

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2011. 366 S., geb. € 44,00 ISBN: 978-3-451-32999-9

Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008, hg. v. Peter Kuhn. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 137 S., kt. € 19,00 ISBN: 978-3-16-150441-9

Im zweiten Teil seines „Jesus“¹ zeichnet Joseph Ratzinger die Ereignisse der letzten Tage Jesu in Jerusalem nach. Er orientiert sich dabei weitgehend an dem Ablauf, den die synoptischen Evangelien vorgeben, baut aber mit der Fußwaschung und Jesu hohepriesterlichem Gebet Erzählelemente des Johannesevangeliums ein: Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung – Eschatologische Rede Jesu – Fußwaschung – Hohepriesterliches Gebet – Letztes Abendmahl – Gethsemani – Prozess – Kreuzigung und Grablegung – Auferstehung. Am Ende steht ein Ausblick auf die bleibende Gegenwart des eschatologischen Christus und seine Wiederkunft. Dabei begegnet man einem ganz kirchlich-traditionellen Jesus-Bild.

Einige Beispiele: Die Tempelreinigung symbolisiert das Ende des Tempels und einen neuen Kult in einem nicht von Menschen erbauten Tempel, der Jesu Leib ist (36). Die „Heiligung“ der Jünger in Joh 17 verweist auf die „Liturgie des Neuen Bundes“, in der Jesus selbst Priester und gleichzeitig das Opfer ist, „das in der Eucharistie aller Zeiten gegenwärtig wird“ (106); zugleich geschieht in der Beteiligung der Jünger die „Einsetzung des Priestertums der Apostel, des neuteamentlichen Priestertums“ (108). Das Thema „Einheit“ aus Joh 17 führt R. weiter zur apostolischen Nachfolge, zum Kanon der Schrift und zur *regula fidei* (116f). Das Abendmahl erscheint durch die „Wandlungsworte“ (149) als Selbstgabe Jesu und damit als Stiftung des Eucharistie-Sakraments (151), ja der Kirche selbst (158). Das Gebet Jesu am Ölberg spiegelt das Ineinander von menschlichem und göttlichem Willen; die Auslegung stützt sich hier ganz auf die Christologie der Alten Kirche, v. a. des Konzils von Chalkedon (179–183). Die Verurteilung Jesu durch das Synedrium beruht auf Jesu messianischem Vollmachtsanspruch, der Israels Monotheismus verletzt (200f, 205). In den Psalmen betet – mit Augustinus – „Christus als Haupt und Leib zugleich“ (239). Maria unter dem Kreuz steht „zeitenübergreifend“ für „die Kirche, die Braut und Mutter“ (246). Den Tod Jesu versteht R. in erster Linie als Sühne-geschehen (54–56, 254–264). Das leere Grab bildet „eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben“ (279f).

Immer wieder prägen spirituelle Gedanken die Darstellung. Ich erwähne nur die ansprechende Meditation über die „Wahrheit“ in politischen Kontexten, die R. angesichts des Pilatus-Verhörs im Johannes-evangelium formuliert (214–218). Die spirituelle Dimension ist stets rückgebunden an grundlegende theologische Einsichten über die Bedeutung Jesu, in dem Gott den Menschen selbst begegnet und für sie handelt. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, Jesu Leiden „ein Leiden in der Gemeinschaft mit uns, für uns; ein Mitsein, das aus der Liebe kommt [...]“ (239).

Zu den hermeneutischen Grundlinien von R.s „Jesus“ gehört wesentlich eine christliche Lektüre der heiligen Schriften Israels, die in Jesu ihre Erfüllung finden und auf deren Grundlage Jesus nur verstehbar ist (277). Die Erweckung Jesu bildet die Voraussetzung für diese neue Schriftlektüre (270). Auf weite Strecken bietet R. so eine biblische Theologie, besonders eindrucksvoll bei der Erklärung der Kreuzigung Jesu (226–249). Ein „Ineinander von Treue und Neuheit“ (168) kennzeichnet das Verhältnis des geglaubten Christus zur Tradition Israels. Freilich überwiegt das Neue, das Besondere der Christus-Gestalt (81, 99, 137 u. ö.), und entsprechend häufig sind überbietende Aussagen (150, 167 u. ö.).

