlichen Wesens und verlieren ihre historische Eigenberechtigung.

Bei der Darstellung der Taufe Jesu wird dies exemplarisch sichtbar. Zunächst bedeutet die Taufe des Johannes keine Neuorientierung der bisherigen sündigen Existenz, wie R. meint (41f.), sondern die letzte, drängende Chance vor dem Endgericht, das unmittelbar bevorsteht, sich zu reinigen – weil die Zeit so kurz ist, fungiert sie als *Ersatz* für die eigentlich notwendige Umkehr. Johannestaufe, Kreuz Jesu und christliche Taufe fließen bei R. förmlich ineinander (44–47). Wenn Jesus aber in seiner Taufe schon alle Schuld getragen hat, wozu dient dann noch das Kreuz? Die historisch spannenden Fragen nach dem Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer, ob Jesus vielleicht zeitweise sein Schüler war, nach einer möglichen Berufungsvision Jesu (angesichts Lk 10,18) oder nach den Bemühungen späterer Jesus-Anhänger, das Verhältnis Jesu zum Täufer ins rechte Licht zu rücken, finden kein Interesse.

Doch was bedeutet eigentlich diese Rede vom „Sohn“, die sprachlich eine Metapher darstellt? Entscheidend ist, dass zur Zeit Jesu und der ersten Christen die Denotation des Titels noch nicht ontologisch bestimmt war. „Sohn Gottes“ wurden der König von Israel (Ps 2,7; 2 Sam 7,14) und der erhoffte Messias (4Q174 III 10–13) genannt; hellenistische Wundermänner konnten so bezeichnet werden und sogar (seit Augustus) der römische Kaiser (*dei filius*) (vgl. 386–389). Semantisch tragend ist die besondere Nähe und Unmittelbarkeit des Titulierten zu Gott, die ihn als erwählten und vollmächtigen Repräsentanten Gottes auszeichnet.

Die Unterschiede zeigen sich z. B. bei der Beurteilung des Verhältnisses Jesu zur Tora. Richtig ist, dass Jesus keine Aufhebung der Tora intendierte, eine Einsicht, die für R.s ausgesprochen verantwort-

¹¹ Andere Beispiele: R. beginnt die Tora-Frage von Paulus aus, obgleich sie dort in einem ganz anderen Kontext (Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen: bei Jesus auf Juden beschränkt) steht (131); Verbindung von Johannesprolog und Bergpredigt (143); Zitatensreihe (383f.).

¹² 369; vgl. 406f. Dass dies keine Hellenisierung des Glaubens bedeute (407), wird man verschieden beurteilen können.

¹³ Vgl. 65.92.137.141.148.175.310.345.350f.353.383 u. ö. Die Proklamation bei der Taufe betreffe das „Sein“ Jesu: „Er ist der geliebte Sohn“ (50); dies wird kritisch, wenn man es gegen Jesu Menschsein ausspielt (51).

lichen Dialog mit dem Judentum steht.¹⁴ R. sieht das Neue der Tora in den Antithesen der Bergpredigt in Jesu Anspruch, „selbst auf der Höhe des Gesetzgebers – auf der Höhe Gottes – zu stehen“ (134); den Kernpunkt des Sabbatkonflikts verortet R. auf der christologischen Ebene: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (143). Eine historische Auslegung wird demgegenüber den sozialgeschichtlichen Aspekt berücksichtigen, dass nämlich eine Gruppe auf Wanderschaft den Sabbat gar nicht in gleicher Weise halten konnte wie eine Dorfgemeinschaft, und dass in dieser sozialen Differenz Zündstoff für Konflikte geradezu programmiert sein musste. Dass Jesu Praxis einer neuen Auslegung oder Anwendung der Tora in seiner Vollmacht als Repräsentant der Königsherrschaft Gottes gründete, ergibt ein stimmiges Bild.

Im Hintergrund steht bei R. eine einfache Hermeneutik: Was der Gottessohn einst sagte, ist weitgehend zeitlos und spricht daher auch die Existenz heute an. Eine historische Hermeneutik ist komplexer: Sie sucht zuerst die Verankerung der Botschaft Jesu in seiner Zeit, dann erfolgt die Applikation dieses Gesamtgefüges aus Situation und Botschaft in die Gegenwart. Wird dieses Vorgehen nicht der Komplexität eines nun bereits fast 2000 Jahre dauernden Glaubensprozesses eher gerecht?

