

**Der „historische Jesus“ aus der Sicht
Joseph Ratzingers.
Rückfragen von Neutestamentlern zum
päpstlichen Jesusbuch**

**von
Martin Ebner,
Rudolph Hoppe,
Thomas Schmeller**

aus:

Biblische Zeitschrift NF 52 (2008) S. 64–81.

Der „historische Jesus“ aus der Sicht Joseph Ratzingers

Rückfragen von Neutestamentlern zum päpstlichen Jesusbuch¹

Von *Martin Ebner*, Münster, *Rudolf Hoppe*, Bonn,
und *Thomas Schmeller*, Frankfurt²

Das Jesusbuch von Joseph Ratzinger (R.) wendet sich an einen breiteren Leserkreis. Es ist über weite Strecken in einem angenehmen Vortragsstil gehalten, verzichtet auf Anmerkungen und bietet die für den Gedankengang wesentlichen Literaturhinweise, z. T. leicht kommentiert, im Anhang. Aber trotz dieses populärwissenschaftlichen Anstrichs erhebt das Buch einen klaren wissenschaftlichen Anspruch: Es mischt sich dezidiert in wissenschaftliche Debatten ein und zitiert z. T. namentlich Vertreter bestimmter Positionen. Mit dieser Überschneidung von populärwissenschaftlicher Präsentation und wissenschaftlichem Anspruch geht eine weitere einher: R. behandelt als systematischer Theologe ein genuin exegetisches Thema, die hochbrisante und in der wissenschaftlichen Diskussion überaus kontrovers diskutierte Frage nach dem historischen Jesus und seinem Sendungsbewusstsein. Auch wenn in gewissem Umfang exegetische Literatur verarbeitet wird, ist der andersartige Zugang doch unverkennbar.

Von diesen Überschneidungen her kann man fragen: Sind wirklich nd Exegeten in universitären Ämtern die berufenen Interpreten dieses populär gehaltenen Buches eines Kirchenmannes und Systematikers? Die Antwort muss berücksichtigen, dass das Werk mittlerweile inner- wie außerkirchlich, in Gemeinden wie an Universitäten, bei Theologen ganz verschiedener Fachrichtungen eine enorme Wirkung erlangt hat. Mit Blick auf diese breite Rezeption haben wir uns dazu entschlossen, die Art, wie hier theologische Wissenschaft betrieben und implizit eine Regulierung des Wissenschafts-

¹ *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007.

² Die Kooperation gerade dieser drei Autoren ist nicht zufällig: Sie bilden den auf der Jahrestagung im Februar 2007 in Mödling neu gewählten Vorstand der Arbeitsgemeinschaft katholischer Neutestamentlerinnen und Neutestamentler; sie sprechen hier allerdings nicht im Namen dieser Arbeitsgemeinschaft.

betriebes versucht wird, aus einer spezifisch exegetischen Perspektive zu untersuchen.³

1. Wissenschaftlicher Anspruch – und die Durchführung

Hinsichtlich des methodischen Vorgehens, des Umgangs mit Texten sowie mit Forschungspositionen sind folgende Anfragen zu stellen:

(1) *Methoden der Rückfrage.* Für die Rückfrage nach dem historischen Jesus sind seit der Aufklärung bestimmte Methoden entwickelt, ständig hinterfragt – und deswegen immer von Neuem spezifiziert worden.⁴ Ende des vergangenen Jahrhunderts haben sich geradezu international gültige Standards etabliert:⁵ Der Methodenkanon beginnt mit der Beurteilung der Quellenlage und endet mit dem sog. Plausibilitätskriterium,⁶ also der Frage danach, inwiefern eine bestimmte Tradition sich in das Gesamtgefüge des Judentums einpasst – und doch gleichzeitig einen Akzent zeigt, der eine gewisse Individualität verrät.⁷

In seinem Buch setzt sich R. bewusst von diesem Methodenkanon ab. Er sieht in der Unterscheidung unterschiedlicher Traditionsströme eine Logik, wie sie „dem strengen Modell professoralen Denkens entspricht, aber nicht der Vielfalt des Lebendigen, in dem sich eine vielschichtige Ganzheit zu

³ Vgl. auch den Sammelband von T. Söding (Hrsg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler (Theologie kontrovers)*, Freiburg i.Br. 2007.

⁴ Vgl. die Dokumentation bei G. Theißen/D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997; I. Broer, *Die Bedeutung der historischen Rückfrage nach Jesus und die Frage nach deren Methodik*, in: L. Schenke u. a. (Hrsg.), *Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 19–41.

⁵ Vgl. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Bd. 1: *The Roots of the Problem and the Person (AncB Reference Library)*, New York (NY) 1991, 167–195; J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Paris 2002, 79–89; M. Ebner/B. Heininger, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677)*, Paderborn 2007, 281–327.

⁶ Als Ersatz für das Unähnlichkeitskriterium entwickelt von G. Theißen, *Historische Skeptis und Jesusforschung. Oder: Meine Versuche über Lessings garstigen breiten Graben zu springen*, in: Ders., *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202)*, Göttingen 2003, 327–363 (überarbeitete Fassung eines in englischer Sprache erschienenen Aufsatzes von 1996). Kritische Rückfragen äußert in neuester Zeit z.B. G. Häfner, *Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion*, in: K. Backhaus/G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86)*, Neukirchen-Vlyun 2007, 97–130.

⁷ Dieser „kontextuellen Individualität“ im Blick auf das Muttermilieu des Judentums korrespondiert als Unterscheidungsmerkmal im Rahmen der christlichen Überlieferung die „wirkungsplausible Tendenzwidrigkeit“.

Wort meldet“ (372f.)⁸ – und die zudem von dem Vorurteil belastet sei, bestimmte Inhalte von vornherein der „anonymen Gemeinde“ zuschreiben zu wollen, statt sie Jesus selbst zuzutrauen (373). R. entscheidet sich für eine andere Methode: die „kanonische Exegese“ (16–22), die aber von ihrem Selbstverständnis und ihrer Zielsetzung her gerade nicht zu historischen Ergebnissen vorstoßen, sondern den Glaubensentscheid voraussetzt und zu „Glaubensergebnissen“ kommen will, wie sie sich innerhalb des literarischen Rahmens des biblischen Kanons einstellen.⁹ Stehen aber damit die Behauptungen von Historizität – ganz abgesehen vom Defizit einer hermeneutischen Unterscheidung von „historisch“ und „wirklich“ – nicht auf sehr schwachen Füßen? Anders gesagt: Folgt R. nicht einer Fährte, die ihn definitionsgemäß in Richtung Glaubenserkenntnis führt, an deren Ende er aber einfach dekretiert, wo er eigentlich herausgekommen sein will, nämlich beim historischen Jesus?

„... wollte ich doch den Versuch machen, einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen. Ich bin überzeugt und hoffe, auch die Leser können sehen, dass diese Gestalt viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden“ (20f.).

