

Jesus von Nazareth

Zum Jesus-Buch des Papstes

von Michael Becker

Der vorliegende Beitrag greift verschiedene Wahrnehmungsperspektiven des Jesus-Buches von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. auf und analysiert den Problemgehalt seines Ansatzes vor allem im Blick auf die Beurteilung historisch-kritischer Methodik und dem Dialog mit dem Judentum.

Die interessierte christliche Öffentlichkeit und die neutestamentliche Forschung wurden in den beiden vergangenen Jahrzehnten von einem Tsunami von Jesus-Büchern schier überrollt. Vieles davon konnte und sollte man am besten gleich wieder vergessen. Dagegen darf diesem Buch – bzw. dessen erstem Teil – eine besondere und wohl auch nachhaltige Aufmerksamkeit gewiss sein. In der kurzen Zeit seit seinem Erscheinen ist es nicht nur zu einem weltweiten Bestseller geworden, sondern auch zum Gegenstand von Lehrveranstaltungen, Diskussionen und zahlreichen Besprechungen.

1. Das Buch und sein Verfasser

Das Buch fällt aus der Rolle, weil – aber nicht nur weil – sein Verfasser der Bischof von Rom und Oberhirte der katholischen Christenheit ist, sondern auch weil man eine derartige Veröffentlichung aus der Feder eines Papstes nicht gewohnt ist. Es erhält durch das persönliche Zeugnis Gewicht und Charakter, da es seinem Verfasser primär um „die innere Freundschaft mit Jesus“ (11) geht und da das Buch Ausdruck seines persönlichen Suchens „nach dem Angesicht des Herrn (vgl. Ps 27,8)“ (22) ist. Daher will das Werk gerade keine kirchen- bzw. lehramtliche Verlautbarung sein (22). Freilich ist es auch mehr als ein Hirtenbrief, eben weil es in einer von päpstlichen Äußerungen bisher nicht gekannten Form die Grundlagen des christlichen Glaubens betrifft und sich dabei nicht scheut, manch komplizierte exegetische Diskussion und deren Grundlagen aufzunehmen und Stellung zu beziehen. Insgesamt rückt der Entwurf die Frage nach einem persönlichen Verhältnis zu Jesus wieder neu in den Fokus des Interesses.

Dies gründet gewiss in der Person Joseph Ratzingers, dessen Charisma anders als das seines Vorgängers weniger deutlich in der medialen Strahlkraft als der gedanklichen Durchdringung der Fragen besteht, die die Fundamente des christlichen Glaubens und einer damit verbundenen Weltansicht betreffen. Es ist deshalb durchaus faszinierend zu verfolgen, wie das neue Amt zwar seinen Träger verändert hat, dass aber der ehemalige Professor für katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie wie der Präfekt der Glaubenskongregation immer noch zum Wesen dieses Amtsträgers hinzugehören, wie auch seine vorherigen Veröffentlichungen und die von ihm mit beeinflussten Lehrdokumente einen größeren Horizont dieses Jesus-Buches darstellen. So gesehen wird man die Bedeu-

tung des Buches kaum hoch genug einschätzen dürfen, und die Interessen, die hinter ihm stehen, den vielfältigen Fragen und Problemen, in welchen der christliche Glaube und seine kirchliche Vermittlung heute stehen, zuordnen müssen. So gesehen liegt aber gewiss auch ein neuer Schritt im Auftreten der katholischen Kirche und ihres Oberhauptes vor, indem unter Verzicht auf lehramtliche Autorität das Zeugnis der Schrift und der darin bezeugte Jesus Christus so in den Mittelpunkt gestellt wird.