Das Zentrum der Verkündigung Jesu

R. postuliert, „dass das tiefste Thema von Jesu Verkündigung sein eigenes Geheimnis war“ (227); das Zentrum und Neue der Botschaft Jesu sei seine eigene Gottheit gewesen (350). So versteht R. auch die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu: „Jesus verkündet, indem er vom Reich Gottes spricht, ganz einfach Gott“ (85); und weiter: „Die neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht [...] besteht in ihm selbst“ (90). Nun handelt es sich aber bei „Reich Gottes“ um eine Sprechweise, die eine zeitgenössische Konzeption im Frühjudentum wachruft. Eine eschatologische Erwartung richtete sich auf eine heilvolle Durchsetzung Gottes zugunsten seines Volkes mit politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen. Und dazu gehören Friede und Gerechtigkeit, die dem Willen Gottes entsprechen und so das Handeln der Menschen schon jetzt herausfordern. Es geht um Gottes Zuwendung zu den Menschen! Sollte dazu eine Mittlergestalt notwendig sein, ist sie nicht mit Gottes Reich zu identifizieren, sondern agiert als endzeitlicher Repräsentant Gottes. Genau diese Semantik trägt der Christus-Titel.¹⁵

Dann ist es im Blick auf den historischen Jesus auch zu weit gegriffen, die Universalität als „eigentliche Mitte der Sendung Jesu“ (49) zu bezeichnen. Im Mittelpunkt seines Auftretens stand Israel, das er in Gottes Königsherrschaft endzeitlich sammeln wollte.¹⁶ Der Zwölferteil gibt dieser Absicht symbolisch Ausdruck. Dass Jesu Auslegung der Tora, die bestimmte identitätsbestimmende Gebote wie Sabbatobservanz oder Reinheitsvorschriften relativierte, die Tür öffnete für eine Verkündigung, die in einem schwierigen Lernprozess Heiden in die Gemeinschaft integrierte, ohne von ihnen die Übernahme jüdischer Identitätsmerkmale zu verlangen, zeigt die urchristliche Geschichte, beginnend mit den Jerusalemer „Hellenisten“ um Stephanus und natürlich wirkungsgeschichtlich bedeutend in Paulus.

Mensch, Gesellschaft, Politik – Randgrößen?

Zu kurz kommt bei R. der Mensch Jesus. Und mit ihm gerät das Geschichtliche, das Menschliche, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit weitgehend aus dem Blick. Die christologische Lehre wird abstrakt und zeitlos gültig. Der konkrete Mensch in seiner konkreten Situation stellt kein integrales Element der Christologie dar.

Ich erkenne bei R. erhebliches Misstrauen gegenüber den sozialen Dimensionen der Botschaft Jesu: „Die Nachfolge Jesu bietet keine politische konkret realisierbare Sozialstruktur“ (146); R. betont das „Fehlen der ganzen Sozialdimension in Jesu Predigt“ (151) und den „an

sich unpolitische[n] Glaube[n] der Christen“ (390). Dies übersieht, wie substanzial die soziale Anliegen in Jesu Botschaft von Gottes Königsherrschaft eingebunden ist – man denke nur an die lukanischen Seligpreisungen. Mir scheint es heute wichtiger denn je, dass Christen politisch Farbe bekennen, die Option der Deklassierten hörbar vertreten und die Lebenschancen der sozial und ökonomisch Schwachen einklagen.

So bleibt z. B. die Auslegung der Landverheißung in der Seligpreisung Mt 5,5 bei R. merkwürdig unkonkret (112–114). Mir fehlt die klare Zusage, dass Gottes Herrschaft eine wirkliche, auch gesellschaftlich-politische Veränderung der Welt intendiert und eben nicht nur religiös bleibt (vgl. den Verweis auf die „Eucharistie“).¹⁷ Wenn im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) der von Räubern ausgeplünderte und halb totgeschlagene Mann allegorisch ein Bild „für den Menschen überhaupt“ (239) sein soll, tritt gegenüber anthropologischen und theologischen Theorien der ganz konkrete, leidende Mensch in den Hintergrund. Doch genau *diesen* als meinen Nächsten akzentuiert das Gleichnis!

Mir fällt auf, wie stark R. in theologischen Kategorien denkt und dabei basale menschliche Existenzfragen übergeht. Er neigt dazu, die *faktische* Armut zugunsten einer geistigen Haltung auszublenden (106f.). Sicher geht es beim Gleichnis vom armen Lazarus (Lk 16,19–31) „nicht um eine billige, aus dem Neid geborene Verdammung des Reichtums und der Reichen“ (255). Aber das Gleichnis zielt zweifellos auf soziale Gerechtigkeit für die wirklich Armen und Unterdrückten. Und wenn R. christologisch „hinter der Gestalt des Lazarus [...] das Geheimnis Jesu“ erblickt (257), bleibt zu bedenken: Weil Jesus den denkbar niedrigsten Tod gestorben ist, hat er gezeigt, dass Gott kompromisslos auf der Seite der Entrechteten und Armen steht. Der Glaube kann nur glaubwürdig sein, wenn er menschliche Erfahrungen ernst nimmt.¹⁸ Wenn Gottes Wille auf eine gerechte Welt zielt, sind wir als Christen als erste auf eine entsprechende Praxis verpflichtet.