(2) *Einebnung disparater Traditionen.* Nun ist *der* Jesus *der* Evangelien nicht so leicht zu haben. Es ist ja gerade *das* Kennzeichen der synoptischen Evangelien, dass sie die gleichen Ereigniszusammenhänge je anders erzählen. Klassische historische Forschung untersucht gerade diese Unterschiede daraufhin, inwiefern sie den Gestaltungswillen bzw. theologische Vorstellungen ihrer Autoren widerspiegeln bzw. wo der harte Traditionskern festzumachen ist. R. geht anders vor.

Nehmen wir als Beispiel die Taufferzählung. R. fokussiert das Taufgeschehen auf das Problem, dass ausgerechnet „er – Jesus – sich taufen lassen will“ (43), d.h. seine Sünden bekennen und ein neues Leben beginnen will, so dass – gemäß dem MtEv – der Täufer verständlicherweise zunächst die Taufe zu verweigern sucht: „Ich müsste von dir getauft werden, und du kommst zu mir?“ (Mt 3,14). In einer wahrhaft tief sinnigen, z. T. durch patristische Literatur gestützten¹⁰ Interpretation wird diese „Unterstellung“ vom Stellvertretungsgedanken her „aufgehoben“ (vgl. 44; vgl. 2[1]). Kein Wort fällt darüber, dass im MkEv nur Jesus die Öffnung des Himmels sieht und der

⁸ Hier bezogen auf die Debatte über die verschiedenen Kategorien von Menschensohnworten.

⁹ Vgl. exemplarisch L. Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: HerKorr 57 (2003) 412–417.

¹⁰ Die diesbezüglichen Selbstzweifel (47) werden mit Rekurs auf Joh 1,29 schnell zerstreut (47–49).

Täufer deshalb gar nicht wissen kann, wen er eigentlich tauft (Mk 1,9);¹¹ dass gemäß dem LkEv der Täufer bereits inhaftiert ist (vgl. Lk 3,19f.) und schließlich gemäß dem JohEv überhaupt keine Taufe stattfindet.

Diese in den einzelnen Evangelien völlig unterschiedliche Erzählstrategie wird von R. nicht genannt. Steckt vielleicht die Sorge dahinter: Bei Offenlegung dieser disparaten Traditionslage könnte jemand auf den Verdacht kommen, bereits für die frühen Christen sei die (historisch sicher zutreffende) Vorstellung unannehmbar gewesen,¹² dass Jesus sich in der Taufe als der Kleinere einem Größeren (vgl. Lk 7,28) unterstellt und ein neues Leben begonnen habe, so dass die Evangelisten die christliche Glaubenssicht bereits in die Erzählung eingetragen haben, indem sie – je verschieden – Jesus als den Größeren darstellen,¹³ der sich vor dem Kleineren beugt, und im Blick auf den eigentlichen Taufvorgang das Sündenbekenntnis gerade nicht erzählen, sondern die Taufe als narrativen Rahmen dafür nehmen, um die Proklamation Jesu zum Sohn Gottes zu inszenieren?

(3) *Ausblendung von Texten.* Auf die Ausblendung der Wundergeschichten und der Mahltradition mit Zöllnern und Sündern sowie deren Auswirkung auf das Jesusbild R.s wurde an anderer Stelle bereits hingewiesen.¹⁴ Hier nun ein weiteres, diffizileres Beispiel: In der Einführung seines Buches (26–33) beleuchtet R. Jesus von der Gestalt des Propheten Mose her. Er sieht in Jesus den im AT zwar angekündigten, aber nie in Erscheinung getretenen „Propheten wie Mose“ (Dtn 18,15), von R. immer „neuer Mose“ genannt. Sein Vorzug gegenüber dem Mose des AT bestehe darin, dass „dem letzten Propheten, dem neuen Mose, geschenkt werde, was dem ersten Mose versagt blieb – wirklich und unmittelbar Gottes Angesicht zu sehen und so vollends aus dem Schauen und nicht bloß vom Hinsehen auf den Rücken Gottes her sprechen zu können“ (30). Angespielt ist dabei einerseits auf Joh 1,18, wo es von Jesus heißt: „Keiner hat Gott je geschaut ...“, andererseits auf Ex 33,21–23, wo Gott dem Mose zwar gewährt, seinen Rücken zu schauen, wenn er an ihm vorübergezogen ist,¹⁵ nicht aber sein Angesicht. Während Ex 33,11,

¹¹ Vgl. H.-J. Klauck, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 40f.

¹² Klassischer Fall für das „Kriterium der Verlegenheit“ (vgl. dazu auch Anm. 24); gemäß Theißens Terminologie (vgl. Anm. 7) liegt „wirkungsplausible Tendenzwidrigkeit“ vor.

¹³ Von R. dagegen wird die von ihm zitierte Täuferfrage Mt 3,14 spiritualisiert: sie spiegele die Haltung der (frühen) Christen gegenüber Jesus (43).

¹⁴ Vgl. M. Ebner, Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken, in: T. Söding (Hrsg.), Jesus-Buch (s. Anm. 3) 30–42, 31f.

¹⁵ Wobei die räumlichen Kategorien „vorne/Angesicht“ bzw. „hinten/Rücken“ durch das Bewegungsverb „vorüberziehen“ in ein zeitliches Verständnis umgepolt werden: Erst im Nachhinein kann Gottes Wirken erkannt werden; vgl. C. Dohmen, Exodus 19–40 (HTThK.AT), Freiburg i.Br. 2004, 351f.

wo genau das behauptet wird („Der Herr und Mose redeten miteinander von Angesicht zu Angesicht“), zuvor wenigstens erwähnt (28), aber gleichzeitig dadurch abgewertet wird, dass die Wolke – Symbol der Gottesgegenwart schlechthin – diese Begegnung sozusagen verdunkelt habe (30), wird jedoch völlig beiseite gelassen, was in Num 12,6–8 diesbezüglich zu lesen ist, und zwar in Form einer Gottesrede, gesprochen zu Aaron und Mirjam, die sich Mose gleichstellen wollen: „Wenn es bei euch einen Propheten gibt, so gebe ich mich ihm in Visionen zu erkennen und rede mit ihm im Traum. Anders bei meinem Knecht Mose. Mein ganzes Haus ist ihm anvertraut. Mit ihm rede ich von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht, nicht in Rätseln. Er darf die Gestalt des Herrn sehen.“ Hier wird für Mose im Gegenüber zu Aaron und Mirjam und allen weiteren Propheten das Gleiche in Anspruch genommen, was in Joh 1,18 für Jesus exklusiv behauptet wird: Kein anderer hat Gott je geschaut. In Relation zu Num 12,6–8 gelesen, ist Joh 1,18 keineswegs als Überbietung zu werten, sondern als analoge Aussage. Selbst wenn in den Spuren der kanonischen Exegese nicht nach den textexternen Gründen für eine derartige Konkurrenzaussage gefragt wird,¹⁶ geht es nicht an, bestimmte Texte einfach auszublenden, um das Ergebnis im Blick auf Jesus „eindeutiger“ erscheinen zu lassen.