Deutlich wird auch, dass neben dem Inhalt der christlichen Botschaft auch deren Erfassung und Vermittlung zum Gegenstand eines Gesprächs gemacht werden muss. Das lässt das Buch – auch in einem ökumenischen Kontext – nochmals interessanter erscheinen, da mit dem Schriftbezug der Theologie ein urprotestantisches Anliegen berührt wird. Gewiss geht es heute nicht mehr einfach um ein *sola scriptura*, doch steht mit der Frage, wie denn der christliche Glaube von seinen Quellen her erfasst, zur Sprache gebracht und verständlich gemacht werden kann, ein Bereich zur Diskussion, der ebenso großer Anstrengung und Durchdringung bedarf wie die Sache selbst.

2. Das Anliegen

Bücher haben die Eigenart, dass sie – je nachdem wer sie liest – mitunter ganz verschiedene Inhalte zu haben scheinen. Dieser Umstand, der die Rezipientenperspektive betont, ist in der neueren Exegese zu einer wichtigen Sichtweise herangereift, mit welcher auch die Texte des Neuen Testaments neu gelesen und analysiert werden. Doch lässt sich unter diesem Gesichtspunkt auch das Jesus-Buch Joseph Ratzingers durchaus verschieden erfassen.

Hierbei spielen die Leser- und Adressatenkreise eine besondere Rolle. Ich vermag auf den ersten Blick vor allem zwei solcher Kreise zu erkennen, denen auch unterschiedliche Anliegen zuzuordnen sind. Neben den Exegeten – auf die noch ausführlich einzugehen sein wird – haben natürlich vor allem alle Christen als das intendierte Gegenüber zu gelten. Es geht insbesondere um Christen, die mehr über die Grundlage und das Fundament ihres Glaubens erfahren wollen. Hier kommt ein pastorales Anliegen zum Tragen. Die bereits angesprochene „innere Freundschaft mit Jesus“ (11), um die es dem Verfasser geht, ist keineswegs naiv, sondern sie entspricht einer tiefen Frömmigkeit. Joseph Ratzinger knüpft dabei an eine Tradition von Jesus-Büchern an, von denen er zu Beginn seiner Ausführungen eine Auswahl nennt (10). Mag hier ein wenig Wehmut mitschwingen, so sind manche dieser Bücher aufgrund ihrer antijüdischen Voraussetzungen hoch problematisch. Das vorliegende Buch setzt freilich nicht nur hier neue Akzente, die auch durch Veränderungen innerhalb der Exegese bestimmt sind. In gewohnt flüssigem Stil und immer wieder mit überraschenden Wendungen werden Zusammenhänge aufgedeckt und die Vernetzung mit der gesamten biblischen Botschaft aufgespannt und erklärt. In dieser „kanonischen“ Lektüre wird eindrücklich von der gesamtbiblischen Botschaft aus argumentiert (17f.). Mehr noch, das Verfahren erinnert darin auch an manche altkirchlichen Ausleger, die ebenso in großer Dichte im Buch zu Worte kommen und insofern auch eine kirchliche Dimension des Ansatzes andeuten.

Darüber hinaus wird eine vielfältige Auswahl moderner Ausleger der Texte angeführt – teils kritisch, teils bestätigend. Die Selektion bleibt dabei stets subjektiv und ist nicht exegetisch, sondern eher vom systematischen Anliegen her geprägt. Insgesamt wird das Auftreten Jesu, seine Botschaft und sein Wirken auf diese Weise für den Leser im Lichte der christlichen Tradition transparent gemacht. In der unterschiedslosen Zitation, in Kritik und Lob namhafter katholischer wie protestantischer Theologen zeigt sich darüber hinaus aber die besondere Gestalt einer längst realisierten Ökumene. Forscher aller Konfessionen ringen gemeinsam um die Bedeutung der biblischen Botschaft. Konfessionelle Unterschiede spielen dabei heute kaum mehr eine Rolle und in vielen Fragen bezieht das Gespräch darüber hinaus auch jüdische Gelehrte mit ein. Dass konfessionelle Unterschiede an dieser Stelle zurücktreten und jeder Ansatz sorgfältig diskutiert wird, macht insofern Hoffnung im Blick auf eine weitergehende ökumenische Verständigung. Interessant ist darüber hinaus freilich, dass sich diese Ökumene in mancher Kritik auch an dem vorliegenden Buch und vor allem der Einordnung der historisch-kritischen Exegese in den bislang erschienenen Rezensionen fortsetzt.