Vielleicht hängt mit diesem Problemkreis (in welcher Kausalität auch immer) das negative Menschenbild zusammen, das R.s Ausführungen prägt. Immer wieder sieht R. den Menschen in der Gefahr, sich selbst emanzipieren, so von Gott lösen und nur noch sich selbst folgen zu wollen.

Der Mensch lebt in „Verhaftung an das Ich und das Man“ (233). Entsprechend sei „das bloß Eigene“ im Wir (des Gebets) abzustreifen (175). Neu sei „eine Freiheit, die nichts mit bloßer Beliebigkeit zu tun hat“ (375). Der „verlorene“ Sohn erscheint mit den Vätern als „Bild des Menschen überhaupt“ (246), und sein Verhalten als „radikale Freiheit“, „radikale Willkür des bloß eigenen Wollens und Weges“, was „den Geist der neuzeitlichen Rebellion gegen Gott und Gottes Gesetz“ (244) spiegelt. Doch das Thema des Gleichnisses bildet weniger die Freiheit des Menschen als vielmehr die Erfahrung des Lebens, zu der Gott-Ferne und Scheitern notwendig dazugehören. Zur Einsicht in diese Bedürftigkeit will das Gleichnis führen, und zwar gerade die vermeintlich Gerechten, wie die Gestalt des älteren Sohnes demonstriert.

Der Verkündigung Jesu ist eine solch negative Sicht des Menschen fremd. Sein Aufruf zur Entscheidung für das angebrochene Reich Gottes nimmt den Menschen als fähig zu Verantwortung und freiem Handeln ernst. R. sucht eine „letzte Verbindlichkeit“ (340). Er traut dem Menschen nicht. Doch ist Glaube Beziehung und so immer subjektiv, an den einzelnen gebunden, den er ganz fordert. Und so fordert der Glaube auch gerade kein Aufgeben des Eigenen, sondern ermöglicht ein Finden der eigenen Überzeugung, des eigenen Wertes.

Jesu verstehen

Im Grunde müssen wir uns heute eingestehen, dass wir über die eigentliche Beziehung Jesu zu Gott, so wie er sie selbst für sich verstand, nichts wissen. Wir sind tatsächlich auf die Deutungen der ersten christlichen Generation angewiesen. Daher müssen wir auch der gläubigen Reflexion der Urkirche, der urchristlichen Interpretationsleistung das Gewicht einräumen, das sie verdient.

R. postuliert die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Rekonstruktionen historischer Begebenheiten im Leben Jesu und lehnt daher die These einer nachösterlichen Entwicklung des Verständnisses Jesu kategorisch ab (350); für ihn steht „das Große am Anfang“ (21;

¹⁴ So ist es gut, dass R. beim Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), das faktisch auch auf das Verhältnis von Juden und Heiden hin ausgelegt wurde (was der Text durchaus ermöglicht), hinzufügt: „Falsch wird die Auslegung dann, wenn man daraus eine Verurteilung der Juden macht, von der im Text keine Rede ist“ (251).

¹⁵ Zu diesem Themenkreis vgl. S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin / New York 2000. Ein anderes frühjüdisches Deute-Modell nennt R. selbst: das eines eschatologischen Propheten wie Mose gemäß Dtn 18,15.18 (26–31).

¹⁶ Gleiches gilt für Jesu Tora-Auslegung, vgl. 149.

¹⁷ Vgl. die Spiritualisierung der „Traurigkeit“ von Mt 5,4 (116).

¹⁸ Ohne Bezug zu konkreten Lebenssituationen verfällt die Sprache schnell in theologische Floskeln (z. B. 126.130).

vgl. 373). Dass die historische Gestalt Jesu deutungsbedürftig war und mit zeitgeschichtlich geläufigen Deute-Modellen (z. B. dem des Messias) interpretiert wurde, gerät dabei ebenso aus dem Blick wie die umwälzende Erfahrung derer, denen Erscheinungen des auferstandenen Jesus zuteil wurden. Dabei ist es gerade die Implikation dieser Erfahrungen, dass mit Ps 110 eine Erhöhung Jesu zu Gott, sein Sitzen zur Rechten Gottes, erfasst und beim Verhör Jesu (Mt 26,64) als vorbildhaftes Bekenntnis narrativ vermittelt werden konnte (ohne diese Deuteebene, 382).