(4) *Einblendung von Ideen.* Der Ausblendung von Texten korrespondiert das Einspielen von Lieblingsideen. Dazu gehört der christlich liturgische Horizont, von dem her die ntl Texte fraglos „übersetzt“ werden: Von „Beichte“ ist die Rede, wenn die Menschen zum Täufer hinauspilgern, um ihre Sünden zu bekennen (42), vom „Palmsonntag“ als Termin für den Einzug Jesu in Jerusalem (135.229.336 u. ö.). Dazu gehört aber auch – viel sublimer – die Vorstellung, dass Jesus, darin den Vertretern der kanonischen Exegese ganz ähnlich, das Alte Testament „in seiner progressiven Bewegung von den Anfängen bei Abraham bis in seine Stunde hinein als Ganzheit liest“ (86). Jesus – sozusagen ein Tag- und Nachtstudierer. Aber wie verträgt sich das mit dem Beruf eines τέκτων (vgl. Mk 6,3), eines Bauhandwerkers, der am Anfang des Tages darauf hofft, angeheuert zu werden, und im günstigsten Fall den Rest des Tages schuftet? Überhaupt stellt sich die Frage, ob Jesus – sozusagen „in freien Stunden“ – nach Belieben im AT „lesen“ konnte. Denn Schriftrollen gab es nur in den Synagogen. Dort konnte er die Texte allenfalls während des Gottesdienstes hören.

¹⁶ C. Uehlinger, „Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?“ Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12, in: BZ NF 47 (2003) 230–259, verortet die Konkurrenzsituation in der Nehemiazeit: Auf Grund von üblen Erfahrungen habe man versucht, die Aktualpropheten auszuschalten; vgl. Neh 6,6–9.10–14; Sach 13,3–6; für Joh 1 dürfte das Konkurrenzverhältnis von Jesusgruppe und örtlicher Synagogalgemeinde im Hintergrund stehen.

(5) *Auswahl von wissenschaftlichen Meinungen.* Symptomatisch ist diesbezüglich der Umgang mit dem JohEv im Blick auf die Frage, ob es als alte Quelle eingestuft werden kann und historisch auswertbar ist (260–280). Hierfür kommen R. die Aussagen Martin Hengels insoweit zupass, als er das Evangelium einem Augenzeugen als Verfasser zuschreibt und ihn in der Jerusalemer Priesteraristokratie verortet (262f.). Die Einstufung des Textes jedoch als „weitgehende“, wenn auch nicht „völlig freie ‚Jesus-Dichtung‘“ (270) – vom gleichen Autor im gleichen Buch vertreten – wird aufs Schärfste verurteilt (270–277). Ein weiteres Beispiel: Die Spätdatierung von äthHen nimmt R. gerne an; die gegensätzlichen Forschermeinungen jedoch, die die Bilderreden äthHen 36–71 und insbesondere die für R.s Diskussionszusammenhang entscheidenden Stellen mit einer individuellen Menschensohnavorstellung früher als die ntl Schriften ansetzen,¹⁷ werden nicht einmal erwähnt. Nur so lässt sich das Neue an Jesu Selbstaussagen sicherstellen (376f.). Dass die Darlegung exegetischer Meinungen in einem Papstbuch nicht auf dem allerneuesten Stand ist, mag man dem Autor verzeihen; dass er sich gern auf Klassiker stützt, mag man verstehen – wenn es nicht ausgesprochen blinde Flecken bzw. Bevorzugungen gäbe: Obwohl bestimmte Jesusbücher aus der allerneuesten Zeit im Literaturverzeichnis empfohlen werden, bleibt die sozial- und zeitgeschichtlich verantwortete Jesusforschung – verbunden vor allem mit dem Namen Gerd Theißen als Vorreiter – völlig ausgespart. Und dabei kann man dieser Forschungsrichtung, die inzwischen auch international publikumswirksam geworden ist,¹⁸ nicht vorwerfen, sie würde solchen Pauschalbildern verfallen, wie sie von R. in der Bandbreite vom antirömischen Revolutionär bis hin zum sanften Moralisten im Vorwort seines Buches an die Wand gemalt werden (10f.). Noch extremer der Umgang mit Einzelmeinungen: Eine absolute Sonderposition wie die von H. Cazelles, der in einem Aufsatz von 2002 den Autor des JohEv mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert, wird bereitwillig aufgegriffen, obwohl sie stark hypothetische Züge trägt und einem Jesusroman deutlich nahe kommt: Dem Fischer vom See Gennesaret sei das anspruchsvolle JohEv deswegen

¹⁷ Vgl. die Übersicht bei S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984, 574f., der sich selbst für die Frühdatierung entscheidet. Zur Spätdatierung speziell der Menschensohnavorstellung vgl. S. Schreiber, *Henoch als Menschensohn. Zur problematischen Schlußidentifikation in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches* (äthHen 71,14), in: ZNW 91 (2000) 1–17.

¹⁸ Vgl. insbesondere das inzwischen in 15 Sprachen übersetzte, deutsch in 16. Aufl. und seit 2007 sogar als Hörbuch vorliegende Jesusbuch von G. Theißen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form* (1986), Gütersloh¹⁶2004 (broschierte Sonderausgabe), das in seiner narrativen Struktur zwar populärwissenschaftlich angelegt ist, aber auf strenger historischer Forschung basiert, die durch Verweise auf antike Zeitzeugnisse auch dokumentiert wird.

zuzutrauen, weil er der Jerusalemer-Priesteraristokratie, ihrer Sprache und ihrem Denken verbunden gewesen sei. Und das geht nach Cazelles so: Der Vater des Johannes, Zebedäus, sei Priester gewesen, der wie alle Priester zweimal im Jahr seinen Dienst am Tempel versehen musste und dafür eine Art Zweitwohnsitz in Jerusalem gehabt habe. Das Mahl nach Joh 13 habe im Essenviertel stattgefunden, in eben jenem „Absteigequartier“ des Priesters Zebedäus, der „das obere Zimmer Jesus und den Zwölfen überließ“¹⁹ (267). Andere, keineswegs schlechter begründete Stellungnahmen von Wissenschaftlern werden dagegen mit der knappen Bemerkung „unplausibel“ vom Tisch gefegt (383: V. Hampel). Schließlich ist der Tonfall auffällig, mit dem wissenschaftliche Ambitionen beurteilt werden: Mit der Differenzierung und Rekonstruktion von einzelnen Schichten der Tradition würde sich die Wissenschaft überfordern. Wer in die Debatten der Exegeten vorzudringen versucht, finde sich, so R., „auf einem Friedhof von einander widersprechenden Hypothesen“ (372).