Zum pastoralen Anliegen des Buches gehört es indes auch, sich dem Verlust wichtiger Grundlagen des christlichen Glaubens entgegen zu stellen. Dem soll vor allem durch die Darstellung eines gesicherten Fundaments des Glaubens an Jesus Christus begegnet werden. Mit seiner Auslegung der Person und Botschaft Jesu kommt der Bischof von Rom angesichts ständiger Verluste solcher Grundlagen einer seiner vornehmsten und dringlichsten Aufgaben als *pontifex* nach. Allerdings stutzt hier mancher Fachexeget angesichts des „historischen“ Ansatzes – wie noch deutlich wird – und manches Gemeindeglied wird wohl öfters mit gewissen Verständnisproblemen anderer Natur konfrontiert, da sich der Verfasser nicht scheut, auf theologische Begriffe zurückzugreifen, welche die Sache zwar auf den Punkt bringen, aber doch eine gewisse theologische Bildung voraussetzen. Dieser Umstand hat wohl den Verlag dazu bewogen, in einem Anhang nicht nur verschiedene Register, sondern dankenswerter Weise auch ein Glossar beizufügen, was über einige Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Hier zeigt sich allerdings auch etwas von der Problematik des Buchkonzeptes und seines doppelten Adressatenkreises sowie der Kommunikationsprobleme theologischer Wissenschaft in Richtung auf die Gemeindegewirklichkeit.

In der Einladung Joseph Ratzingers zu einem wohlwollend-kritischen Gespräch (22) sind zwar alle Leser angesprochen, doch dürfte sie aufgrund der im Buch zuvor geschilderten Behandlung exegetischer Arbeitsweisen primär den Fachleuten gelten. Dies greife ich gerne auf, wobei ich mir erlaube, den Verfasser bei seinem bürgerlichen Namen zu zitieren, insofern der Papst sein Werk bewusst nicht als Amtsträger und eben unter diesem bürgerlichen Namen publiziert hat. Als ein Beitrag aus der evangelischen Exegese in München möchte ich jedoch zwei Akzente setzen. Sie betreffen vor allem die exegetische Grundlage und den im Buch angesprochenen Dialog mit dem Judentum bzw. dem jüdischen Gelehrten Jacob Neusner. Dass dabei auch manch kritische Anmerkung erfolgt, soll die zuvor gemachten Bemerkungen nicht relativieren und vor allem nicht das Anliegen der Glaubensvermittlung mindern, dem ich mich – wie wohl alle mir bekannten Exegeten – ebenso verbunden weiß.

3. Grundlagen einer neuen Exegese

Die Methoden der Auslegung biblischer Texte gehören zu den Grundlagen theologischer Wissenschaft. Sie betreffen primär die Arbeit der Exegeten, aber auch die Kommunikation ihrer Ergebnisse mit anderen Forschern wie interessierten theologischen Laien. Die Methodenfrage eröffnet an prominenter Stelle – im Vorwort des Buches, aber latent auch in zahlreichen Bemerkungen am Rande der späteren Ausführungen – die Erörterung. Es geht dabei primär um Probleme der theologischen Leistungsfähigkeit und die Grenzen der historisch-kritischen Methode, die hier auf den Prüfstand gestellt wird.