Auch historische Fragen greift R. auf, denn er nimmt Widersprüche zwischen den Evangelien wahr und sucht nach den historischen Hintergründen. Bei der Chronologie der letzten Tage Jesu gibt er – im Einklang mit der Mehrheit der Exegeten – der johanneischen Darstellung den Vorzug (126–134); er diskutiert die Frage nach der Historizität der Abendmahlsüberlieferung (135–145) und des Verhörs Jesu vor

den jüdischen Autoritäten (199, 208); er differenziert sachlich in der Frage der jüdischen Ankläger (208–211). Aus exegetischer Perspektive müsste man freilich über wichtige historische Themenfelder ins Gespräch kommen:

(1) Nach R. stellt Jesus in der Fußwaschung zeichenhaft das Ganze seines Heildienstes dar (73). Im Vergleich mit zeitgeschichtlichen *Sozialstrukturen* enthält die Handlung aber auch ein kritisches Potential für die Sozialgestalt der Gemeinde und der Gesellschaft.

(2) Historisch ist es keineswegs klar, dass das leere Grab „eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben“ (279f) bildet; Gegenbeispiele: Man wusste die Patriarchen Israels im Himmel, verehrte deren Gräber aber trotzdem in Hebron; die *Apokalypse des Mose* kann Adam als im Himmel lebend beschreiben, obwohl sein Leichnam auf der Erde ist. Paulus dachte in jüdischer Tradition im Modell einer postmortalen „Verwandlung“, die zu einer neuen „Materialität“ führt (1 Kor 15,51).

(3) Ein messianischer Anspruch Jesu dürfte kaum den Grund für die Verurteilung durch die jüdische Priester-Aristokratie dargestellt haben (so aber R. 200, 205); ein Messias verletzt Israels Monotheismus nicht, und die Messiaspräsidenten des jüdisch-römischen Krieges galten nicht als Gotteslästerer – sie falsifizierten sich selbst durch ihr Scheitern.

(4) Die Sühne-Vorstellung, die R. bei der Deutung des Todes Jesu in den Vordergrund stellt (54–56, 95, 138, 254–264), ist als historische Kategorie des Frühjudentums fraglich: Ein begriffliches Pendant existiert nicht, und für die Funktion bestimmter jüdischer Tempelopfer müsste man eher von „Reinigung“ oder (selten) „Stellvertretung“ sprechen. Neuere Forschungen haben gezeigt, dass im NT der Tod Jesu meist mit *personalen* Kategorien gedeutet wird: Das „Sterben für“ verdankt sich dem antiken Freundschaftsideal, wo es die höchste Form der Liebe einem Freund gegenüber ausdrückt; Paulus spricht an zentralen Stellen von Gottes „Liebe“, die sich im Tod Jesu erweist (Röm 5,5–8) (vgl. R. selbst 256, 278). Vorstellungen wie „Versöhnung“ (2 Kor 5,19f) oder „Loskauf“ (Röm 3,24) sind ebenfalls in personalen (politischen) Kontexten der Antike verankert. Und die Abendmahlsworte vom „Blut des Bundes“ (Ex 24,8) bzw. dem „neuen Bund“ in Jesu Blut (Jer 31,31) verweisen auf die Praxis von *Bundesopfern*, die den personal geschlossenen Bund JHWHs mit seinem Volk besiegeln (und keine *Sühnopfer* sind).