Summa: (a) Es entsteht der Eindruck, als wolle der Papst – vielleicht unbewusst – auch in der Wissenschaft als regulierende Hand fungieren, Ordnung in die Hypothesengebäude bringen, in richtig und falsch einteilen – so wie er es im Haus der Kirche gewohnt ist und es von vielen erwartet wird. Aber Wissenschaft reguliert sich selbst. Thesen werden automatisch der Diskussion unterzogen – und die Rezeption zeigt, was angenommen und was verworfen wird; zumindest auf lange Sicht wird der Weizen automatisch von der Spreu getrennt, bzw. das Körnchen Wahrheit auch an denjenigen Thesen entdeckt, die in der Forschungsgeschichte zunächst verworfen worden sind. In der Wissenschaft geht es um Plausibilitäten. Und die werden durch Argumente – in der Exegese immer auf konkrete Texte bezogen – hergestellt, deren Durchschlagskraft die offene Diskussion zu erweisen hat.

(b) Der Umgang speziell mit den Texten, die Einebnung von disparaten Überlieferungen, die Ein- und Ausblendungen sowie der gelegentliche Rekurs auf Autoritäten, all diese Techniken decken sich in erstaunlichem Maß mit den Vorgehensweisen, wie sie bei einem in Münster durchgeführten Forschungsprojekt für die „Alltagsexegese“ von unterschiedlichsten Gruppen beobachtet wurden.²⁰ Zwölf Gruppen aus bewusst hinsichtlich Konfession,

¹⁹ Eigens ausgewiesenes Zitat aus H. Cazelles, Johannes. Ein Sohn des Zebedäus, „Priester“ und Apostel, in: *IKaZ* 31 (2002) 479–484, hier: 480f.

²⁰ Zur Dokumentation vgl. die demnächst erscheinende Studie von C. Schramm, *Alltagsexegese. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten* (SBB 61), Stuttgart (im Druck), zur exegetischen, sowie die Studien von K. Gabriel u. a. (Hrsg.), *Bibelverständnis und Bibelzugang in sozialen Milieus in Deutschland*, Bd. 1–2 (in Vorbereitung), zur soziologischen Auswertung.

Bildungsgrad, Kirchenbindung, Stadt/Land, Ost-/Westdeutschland sowie Alter und Geschlecht kontrastiv ausgewählten sozialen Milieus wurden die gleichen biblischen Texte zur Interpretation vorgelegt. Die Gespräche wurden aufgezeichnet, transkribiert und im Blick auf die Vorgehensweise, inhaltliche Fokussierung sowie den Zusammenhang mit den in der Gruppe geteilten Erfahrungen und Wertvorstellungen („Orientierungsrahmen“) untersucht. Das Ergebnis war verblüffend: Die Auslegungen waren inhaltlich völlig verschieden, doch die Vorgehensweise erstaunlich ähnlich. Es ergab sich: Die entscheidenden Weichen für die Textinterpretation werden durch die Textwahrnehmung gestellt. Zwar hatten alle Gruppen die gleichen Texte schriftlich vorliegen, aber jede Gruppe diskutierte im Grunde einen anderen Text, eben den Text, den sie sich zurechtgelegt hatte. Dabei wurde – in unterschiedlichen Variationen – der Gesamttext fragmentiert, bestimmte Textteile in den Vordergrund gestellt, andere sofort ausgeblendet; Textteile, die eigentlich nicht in Beziehung zueinander stehen, wurden in einen inhaltlichen Zusammenhang gebracht, externe Textelemente, teils biblische, teils aber auch außerbiblische, eingespielt und als deutungsrelevante Perspektive über die vorliegende Textzusammenstellung gelegt. Der virtuelle Text, der im Raum stand, konnte vom schriftlichen Text auf dem Tisch durchaus verschieden sein, aber er entsprach dem längst festliegenden Vorverständnis von der Sache. Die Diskussion über den Text verfestigte diese Entscheidung nur noch: Störendes wurde wegdiskutiert, das, was gut ins Konzept passte, noch stärker in den Mittelpunkt gerückt.

Insofern unterscheidet sich die päpstliche Lektüre der Evangelien – außer hinsichtlich ihrer überbordenden Gelehrsamkeit – in der Vorgehensweise überhaupt nicht von derjenigen des Fußvolkes. Nur, dass hinter dem Papstbuch ein ganz anderer Anspruch steht – und die päpstliche Autorität in den Wertungen wissenschaftlicher Thesen zur Anwendung gebracht wird.

Dass es diese Vorentscheidung ist, unter der im päpstlichen Jesusbuch bestimmte Passagen des NT gelesen und präsentiert werden, soll *am Beispiel einer konkreten* Thematik gezeigt werden.

2. Die Bedeutung von Ostern für die Frage nach Jesus

Die Evangelien heben in den Osterberichten hervor, dass der Auferstandene niemand anderes ist als Jesus von Nazaret, dessen Leben und Wirken sie im größten Teil ihrer Textkorpora schildern. Aber diese Identität gilt auch umgekehrt: Jesus von Nazaret ist in der Darstellung der Evangelien der einzige Mensch, der nach dem Tod von Gott auferweckt und zu einer göttlichen Machtstellung erhoben wurde. Dass die Bilder von Jesus, die wir im NT finden, durch die Ostererfahrung geprägt sind, steht außer Zweifel. Nicht

ob, sondern inwiefern und in welchem Ausmaß die Ostererfahrung das Bild Jesu geformt hat, ist eine zentrale Frage bei jedem Versuch, den historischen Jesus zu rekonstruieren.

Das gilt auch für R.s Jesusbuch. Der Autor geht zwar nicht detailliert auf dieses Problem ein – vielleicht finden sich einschlägige Überlegungen im zweiten Band, der ja auch die Passions- und Ostererzählungen behandeln dürfte. Aber schon der erste Band enthält Andeutungen, die erkennen lassen, welche Bedeutung der Ostererfahrung zukommt, und vor allem, welche Bedeutung ihr in der Sicht R.s *nicht* zukommt.

Als Ausgangspunkt bietet sich R.s Deutung von Joh 12,16 an. Dort heißt es, die Jünger erinnerten und verstanden erst nach der Verherrlichung Jesu seinen Einzug in Jerusalem auf einem Esel als Schrifteerfüllung. R. kommentiert den Text so:

„Die Auferstehung lehrt ein neues Sehen; sie deckt den Zusammenhang zwischen den Worten der Propheten und dem Schicksal Jesu auf. Sie weckt die ‚Erinnerung‘, das heißt, sie ermöglicht das Eintreten in die innere Seite der Geschehnisse, in den Zusammenhang von Gottes Reden und Handeln“ (275).

Ostern führt also zu einem Verstehen Jesu im größeren Zusammenhang, zu einer Einsicht in das, was er wirklich – bereits vor Ostern! – war.²¹ Dies gilt nicht nur für das JohEv. Sehr entschieden wendet sich R. an verschiedenen Stellen gegen die Auffassung, die urchristlichen Gemeinden hätten nach Ostern ein neues Jesusbild – konkret: den Glauben an seine Einheit mit Gott – entwickelt:

„Der anonymen Gemeinde wird eine erstaunliche theologische Genialität zuge-
traut: Wer waren eigentlich die großen Gestalten, die solches erfanden? Nein,
das Große, das Neue und Erregende kommt gerade von Jesus; im Glauben und
Leben der Gemeinde wird es entfaltet, aber nicht geschaffen“ (373; vgl. 21.350).