Dass Joseph Ratzinger dabei nicht als Fachexeget an die Aufgabe herantritt, wird trotz profunder Kenntnisse in vielen exegetischen Diskursen vor allem an diesem Vorwort deutlich. Es ist geprägt von einem Zwiespalt im Blick auf diese historische bzw. historisch-kritische Methode. Einerseits hält Ratzinger in großer Deutlichkeit an der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens fest: Keine Theorie oder Fiktion steht an dessen Anfang, sondern das historische Ereignis des Jesus von Nazareth. Daher verlangt der Glaube selbst, sich der historischen Nachfrage auszusetzen (14f.), und nur so kann allen möglichen gnostischen, subjektivistischen oder spiritualistischen Verkürzungen entgegengetreten werden. Auf diese Nachfrage kann daher keinesfalls verzichtet werden, ohne die Grundlage des christlichen Glaubens zu gefährden. Dem haben auch das Zweite Vatikanum und das kirchliche Lehramt in verschiedenen Veröffentlichungen Rechnung getragen (13f.). Dennoch hält dem Joseph Ratzinger ein „Aber“ entgegen (15).

Was ihn dazu bewog, ist die andere Seite dieser Methode, dass nämlich eine gewisse Ambivalenz bestehen bleibt, insofern trotz Anerkennung der Notwendigkeit eines historischen Zugangs für Ratzinger Vorbehalte gegenüber der Leistungsfähigkeit und den Erfassungsmöglichkeiten historisch-kritischer Exegese im Blick auf den Aussagegehalt der neutestamentlichen Texte zu Jesus und seinem Persongeheimnis existieren (15). Dies zeigt sich bereits eingangs in der Feststellung, dass „der Riss zwischen dem ‚historischen Jesus‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘ ... immer tiefer (wurde)“ und beides auseinanderbrach (10). Der Hiatt zwischen beiden führt in den Augen Ratzingers dazu, dass dem Jesus der Evangelien die historische Plausibilität und Überzeugungskraft genommen wird, zumal die historisch-kritische Methode den Auftrag der Auslegung für den nicht ausschöpfe. „der in den biblischen Schriften die eine Heilige Schrift sieht und sie als von Gott inspiriert glaubt“ (15).

Diese Problemanzeige, bei der der historisch rekonstruierte Jesus hinter dem Christus der biblischen Texte zurückbleibt und dadurch eine Verunsicherung auslöst, ist freilich keineswegs neu. Manches davon hat bereits der evangelische Theologe Martin Kähler in seinem Vortrag „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich, biblische Christus“ (von 1892) beschrieben. Insofern scheint auch die Meinung, dass ein Wandel der Situation seit den 50er-Jahren einsetzte (10), vielleicht für die katholische Tradition korrekt, das Gesamtproblem ist jedenfalls wesentlich älter. Darüber hinaus ist zweierlei im Hinblick auf diese Problemanzeige interessant. Zum einen geht Ratzinger in seiner Behandlung der Problematik weiter als Kähler, da er einen eigenen Weg zur Lösung anbietet. Und zum anderen wird man unabhängig davon fragen müssen, ob eine einseitige Zuweisung der Verantwortung für die vorhandenen Probleme an die historisch-kritische

Forschung zutrifft bzw. noch zutrifft, oder ob hier nicht Differenzierungen notwendig sind und auch noch andere Ursachen eine Rolle spielen. Dem ist auch im Hinblick auf die latente Kritik durch das Referat von Solowjews *Kurzer Erzählung vom Antichristen* (64) nichts hinzuzufügen, auch wenn Ratzinger sie zum Anlass nimmt, gegen die Exegese zu polemisieren: „Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden.“

3.1 Inkarnation und Geschichte

Ratzingers Alternativmodell einer exegetischen Vermittlung setzt bei der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater und der Inkarnation, in der sich Gott in Jesus Christus in die Geschichte begibt, an und macht sie zum systematischen Ausgangs- und Konstruktionspunkt seiner Argumentation (12f., vgl. 31f.). Steht die Schriftgemäßheit dieser Aussage außer Frage, so stellt ihr „historischer“ Charakter allerdings den Streitpunkt dar, an welchem sich Ratzingers Ansatz mit dem der modernen, primär historisch-kritischen Exegese reibt.