Welche tieferliegende Intention leitet das Buch? Seine hermeneutischen Voraussetzungen hat R. bereits im Vorwort zum ersten Teil seines „Jesus“ dargelegt (vgl. meine Kritik in ThRv 103, 2007, 355–362). Hier rekapituliert er nur kurz einige Grundlinien. Wie bereits im ersten Bd. ist es sein Anliegen zu zeigen, dass zwischen dem Christus des Glaubens, dem man auch heute noch begegnen kann, und dem historischen Jesus keine *substantielle* Differenz besteht. Ihm ist die Frage wichtig, „ob die Grundüberzeugungen des Glaubens auch bei vollem Ernst heutiger exegetischer Erkenntnisse historisch möglich und glaubwürdig sind“ (123). R. beabsichtigt, „ein Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien zu entwickeln, das zur Begegnung werden kann und sich im Mithören mit den Jüngern Jesu aller Zeiten doch gerade der wirklich historischen Gestalt vergewissert“ (13).

Es geht also letztlich um die Vergewisserung der Tatsächlichkeit, der historischen Faktizität des Glaubens. R.s Konzept eines „realen Jesus“ will die Diskrepanz zwischen dem inhaltlich eher dürftigen „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ überbrücken (11, 13). Dazu liest er die Evangelien mit der Brille der Christologie der Alten Kirche, mit einer „Hermeneutik des Glaubens“ (11). Das Geschichtliche wird ihm dabei sekundär, er interessiert sich für das „Wesentliche“ – so ein Lieblingswort des Buches (z. B. 59, 77, 160, 202). Er möchte nicht in den „Streit um viele mögliche Einzelelemente“ eintreten, sondern die „wesentlichen Worte und Taten Jesu“ bedenken (13). Geschichtliche Hypothesen stören eher das Bild: „Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten.“ (11)

Kann eine „Theologie“ der historischen Hypothesenvielfalt zur Einheit verhelfen? Das scheitert daran, dass eine historische Exegese bereits wesentlich theologisch ist, insofern die Texte, die sie interpretiert, *theologische* Texte sind. Ihre Methodologie verortet die theologischen Aussagen der Evangelien freilich in *historischen* Kontexten und versteht sie im Rahmen der Denk- und Sprachmöglichkeiten der anti-

¹ Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger): *Jesus von Nazareth*. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung. – Freiburg/Basel/Wien 2007; besprochen von Stefan Schreiber in ThRv 103 (5/2007), Sp. 355–362.

ken Welt. Dadurch arbeitet sie gerade die *Vielfalt* und die *Kontext-bezogenheit* urchristlicher Theologien heraus.

Vielleicht könnte das Gespräch bei der „Christologie“ der Evangelien beginnen: Denn diese leisten formal betrachtet genau das, was auch R. intendiert: Sie stellen die historische Gestalt Jesu so dar, dass ihre bleibende existentielle Bedeutung für die geschichtliche Gegenwart der Leser/-innen sichtbar wird. Diese situativen „Fortschreibungen der Tradition“ in den Evangelien nimmt R. auch durchaus wahr (43, vgl. 202) und verortet sie in einem „Prozess des Lernens“ in der werdenden Kirche, der zum „Einklang“ von historischem Faktum und Schriftwort führte (226f). So setzt sich R. mit der besonderen Art und Weise der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu auseinander (298–301), die „eine Fußspur in der Geschichte hinterlassen“ hat (300f).

Ob es dabei sachlich sinnvoll ist, innere oder mystische Erfahrungen und „wirkliche“ Begegnungen mit Jesus voneinander abzugrenzen (293), sei dahingestellt und bleibt eine Frage des Begriffs von „Wirklichkeit“.

Das Bild der Fußspur führt uns aber noch einmal zurück zum grundlegenden Problem der Tatsächlichkeit des Glaubens, zur Frage, wieviel historisches Fundament der Glaube braucht. Historische Haftpunkte stellt die gegenwärtige Jesus-Forschung jedenfalls durchaus zur Verfügung, zeigt sich doch unter den Forschern in den Grundzügen des Lebens und der Botschaft Jesu ein gewisser Konsens.