Das heißt nun für R. allerdings nicht, dass es zwischen der Verkündigung Jesu und dem nachösterlichen Glauben keinerlei Unterschiede gegeben habe. „Man kann sagen: Während die Achse der vorösterlichen Predigt Jesu die Botschaft von Gottes Reich ist, bildet die Christologie die Mitte der apostolischen Predigt nach Ostern“ (77). Explizit gegen Rudolf Bultmann und Alfred Loisy gerichtet kritisiert R. die Vorstellung, mit der genannten Differenz zwischen vor- und nachösterlicher Predigt sei eine inhaltliche Veränderung, gar ein Bruch verbunden gewesen. Der „Subjektwechsel von ‚Reich Gottes‘ zu Christus (und von daher: das Werden der Kirche)“ sei kein „Zusammenbruch

²¹ Entsprechend wird stark betont, dass das JohEv als Quelle für den historischen Jesus zu verwenden sei: „Es (sc. das JohEv) bleibt bei der geschehenen Wirklichkeit und ist nicht Jesus-Dichtung, nicht Vergewaltigung des historisch Geschehenen. Es zeigt uns vielmehr wirklich den, der Jesus war, und zeigt uns so gerade den, der nicht nur war, sondern ist ...“ (277).

einer Verheißung“, kein „Hervortreten von etwas anderem“, ²² sondern ganz im Gegenteil: mit „Reich Gottes“ sei nie etwas Anderes gemeint gewesen als Jesus selbst. Er sei die Realisierung des Reiches Gottes, er sei also nicht nur der Bote, sondern die Botschaft selbst.

R. nimmt eine Kontinuität an, bei der Ostern nicht zu einer neuartigen Sicht, sondern zu einer tieferen Einsicht in das Wesen Jesu führte. Darin sieht er einen Dissens mit der Jesusforschung seit den 1950er Jahren. Als Ergebnis dieser Forschung fasst er zusammen, es sei der Eindruck entstanden,

„dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe. Dieser Eindruck ist inzwischen weit ins allgemeine Bewusstsein der Christenheit vorgedrungen. Eine solche Situation ist dramatisch für den Glauben, weil sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher wird: Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“ (11).

Dieser Verunsicherung entgegenzuwirken, ist offenbar ein wesentliches Anliegen des Buches. R. unternimmt den Versuch, „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn darzustellen“ (20), als „eine historisch sinnvolle und stimmige Figur“ (21).

Damit ist das Programm skizziert: Einer überkritischen Exegese, die zwischen dem historischen Jesus und dem nach Ostern verkündeten Christus keine Verbindung mehr sieht, soll gezeigt werden, dass nach ihren eigenen Maßstäben, also in historisch-kritischer Sicht, das Jesusbild der Evangelien plausibel ist.

Forschungsgeschichtliche Rückblicke kommen ohne Pauschalisierungen nicht aus. Aber auch Pauschalisierungen können mehr oder weniger zutreffen. Die Exegese, die R. kritisiert, gab und gibt es natürlich. Es gab und gibt freilich auch prominente Exegeten, die seine Sicht in vielem teilen. ²³ Beide Positionen, die der Kontinuität und die der Diskontinuität, liegen u. E. nicht im *mainstream* der neueren Exegese. Bei allen Unterschieden im Einzelnen ist dieser *mainstream* deutlich moderater, als man bei R.s Skizze den Eindruck hat. Wenige würden wirklich den kritisierten Standpunkt vertreten, dass „eben der Mensch Jesus so ganz anders war, als ihn die Evangelisten darstellen“ (10), aber auch nur wenige würden R.s Minimalisierung der historischen Bedeutung von Ostern für die Jesusüberlieferung zustimmen.

Diese Skepsis gegenüber beiden Maximalpositionen hat auch damit zu tun, dass sie sich sehr viel ähnlicher sind, als es zunächst scheint. Bei aller Abgrenzung berührt sich R.s Programm mit dem Bultmanns ja darin, dass eine kritische Rückfrage nach Jesus eigentlich überflüssig wird. Ob man den

²² Alle drei Zitate: 78.

²³ Vgl. auf katholischer Seite z.B. Rudolf Pesch und Luke Timothy Johnson, auf evangelischer Seite Ulrich Wilckens und Nicholas Thomas Wright.

Grund darin sieht, dass der Bruch an Ostern zu groß ist oder dass er gar nicht existiert – in beiden Fällen ist die kritische Frage nach einem vorösterlichen Jesus historisch sinnlos und theologisch unerheblich.

Im Folgenden soll an drei Beispielen gefragt werden, wie R.s Programm der Kontinuität konkret aussieht. Was heißt „Kontinuität“ näherhin und wie wird sie begründet?

(1) Die Taufe Jesu durch Johannes (Mk 1,9 parr) war für die frühen Christen ein Problem. In der Sicht R.s mussten sich ihnen folgende Fragen stellen:

Die Johannestaufe war „ein Sündenbekenntnis und der Versuch, ein altes, missratenes Leben abzulegen und ein neues zu empfangen. Konnte Jesus das? Wie konnte er Sünden bekennen? Wie sich vom bisherigen Leben trennen auf ein neues hin?“ (43).

Über eine Untersuchung der Parallelen bei Mt und Lk kommt R. zu folgender Antwort:

„Von Kreuz und Auferstehung her wurde der Christenheit klar, was geschehen war: Jesus hatte die Last der Schuld der ganzen Menschheit auf seine Schultern geladen; er trug sie den Jordan hinunter. Er eröffnet sein Wirken damit, dass er an den Platz der Sünder tritt. Er eröffnet es mit der Antizipation des Kreuzes“ (44).

Das, was die Christen nach Ostern im Rückblick wahrnahmen, war also nichts Neues, sondern entsprach dem, was vor Ostern geschehen war – es wurde nur besser oder überhaupt erstmals verstanden.

Ist diese Deutung zu halten? Kann man wirklich sagen, der historische Jesus habe mit seiner Taufe „die Last der Schuld der ganzen Menschheit auf seine Schultern geladen“? Dass das ein sinnvoller Umgang mit dem systematisch-theologischen Problem des Verhältnisses von Taufe und Sündenlosigkeit Jesu sein kann, soll nicht bestritten werden. Darum geht es aber nicht. Es geht um die historische Plausibilität, die R. für diese Deutung beansprucht. Ohne ins Detail gehen zu können, scheint uns diese Plausibilität sehr fraglich.

Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass in der historischen Jesusforschung gerade die Taufe Jesu weithin als Musterbeispiel eines biographischen Faktums gilt, das durch das sog. „Kriterium der Verlegenheit“²⁴ oder „Kriterium der ‚Tendenzsprödigkeit‘ oder ‚Tendenzwidrigkeit‘“²⁵ als historisch gesichert wird. Gerade die Schwierigkeiten, die die Jesusanhänger nach Ostern erkennbar mit der Taufe Jesu durch Johannes hatten, sprechen dafür,

²⁴ I. Broer, Bedeutung (s. Anm. 4) 31. Vgl. J. P. Meier, Jew (s. Anm. 5) 168: „criterion of embarrassment“.