Er fragt: „Was aber kann der Glaube an Jesus den Christus, an Jesus den Sohn des lebendigen Gottes bedeuten, wenn eben der Mensch Jesus so ganz anders war, als ihn die Evangelien darstellen und als ihn die Kirche von den Evangelien her verkündigt?“ (10) Anders gesagt, es geht um die Gottheit Jesu, die dadurch in Frage gestellt scheint, dass man das biblische Zeugnis im Sinn nachträglicher Formung entsprechender Traditionen versteht (vgl. 21f.). D.h. in diesem Fall, dass die Inkarnationsaussage als eine Glaubensaussage verstanden wird, die erst in der Entfaltung und Reflexion des Zeugnisses der frühen Christen gewonnen wurde. Damit – so meint Ratzinger – würde aber das neutestamentliche Zeugnis lediglich als Menschenwort betrachtet und übergehe den in der Inkarnation zum Ausdruck gelangenden Anspruch und den „Mehrwert“ des Zeugnisses, den eine historische Analyse allenfalls errahnen kann (14f.). Dann freilich erhält die Aussage der Gottheit Jesu den Status einer historischen Aussage. Sie fällt nicht mehr unter die Deutung, sondern liegt dem neutestamentlichen Zeugnis wie den Bekenntnissen voraus.

Dem verkürzten Jesusbild werden nun von Ratzinger der „wirkliche“ Jesus und dessen „wahre“ Bedeutung gegenübergestellt. Er erklärt weiterhin, dass er den Evangelien traut und deshalb den Versuch unternimmt, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn“ darzustellen (20). Was dies bedeuten soll, wird zunächst nicht vollkommen klar, da keine Erläuterung geboten wird. Er ergänzt lediglich: „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. Ich denke, dass gerade dieser Jesus – der der Evangelien – eine historisch sinnvolle und stimmige Figur ist“ (20f.). Offenbar geht es um eine durch eine Glaubensentscheidung (18) legitimierte Identifikation des in den Evangelien dargestellten Jesus als historische Grundlage des christlichen Glaubens. Diese kann im Blick auf die zweite Identifikation allerdings nur dann funktionieren, wenn man den Überlegungen einen anderen Begriff

von „Historizität“ zugrunde legt als in der historisch-kritischen Forschung. Anders als jenem fehlen diesem Begriff jedoch nicht nur jegliche Kriterien der Überprüfbarkeit, sondern er baut auch rein auf dem Zutrauen in die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der Evangelien bzw. der gesamten biblischen Tradition auf, was ihn hochgradig subjektiv erscheinen lässt. Im weiteren Kontext deutet sich hierzu zwar im Inspirationsverständnis eine Absicherung an, mit der auch eine Verknüpfung zur „kanonischen Exegese“ hergestellt wird, doch bleibt dies recht diffus.

3.2 Kanonische Lektüre und Inspiration

Die zuvor bereits erwähnte kanonische Lektüre, die Ratzinger in seinem Buch bei der Auslegung der neutestamentlichen Texte hauptsächlich praktiziert, knüpft an den *canonical approach* an und möchte den Fokus der Exegese auf den gesamten, als Einheit verstandenen Schriftkanon erweitern, insofern dieser als kohärentes Sinngefüge verstanden wird. Obwohl dieser Methode im Original die Abkehr von der Frage nach dem historischen Ursprung zu eigen ist, versteht Ratzinger seinen Ansatz als eine organische Weiterführung der historisch-kritischen Methode, die sie erst „zu eigentlicher Theologie werden lässt“ (18). Es geht ihm dabei um die Entfaltung der „inneren Potentialitäten“ (17), womit primär die Zuordnung und Anwendung alttestamentlicher Aussagen im Hinblick auf die Interpretation des Neuen Testaments gemeint ist. Speziell geht es um eine „christologische Hermeneutik, die in Jesus Christus den Schlüssel des Ganzen sieht und von ihm her die Bibel als Einheit zu verstehen lernt“ (19). Hierbei wird wiederum von einem „inneren Mehrwert“ eines Wortes ausgegangen, der selbst dem Autor nicht bewusst gewesen sein muss (18).