Noch im Vorfeld des Buches suchte R. die exegetische Vergewisserung. So hat er 2008 zwei evangelische Neutestamentler zum Treffen seines Schülerkreises nach Castelgandolfo eingeladen: *Martin Hengel* und *Peter Stuhlmacher*. Der Bd. „Gespräch über Jesus“ enthält deren Vorträge und die sich anschließenden Diskussionsbeiträge. Beide Referenten vertreten durchaus eigenwillige Positionen innerhalb der exegetischen Fachwelt, die dem Jesus-Bild R.s freilich entgegenkommen.

Neben einer eigenen Lösung der Synoptischen Frage und dem Plädoyer für die These, dass Jesus selbst bereits einen messianischen Anspruch erhoben habe, reflektiert H. die Voraussetzungen historischer Jesus-Forschung, die „in einem notwendigen theologischen Kontext steht“ (Gespräch 8): Die Aporie zwischen Glaube und historischer Vernunft liegt in der Geschichtlichkeit der Offenbarung selbst begründet (Joh 1,14). Das Verhältnis von Glaube und historischen Fakten prägt dann auch die Diskussion. R. hält zustimmend fest, dass Glaubensgewissheit und historische Gewissheit offenbarungstheologisch nicht voneinander getrennt werden können und sich daher die Frage stellt, wie viel Faktengewissheit der Glaube braucht (32). Seine Aussage der „notwendigen Beziehung zwischen Historie und Glaube“ (33) erinnert an die alte exegetische Diskussion über das Verhältnis von Historie und Kerygma, die sich paradigmatisch an der Jesus-Tradition der Evangelien entzündet.

Im Jesus der Evangelien sehe ich, wie bereits gesagt, den Schlüssel für das Gespräch zwischen „Glaube“ und „Historie“, der noch stärker zu würdigen wäre. Denn dass eine „theologische Exegese“ „als eine Möglichkeit historischer Objektivität, mit der wir uns dem Text unterwerfen“ (110), verstanden werden könnte, ist eine Illusion, da dieser Text selbst ein Produkt einer historischen Zeit und Situation darstellt und als solcher zuerst einmal *interpretiert* werden muss – so dass sich all die „Grundentscheidungen“, die R. völlig zu Recht im Hintergrund jeder historischen Methodik sieht (109f), auch durch das (letztlich ahistorische) Postulat der Texttreue nicht ausschalten lassen.

S. deutet den Tod Jesu als bewussten „Opfergang“, den Jesus selbst auf dem Hintergrund alttestamentlicher Sühne-, Lösegeld- und Opfervorstellungen verstanden habe. In meinen Augen ist dies eine kulttheologische Engführung, die den Zusammenhang von Gericht und Sühne (91) überbewertet und personale Kategorien wie den Bund Gottes mit Israel, Gemeinschaft und Tora-Orientierung vernachlässigt. In der Berufung auf den Gottesknecht von Jes 53 als Vorbild stimmt R. in seinem „Jesus“ mit S. überein, und er zieht die Linien aus, indem er Jesu Tod als „große religionsgeschichtliche Wende“ beschreibt, die das Ende des Kultes Israels und die „Begründung des Neuen Testaments“ bedeute (87).

Am Ende stehen sich eine „Hermeneutik des Glaubens“ (Jesus 11) und eine „historische Hermeneutik“ der Schrift gegenüber. Beide schließen sich nicht gegenseitig aus, können aber auch nicht ineinander fallen, ohne dass der Theologie Wesentliches verloren geht. Die Wahl der einen oder anderen ist von den eigenen Interessen und Voraussetzungen der jeweiligen Ausleger bestimmt. *Hier* müsste das Gespräch zwischen Exegese und Systematik beginnen. Dazu, dieses Gespräch der Disziplinen einzufordern, leistet R.s Buch einen wichtigen Beitrag.