²⁵ G. Theissen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 119 (im Original kursiv).

dass sie wirklich stattgefunden hat,²⁶ und nicht nur das: An den Umständen der Taufe wird „[h]istorisch ... gerade das sein, was diese apologetische Tendenz zu leugnen versucht“.²⁷

Obwohl solche Einschätzungen von durchaus moderaten Exegeten stammen, könnte man, vom Ansatz R.s ausgehend, dagegen halten: In einer solchen Argumentation zeigt sich unbegründetes Misstrauen gegenüber der Darstellung der Evangelisten; die Verlegenheit lag nicht bei ihnen, sondern liegt bei den überkritischen Exegeten.

Eine Entscheidung ist nur von den Texten her möglich. Auch ohne detaillierte Analysen ist schnell zu erkennen, dass der ntl Befund R.s Deutung in Frage stellt. Bei Mk und Lk ist von einer Stellvertreterfunktion Jesu bei der Taufe nicht die Rede. In Joh 1,29 spricht zwar der Täufer von einer Übernahme der Sünden durch Jesus („Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegschafft“), aber gerade das JohEv erzählt nichts von einer Taufe Jesu. Die Entgegnung Jesu auf die Weigerung des Täufers in Mt 3,15 („Lass es jetzt geschehen, denn so müssen wir alle Gerechtigkeit erfüllen“) hat vielleicht auch die Funktion, Jesus als sündenlos zu zeigen; eine Deutung auf seinen Sühnetod verkennt dagegen, was „Gerechtigkeit erfüllen“ für Mt bedeutet (vgl. 5,17–20!), und ist eine Eintragung.²⁸ Eintragungen sind in vielen Fällen zulässig und sinnvoll. Man kann darüber streiten, ob das auch für diese Stelle gilt. Aber kann eine Eintragung historische Plausibilität begründen?

(2) R.s Jesus ist ein frommer, gesetzestreuer Jude. Er „hat die Gültigkeit des Dekalogs immer selbstverständlich vorausgesetzt“ (100), er „steht in den Antithesen der Bergpredigt weder als Rebell noch als Liberaler vor uns, sondern als der prophetische Interpret der Tora, der sie nicht aufhebt, sondern erfüllt“ (159f.). Es zeichnet das Buch aus, dass es das Gespräch mit Juden sucht. Zur unterschiedlichen Einschätzung Jesu heißt es:

„Gerade von jüdischer Seite wird – durchaus zu Recht – immer wieder gefragt: Was hat denn euer ‚Messias‘ Jesus gebracht? Er hat nicht den Weltfrieden gebracht und das Elend der Welt nicht überwunden. So kann er doch wohl der wahre Messias nicht sein, von dem gerade dies erwartet wird. Ja, was hat Jesus gebracht? Der Frage sind wir schon begegnet, und auch die Antwort kennen wir bereits: Er hat

²⁶ Vgl. J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3), Freiburg i. Br. 1990, 83: „Daß Jesus die Taufe von Johannes empfing, kann ernsthaft nicht bestritten werden. Offenkundig hat dieses Faktum der christlichen Gemeinde Schwierigkeiten bereitet.“ Ähnlich M. Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007, 81.

²⁷ G. Theißen/A. Merz, *Jesus* (s. Anm. 25) 193.

²⁸ Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1: Mt 1–7 (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn⁵ 2002, 212–214; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1: 1,1–13,58 (HThK I/1), Freiburg i. Br.³ 1993, 77.

den Gott Israels zu den Völkern getragen, so dass alle Völker nun zu ihm beten und in den Schriften Israels sein Wort, des lebendigen Gottes Wort erkennen“ (149).

Dass diese Aussage in einem weiten Sinn zutrifft, d. h. dass sich die innerjüdische Jesusbewegung zu einer universalen Religion entwickelt hat, ist unstrittig. Als Aussage über den historischen Jesus ist sie aber doch überraschend: Kann man wirklich sagen, der historische Jesus habe „den Gott Israels zu den Völkern getragen“? In den Evangelien wird die Universalität der christlichen Botschaft nicht direkt auf das Wirken des vorösterlichen Jesus zurückgeführt. Im MkEv begibt sich Jesus zwar mehrfach in vorwiegend heidnisches Gebiet (5,1–20; 7,24–8,10; 8,27–9,1), aber die syrophönizische Frau, die er in der Gegend von Tyros trifft, bekommt zu hören: „Es ist nicht gut, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen“ (7,27). Die Heilung ihrer Tochter hat sie nur ihrem schlagfertigen Insistieren (7,28) zu verdanken, keineswegs einer aktiven Zuwendung Jesu zu ihr als Heidin. Im LkEv fehlt diese gesamte „Nordreise“ ins Heidenland, Jesus beschränkt seine Verkündigung noch konsequenter auf Juden. Sehr deutlich ist die Haltung des MtEv: Jesus verbietet seinen Jüngern ausdrücklich den Weg zu den Heiden und Samaritanern (10,5); der universale Missionsauftrag ergeht erst nach Ostern durch den Auferstandenen (28,19). Nicht der historische Jesus, sondern der Auferstandene hat also bei Mt „den Gott Israels zu den Völkern getragen“. Dazu passt der Befund bei Joh: Alle möglichen Anspielungen auf eine direkte oder indirekte Zuwendung Jesu zu Heiden sind mit Hinweisen auf sein vorangehendes Sterben bzw. seine Erhöhung verbunden (10,16; 11,52; 12,20–24).

Diese Beobachtungen machen deutlich: Der zitierte Passus aus R.s Jesusbuch kann nach den Vorgaben des Autors selbst, der sich ja an den Aussagen der Evangelien orientieren will, nicht auf den historischen Jesus bezogen werden. Als systematisch-theologische Reflexion ist die Aussage dagegen unproblematisch.

(3) Kurz noch zu der oben bereits erwähnten Gleichsetzung von Botschaft und Bote. Wir haben gesehen, dass in R.s Ansatz die Identität des Reiches Gottes mit der Person Jesu ein wichtiges Argument für die Kontinuität über Ostern hinweg ist. Schon vor Ostern hat Jesus sich selbst und seine Einheit mit dem Vater verkündet, deshalb ist die Verschiebung der Reich-Gottes-Botschaft zur Christologie keine inhaltliche Neuerung.