In diesen Ausführungen spiegeln sich darüber hinaus Ansätze eines Inspirationsverständnisses, bei welchem ein herkömmliches Autorenverständnis an Grenzen stößt, insofern sich dessen Verständnis als eines autonom handelnden Subjektes aufzulösen beginnt. Der Autor „spricht in einer lebendigen Gemeinschaft und so in einer lebendigen geschichtlichen Bewegung, die er nicht macht und die auch vom Kollektiv nicht gemacht wird, sondern in der eine größere führende Kraft am Werke ist“ (19). Auch wenn die letzten Aussagen in der gebotenen Kürze und mangels weiterer Erläuterungen teilweise rätselhaft bleiben, geht es primär um die Anlage und Vermittlung des Sinnpotentials. Materialiter findet das Gesagte am ehesten in der Reflexion der johanneischen Schriften einen Widerhall, insofern dort der mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebrachte Erinnerungsvorgang als Inspiration verstanden wird: „Das Evangelium kommt aus menschlichem Erinnern und setzt die Gemeinschaft der Erinnernden ... voraus. Aber weil der Autor mit dem Gedächtnis der Kirche denkt und schreibt, darum ist das Wir, dem er zugehört, offen über das Eigene hinaus und wird im Tiefsten vom Geist Gottes geführt, der der Geist der Wahrheit ist“ (276f.). Dass in einem derartigen Verständnishorizont mit historischer Kritik nicht viel auszurichten wäre, leuchtet zwar ein, fraglich ist jedoch, ob diese theologische Charakterisierung des Traditions- und Schriftwerdungsprozesses für dessen Verständnis genügt und wo dann noch der kritische Anker des historischen Verständnisses bleibt. Zumindest müsste jedoch gewahrt bleiben, dass es trotz der Bedeutungsvielfalt nicht um freies Assoziieren geht, sondern dass stets die sprachlich fassbare

Wirklichkeit der Texte die Grenzen vorgibt. Ein „Dahinter“ oder „Darüber hinaus“ würde sich der methodischen Erfassung entledigen und das Verfahren der Willkür öffnen. Insgesamt kommt die Beschreibung trotz des mystischen Charakters jedoch teilweise wieder verdächtig nahe an das anonyme Gemeindeverständnis als Referenz der Textproduktion heran, welches Ratzinger selbst gerade kritisiert (21).

Interessant ist freilich, dass eine rezeptionsästhetisch arbeitende Exegese im Hinblick auf die Entfaltung von Sinnpotentialen teilweise mit analogen Vorstellungen operiert und mitunter zu vergleichbaren Ergebnissen kommt. Dies unterstützt die Auffassung, dass gerade hier wohl der größte Gewinn dieses Ansatzes liegt, indem er immer wieder auf die Offenlegung des Sinnpotentials der biblischen Traditionen insistiert. Wird dies nicht durch ein rein normatives Verständnis der kirchlichen Tradition engeführt, so ist darüber hinaus in der Exegese der kirchlichen und vor allem altkirchlichen Tradition ein in der Westkirche noch weithin ungehobener Schatz verborgen. Freilich ist aus Sicht der Exegese auch anzumerken, dass die Grenzen der Rezeptionsprozesse mit bedacht werden müssen. Dies gilt insbesondere im Blick auf die alttestamentliche Tradition und deren zweifache Nachgeschichte im christlichen wie im jüdischen Bereich.

3.3 Kritische Anfragen

De facto läuft die Argumentation darauf hinaus, dass eine Hermeneutik ermöglicht wird, welche die Unterschiede der biblischen Texte im Blick auf eine höhere Einheit hin aufhebt. Dass die Synoptiker bereits untereinander mit unterschiedlich nuancierten Jesusbildern operieren, fällt dann genauso wenig noch ins Gewicht wie die Unterschiede zur johanneischen Theologie, obschon das Problem von Ratzinger zum Gegenstand eines eigenen Kapitels gemacht wird. Die Frage, ob es sich um altes oder junges Traditionsgut handelt, ist angesichts des verwendeten Begriffs von „Historizität“ ebenso irrelevant wie die kritische Rückkopplung der Jesustradition an den Zustand des Überlieferungsgutes. Damit scheint freilich die neutestamentliche Forschung und ihre historisch-kritische Methode insgesamt ernsthafter in Frage gestellt als manche Rezensionen bislang zu erkennen glauben und vor allem Joseph Ratzinger selbst meint, wenn er die Notwendigkeit einer historischen Erdung so massiv betont.