Warum darf es diese Entwicklung nicht geben? Dabei ist die (methodische!) Differenzierung zwischen dem historischen Jesus und der Deutung Jesu gerade deswegen spannend, weil so die Bedeutung Jesu schärfer in den Blick kommt. In der Jesus-Gruppe beginnt ein Verstehensprozess, der die Kirche bis heute prägt. Freilich müsste man dann auch heute solche Verstehensprozesse in größerem und freierem Umfang zulassen. Vielleicht liegt hier das Problem.

Verteufelungen

Allmählich beginnt man bei der Lektüre zu verstehen, warum R. die historische Exegese verteufeln muss. Sie lässt nicht ab, die biblischen Texte historisch zu lesen und die geschichtliche Wirklichkeit aller Theologie – damals wie heute – zu akzentuieren. Die mythologische Figur des Teufels wird ihm zur Chiffre für den Ausleger der Schrift (in der Versuchungsgeschichte erweist sich der Teufel als Kenner der Schrift – in Mt 4,6 zitiert er Ps 91,11f.):¹⁹

„Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichrist werden. ... Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden.“ (64)

Solche Polemik strapaziert sehr jenen „Vorschuss an Sympathie“, um die R. seine Leser/innen anfänglich bittet (22). Zur Erläuterung fügt R. an, dass die Bibel dem „Grunddogma“ des modernen Weltbilds unterworfen werde, „dass Gott in der Geschichte gar nicht handeln kann“ (64); „mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit“ werde Gott aus dem Diskurs verbannt (65).²⁰ Damit verzeichnet er die ernst

haften Bemühungen so vieler Exeget/innen, den Text auch in seinen *theologischen* Aussagen zu verstehen. Es geht der Exegese um ein echtes Ringen um das Gottesbild, das sie freilich an den Texten selbst gewinnt, indem sie diese in ihren zeitgeschichtlichen Denkmöglichkeiten und in ihrem sozio-kulturellen Milieu liest. Daher kann das „exegetische“ Gottesbild auch in Konflikt mit traditionellen Gottesbildern geraten. In einem guten Sinne geschieht dadurch ein Gespräch zwischen Bibelauslegung und Traditionsauslegung, das beide bereichert und die Tradition vor Erstarrung und Selbstzufriedenheit bewahren kann. Verteufelungen sagen meist etwas über den Verteufelnden, über seine unbewusste Angst vor dem anderen und seiner Attraktivität oder erdrückenden Übermacht. Dagegen muss die Exegese als Wissenschaft per se dialogisch orientiert sein, sie kann nicht verfügen, sondern nur vorschlagen und anbieten. Um ihren Beitrag zu leisten, muss sich die Exegese freilich dringend bemühen, den Ort ihrer wissenschaftlichen Isolation zu verlassen und diskursiv die Vermittlung ihrer Ergebnisse zu betreiben.

Zum Schluss: Freundschaft mit Jesus

Auch wenn der Titel diesen Eindruck erweckt: R.s Buch ist kein Buch über den historischen Jesus. Daher fehlt vieles, was bei einer historischen Fragestellung wichtig wäre. Das müssen die Leser wissen. Es handelt sich um ein Buch über den Jesus des Glaubens, eine Gestalt, die in der Lehrtradition der katholischen Kirche gründet. R. markiert dabei ein drängendes Problem: Jesus noch heute als Grundlage des persönlichen Glaubens zu finden. Wenn sich Glaube und Vernunft nicht ausschließen, muss dieses Bemühen rational verantwortet sein. Dazu zählt ein historischer Zugang zu Jesus. Die historische Perspektive der Exegese nimmt die Ursprünge, die ersten Ausprägungen und Beschreibungen und so die Wurzeln des Glaubens wahr, in dessen Licht die Schriften des Neuen Testaments Jesus verstehen. Dieser Glaube (und nicht die Exegese!) wird zur Grundlage für den je neuen hermeneutischen Prozess, der die aktuelle Sprache und Gestalt kirchlichen Glaubenslebens prägt. Die hermeneutische Distanz, die wir dabei zur Person Jesus von Nazaret empfinden, ist heilsam: Sie zwingt uns, ihn auch als Fremden wahrzunehmen, den man nicht unmittelbar versteht, mit dem man sich auseinandersetzen muss und der so zu einem echten Gegenüber wird. Auf dieser Basis kann eine erwachsene „Freundschaft“ mit Jesus entstehen, die keinem Idol nachläuft, sondern den eigenen Weg des Glaubens in Auseinandersetzung mit der maßgeblichen Gestalt Jesus findet.

¹⁹ R. greift dabei auf eine Erzählung von *Wladimir Solowjew*, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, übers. und erläutert von L. Müller, München 1986, zurück.

²⁰ Vgl. später den Vorwurf, sich „mit gelehrten Kommentaren aus dem Ernst des Anrufs“ zu stehlen (109).