Die Einheit ist für R. insgesamt theologisches Programm. Das betrifft nicht nur seine Jesus-Interpretation, sondern liegt dieser weit voraus. Schon seine fundamentaltheologische Bonner Antrittsvorlesung von 1959 kreiste um diesen Horizont der Einheit: „Begriffe wie Ewigkeit, Allmacht, Einheit, Wahrheit, Güte und Heiligkeit Gottes besagen zwar in Bibel und Philosophie keineswegs einfach dasselbe, aber beträcht-

liche Annäherungen sind doch unverkennbar“.²⁹ Der Bogen des Einheitsgedankens spannt sich bis zu seiner Regensburger Rede von 2006, die von der Intention getragen war, neue Impulse zur „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen rechter Aufklärung und Religion“³⁰ zu setzen. Für diese Grundoption nimmt R. besonders die Weisheitstheologie der LXX in Anspruch und schreibt deren Ansatz bis ins Neue Testament fort. Damit findet er den biblischen Grund dafür, dass die frühe Kirche sich für den Gott der Philosophen entschied und damit allein für „das Sein selbst, das, was die Philosophen als den Grund alles Seins, als den Gott über allen Mächten herausgestellt haben.“³¹

Dieses Erbe der frühen Kirche sieht R. durch das Enthellenisierungsprogramm Harnack'scher Prägung gefährdet und beobachtet auch die historisch-kritische Exegese des 19./20. Jh. in diesem Fahrwasser, die damit zwar einem neuzeitlichen Begriff von Vernunft Rechnung trage, sich aber positivistischen Verengungen ausgeliefert habe und damit letztlich die Einheit von selbstkritischer Vernunft und Glauben zu verlassen drohe.

Dem setzt R. die Grunddimension der in seiner Sicht aus dem Neuen Testament sprechenden Einheit von Sohn und Vater entgegen. Sie macht er schon für die Taufe Jesu zur Voraussetzung, die nicht der historische Augenblick sei, in welchem dem Mann aus Nazaret das Bewusstsein einer besonderen inneren Gottesbeziehung vermittelt worden sei, vielmehr ließen, so der Autor, die Taufüberlieferungen die innere Einheit des Weges Jesu mit Gott schon von vornherein bis hin zum Kreuz erkennen (51). Dieses Einheitspostulat bestimmt so gut wie alle Themenkreise des Buches, die hier nur exemplarisch genannt werden können; an entscheidenden Punkten ist davon die Bergpredigt-Auslegung R.s bestimmt, so wenn er zu der Annahme kommt, die Predigt am Berge habe ihren Angelpunkt in der Einheit Jesu mit Gott und nur so begründe sich der exorbitante Anspruch Jesu, u.a. in der Tora-Auslegung: „Wenn Jesus Gott ist, kann und darf er so mit der Tora umgehen, wie er es tut. Nur dann darf er die mosaische Ordnung der Gottesgebote so radikal neu interpretieren, wie es allein der Gesetzgeber – Gott selbst tun kann“ (148).

In der Auslegung des Vaterunser verbindet R. Jesu Spitzenforderung der Feindesliebe, Jesu Einssein mit dem Vater, das ihn erst zum „Mein Vater“ befähigt habe (174f.), und die Bitte des Philippus in Joh 14,8f., Jesus möge den Jüngern den Vater zeigen.³² Zum Höhepunkt kommt diese Auslegung Jesu in der Einheit mit Gott in den Meditationen über die johanneischen Bilder: „Wenn uns Mose nur den Rücken

²⁹ J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der *theologia naturalis*, Leutesdorf 2004, 31f.

³⁰ J. Ratzinger, *Glaube, Vernunft und Universität*. Erinnerungen und Reflexionen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006*. Predigten, Ansprachen und Grußworte (VApS 174), Bonn 2006, 72–84, 76.

³¹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968 (Neuausgabe 2000), 127.

³² Es erstaunt nicht wenig, dass R. das Philippus-Wort in den Abendmahlssaal verlegt, zumal wenn wir – zu Recht – vom Autor zum Hören auf den Text ermahnt werden.

Gottes gezeigt hat, zeigen konnte, so ist Jesus das Wort von Gott her, aus lebendiger Anschauung, aus der Einheit mit ihm“ (310).

Korrespondierend zu dieser Theologie oder Christologie der „Einheit“ sieht R. den Menschen auf diese Einheit von Vater und Sohn bezogen, indem er betont, dass der Mensch sich nur von Gott her wirklich kennt: „Das Kennen, das Jesus mit den Seinen verbindet, steht im Innenraum seines erkennenden Einsseins mit dem Vater“ (327), d.h. der Mensch lebt im eigentlichen Sinne aus dieser Einheit mit Gott, der durch Jesus in sich hineinschauen lässt (395).

Zur letzten Konsequenz kommt diese Grundlinie der Einheit in der Auslegung der Ich-bin-Worte des JohEv zum Tragen, die in der Sicht R.s die Untrennbarkeit von Vater und Sohn erkennen lassen und die den Bogen nicht nur über die in den Evangelien sich spiegelnde Existenz Jesu, sondern bis zur atl Offenbarung und Selbstvorstellung Jahwes spannen.

Mit der Grundkategorie der Einheit, die R. bibeltheologisch vor allem aus dem JohEv gewinnt und von daher auf die anderen Evangelien überträgt, macht er den Versuch, nicht nur die Vielstimmigkeit der evangelischen, ja der gesamtbiblischen Tradition zusammenzuführen, sondern auch den theologischen Zusammenhang mit der Systematik und der fundamentaltheologischen Grundfrage von Glauben und Vernunft zu schaffen. Das hat dann letztlich die anthropologischen Konsequenzen, die im Mittelpunkt der Regensburger Rede, aber auch schon der Bonner Antrittsvorlesung von 1959 standen.

Es stellt sich die Frage, ob die Texte diese Last tragen können, und da sind Vorbehalte unausweichlich. Sie beginnen mit der Frage des Selbstbewusstseins Jesu bei der Taufe. Unabhängig von der Frage, inwieweit Jesus sich mit den bußwilligen Sündern solidarisiert hat, wird in der gegenwärtigen Exegese nicht die Annahme eines Berufungserlebnisses bei der Jordantaufer vertreten;³³ dass Jesus ohne Initialzündung gewissermaßen von vornherein ein Bewusstsein der Gottunmittelbarkeit gehabt hätte, findet in den Texten freilich nirgendwo einen verifizierbaren Anhalt, dagegen steht immerhin Lk 10,18. Werden hier die unterschiedlichen Tauf- und Täufererzählungen nicht doch zu sehr zu einem geschlossenen Bild harmonisiert?

Schwierigkeiten bereitet auf ähnliche Weise die Verbindung von synoptischer Bergpredigt- bzw. Vaterunserüberlieferung mit Teilen johanneischer Theologie im Interesse der Einheit von Vater und Sohn. Damit soll der besondere Anspruch Jesu nicht relativiert werden, es soll auch nicht die Bedeutung einer „theologischen“ Jesusauslegung bestritten werden, aber es drängt sich doch der Eindruck auf, dass der Autor die historische und textliche Verifizierungsschwierigkeit seines Einheitskonzeptes zugunsten fundamentaltheologischer und dogmatischer Interessen zurückgestellt hat. An diesem Punkt ist der konstruktive Einspruch der Exegese notwendig,

³³ Vgl. A. Vögtle, Herkunft und ursprünglicher Sinn der Taufperikope Mk 1,9–11, in: Ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg i. Br. 1985, 70–108, bes. 84–87.

denn unübersehbar liegt hier ein entscheidendes hermeneutisches Grundproblem der Publikation.³⁴

Die Einheit zwischen Bote und Botschaft funktioniert nur dann, wenn man die Gegenwart und die (existentiell verstandene) Nähe des Reiches, das Jesus verkündet hat, in den Mittelpunkt stellt. Eben dies findet sich bei R. immer wieder:

„Die neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht und deren Ausrufen das Unterscheidende seiner Botschaft ist – diese neue Nähe besteht in ihm selbst. Durch seine Gegenwart und sein Wirken ist Gott als Handelnder ganz neu jetzt und hier in die Geschichte hereingetreten“ (90).