Gewiss ist es auch hier gut, einige Differenzierungen anzubringen, denn die historische Kritik tritt heute nicht mit dem Vorsatz an, den christlichen Glauben historisch beweisbar zu machen. Im Gegenteil, sie hat ihre Wurzeln in einer Emanzipation von dogmatischer Überfrachtung und Bevormundung in einer durch Kirchenregiment und Lehramt dominierten Zeit und ist damit zugegebenermaßen vorbelastet. Der Blick zurück sollte aber die aktuelle Sicht nicht verbauen, insofern sich das Selbstverständnis theologischer Wissenschaft insgesamt wie der exegetischen Forschung im Speziellen erheblich gewandelt hat. Diskursfähigkeit und Transparenz im Horizont eines historisch vermittelten Paradigmas wollen heute vielmehr eine Anschlussfähigkeit auch zu anderen Bereichen unseres Kulturwissens herstellen und die exegetische Wissenschaft lässt sich schon lange nicht mehr auf historische Kritik reduzieren. Insofern wirken allerdings auch die recht häufigen Seitenhiebe gegen ein „liberales Verständnis“ (50, 80f., 154, 225 u.ö.) mitunter anachronistisch, da eine einheitliche Front, wie sie vielleicht im 19. Jahrhundert, und zu Hochzeiten

des Historismus vorhanden war, heute weithin der Vergangenheit angehört. Auch die mehrfache Referenz an Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann als den beiden prominenten Kronzeugen liberaler Jesusforschung geht größtenteils ins Leere, da deren Relevanz im Blick auf die Jesusfrage in der aktuellen Theologie nur noch marginal erscheint. Zweifelsohne existieren liberale Vorstellungen im Hinblick auf Jesus, die vor allem seine Ethik betreffen. Doch treibt manche Kritik wie die an Ingo Broer und – etwas kommoder – an Martin Hengel (270f.) aufgrund des eigentümlichen historischen Verständnisses Joseph Ratzingers recht seltsame Blüten.

Darüber hinaus wird man auch behutsamer mit der Behauptung umgehen müssen, dass historisch-kritische Forschung in ihren Ergebnissen rein vergangenheitsorientiert sei. Diese von Ratzinger als Grenze markierte Wesensart historisch-kritischer Methode trifft zwar zu einem großen Teil zu, so es um die Rekonstruktion und Beschreibung des Vergangenen in seinem authentischen Kontext geht. Doch ist weiter zu beachten, dass die historisch-kritische Methode trotz und in aller Eigenständigkeit heute in ein Geflecht anderer Methoden und auch theologischer Beurteilung integriert ist, das sowohl Aktualisierungen als auch die Artikulation von Ansprüchen ermöglicht. Insbesondere hat die Verknüpfung von diachronen und synchronen Arbeitsweisen in der exegetischen Forschung dazu geführt, Rezeptionsprozesse besser zu verstehen und Sinnpotentiale durch Beobachtung linguistischer wie struktureller Merkmale und Eigenheiten besser zu erschließen.