„Gerade bei der Bergpredigt, aber auch bei der Auslegung des Vaterunser haben wir gesehen, dass das tiefste Thema von Jesu Verkündigung sein eigenes Geheimnis war, das Geheimnis des Sohnes, in dem Gott unter uns ist und sein Wort einlöst; dass er das Reich Gottes in seiner Person als kommend und gekommen ankündigt. In diesem Sinn muss man im Wesentlichen Dodd recht geben: Ja, die Bergpredigt Jesu ist ‚eschatologisch‘, wenn man so will, aber eschatologisch in dem Sinn, dass sich Gottes Reich in seinem Kommen ‚realisiert‘“ (227).

Diese Erneuerung der präsentischen Eschatologie Dodds hat einiges für sich. Es gibt in der Tat eine Reihe von Texten, insbes. von Gleichnistexten, die das Reich Gottes als gegenwärtige, auf Jesus bezogene Größe vorstellen. Wie die Eschatologie Dodds, so wird aber auch R.s Deutung dem ntl Befund nur teilweise gerecht.

Das gilt z.B. für die Vaterunser-Bitte um das Kommen des Reiches. Sie wird von R. weitgehend präsentisch gedeutet als eine Bitte um Gemeinschaft mit Jesus: „Um das Reich Gottes zu bitten heißt, zu Jesus zu sagen: Lass uns dein sein, Herr! Durchdringe du uns, lebe in uns; versammle die zerstreute Menschheit in deinem Leib ...“ (181). Eine ähnliche Deutung erfahren die Seligpreisungen (in ihrer mt Fassung). Sie stellen sich für R. dar „wie eine verhüllte innere Biographie Jesu, wie ein Porträt seiner Gestalt ... In den Seligpreisungen erscheint das Geheimnis Christi selbst, und sie rufen uns in die Gemeinschaft mit Christus hinein. Aber eben wegen ihres verborgenen christologischen Charakters sind die Seligpreisungen auch Wegweisung für die Kirche ...“ (104). Die Seligpreisungen zielen also (auch wenn ein eschatologischer Aspekt nicht völlig geleugnet wird) auf „Gemeinschaft mit Christus“ in der Kirche.

Christologie, Ekklesiologie und Ethik sind in diesem Zugang ungleich wichtiger als Eschatologie. Man kann streiten, ob in der Verkündigung Jesu

³⁴ Klärungsbedürftig dürfte auch der vom Autor durchgängig verwendete Vernunftbegriff sein; in dieser Diskussion gehört freilich den Fundamentaltheologen und Dogmatikern der Vorrang.

die Gegenwart oder die Zukünftigkeit des Reiches im Vordergrund stand und wie sich beide Aspekte zu einander verhalten. Man sollte aber die Augen nicht davor verschließen, dass es in der Jesusüberlieferung tatsächlich beide Aspekte gibt und keiner von beiden ohne weiteres eliminiert werden kann. Vielleicht wird der zweite Band von R.s Jesusbuch hier eine Korrektur bieten. Manche Aussagen des ersten sind jedenfalls in dieser Hinsicht problematisch.

Alle drei Beispiele legen denselben Schluss nahe: Das Problem liegt eigentlich gar nicht dort, wo wir es nach den am Anfang dieses Punkts zitierten Stellungnahmen R.s vermutet haben. Dieses Jesusbuch unterscheidet sich von anderen Darstellungen nicht zunächst dadurch, dass hier die Bedeutung von Ostern für die Jesusüberlieferung minimiert und der Jesus der Evangelien als der wirkliche historische Jesus ernst genommen würde. Der Unterschied liegt anderswo: An vielen Stellen werden Glaubensüberzeugungen, systematisch-theologische und pastorale Überlegungen, die nicht den Evangelien entnommen, sondern sehr viel später entstanden sind, in die Evangelien eingetragen und dann für den historischen Jesus ausgewertet. Mit anderen Worten: R.s Kontinuitätsprogramm bedeutet nicht einfach eine Identifikation zwischen dem Jesus der Evangelien und dem historischen Jesus. Auch wenn man zunächst den Eindruck hat, genau das sei das eigentliche Anliegen des Autors, stellt sich bei näherem Zusehen heraus: Diese Identifikation ist erst der zweite Schritt. In einem ersten Schritt, der allerdings nirgends expliziert und begründet wird, erkennt R. durch vielfältige Eintragungen im Jesus der Evangelien den Jesus der Kirche. Wenn der kirchliche Jesus mit dem ntl Jesus und der ntl Jesus mit dem historischen Jesus identisch ist, ergibt sich zwangsläufig eine Übereinstimmung zwischen dem kirchlich verkündeten und dem historischen Jesus.

Der erste Schritt, die Eisegeese, ist dabei nicht das Hauptproblem. Die Texte können durch Eintragungen, die bei jeder Interpretation unvermeidlich sind und sich immer einem bestimmten Kontext verdanken, sogar gewinnen. Die neuere Exegese vertritt weithin die Auffassung, dass es nicht den einen Textsinn gibt, sondern dass in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Deutungen – wenn auch nicht einfach alle möglichen Deutungen! – sinnvoll und angemessen sind. Es ist allerdings zu fragen, ob die Fremdheit des ntl Jesus, damit auch sein korrigierendes Gegenüber zur Kirche, in R.s Entwurf noch gewahrt bleibt.

Sehr viel problematischer ist aber der zweite Schritt: Kann man auf diesem Wege wirklich zum „historischen Jesus“ kommen? Liegt hier nicht ein ganz anderes Verständnis von Geschichte zu Grunde, als es in der ntl Wissenschaft üblich ist? Läuft also R.s Anspruch, sein Jesus sei „viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ... als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden“ (21), sei „eine historisch sinnvolle und stimmige Figur“ (21), nicht einfach ins Leere,

weil er unter historischer Rekonstruktion offenbar etwas wesentlich anderes versteht als die Exegese, die er kritisiert?³⁵

³⁵ Ähnliche Bedenken formulieren *K. Backhaus*, Christus-Ästhetik. Der „Jesus“ des Papstes zwischen Rekonstruktion und Realpräsenz, in: T. Söding (Hrsg.), Jesus-Buch (s. Anm. 3) 20–29, hier 25.28; *K.-W. Niebuhr*, Der biblische Jesus Christus. Zu Joseph Ratzingers Jesus-Buch, in: ebd. 99–109, hier 99f.; *J. Schröter*, Die Offenbarung der Vernunft Gottes in der Welt. Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger, in: ebd. 121–133, hier 121f.126.132.