Ferner werden auch die Grenzen historischer Erkenntnis deutlicher markiert, da sie anders als zu Zeiten des Historismus und seiner Postulate in der modernen Geschichtswissenschaft selbst kritischer reflektiert werden. So bewegt sich historische Erkenntnis primär in einem Rahmen von Hypothesen und deutenden Rekonstruktionen, deren Plausibilität noch nicht durch überzeugendere Hypothesen und Rekonstruktionen in Frage gestellt und abgelöst wurde. Das erschüttert nicht nur die Auffassung von „historischen Fakten“, sondern auch die Überzeugung, dass durch wissenschaftliche Analysen die „Wahrheit“ eines historischen Vorgangs erfasst werden kann. Die angedeuteten Grenzen sieht teilweise auch Joseph Ratzinger (15), doch greift seine Argumentation dies kaum auf. Entgegen dessen Konsequenz die historische Kritik durch ein Alternativmodell – und sei es auch nur versuchsweise – zu ersetzen, ist an einer Differenz zwischen einer solchermaßen historischen Rationalität und den Glaubensüberzeugungen festzuhalten. Nur so kann der Rekurs auf die Geschichte überhaupt die von Ratzinger angesprochene kritische Funktion übernehmen, während die vorgeschlagene Alternative genau hier eine sehr problematische Verschiebung des Koordinatensystems bedingt, deren Hintergründe noch offen gelegt werden müssen und weiterer Diskussion bedürfen.

Insgesamt sollte jedenfalls nicht versucht werden, die Exegese dadurch zu revolutionieren, dass man einen nicht-kommunikablen Historizitätsbegriff benutzt, sondern es sollten die Grenzen historischen Wissens und wissenschaftlicher Arbeitsweisen insgesamt verdeutlicht und in den Diskurs einbezogen werden. Die Gewissheit christlichen Glaubens wird nämlich dadurch nicht gewisser, dass man die Historizität der Glaubensaussagen zur dogmatischen Prämisse macht. Sie wird aber auch nicht dadurch geringer, dass kritische Fragen an die Entwicklung des christlichen Bekenntnisses gestellt werden. Schwierig

wird es nur, wenn man auf das eine wie das andere keine rechte und verständliche Antwort zu geben weiß.

Doch gerade hierbei hat sich trotz aller Schwierigkeiten auch die Leistungsfähigkeit historisch-kritischer Methodik gezeigt, wenn sie sich zur Aufgabe macht, das Deutungsgeschehen im Blick auf Jesus und den dabei ablaufenden Prozess in seiner historischen Entwicklung offen zu legen. Die dazu zur Verfügung stehenden Methoden und Arbeitsweisen helfen durch ihre intersubjektive Überprüfbarkeit, die Ergebnisse aus einer isolierten Subjektivität in diskursfähige Modelle zu überführen, auch wenn sich dabei ein ständiger Ablösungsprozess ergibt. Die hieraus entstehende Unsicherheit lässt sich jedoch nicht umgehen, ohne den kritischen Effekt selbst außer Kraft zu setzen. Es zeigt sich, dass damit auch im Hinblick auf eine theologische Reflexion noch nicht das letzte Wort gefallen ist, was gewiss zum berechtigten Anliegen Joseph Ratzingers gehört. Würde Theologie allein bei der Historie stehen bleiben, so wäre sie in der Tat ebenso hoffnungslos unterbestimmt wie wenn sie sich der Historie entledigen würde.

4. Aufbau – Von der Taufe bis zur Verklärung

In seinem inhaltlichen Aufbau folgt der erste Teil des Jesus-Buchs weithin der Sequenz der Evangelien – vor allem des Matthäusevangeliums. Von der Taufe bis zur Verklärung werden schwerpunktartig die zentralen Stationen festgehalten. Dabei fallen einige Dinge auf. So wird ein Abschnitt zu den Geburts- und Kindheitsgeschichten auf den zweiten Band verschoben, und es verwundert, dass kein eigenes Kapitel zu den Wundergeschichten bzw. zur exorzistischen Tätigkeit Jesu und seinen Heilungen vorhanden ist. Dies müsste im Duktus des Matthäus- wie auch des Markusevangeliums gleich nach der Verkündigung Jesu bzw. vor oder nach den Gleichnissen zu stehen kommen. Aus dem historischen Rahmen fallen schließlich ebenso zwei Abschnitte, die das Verhältnis der synoptischen und der johanneischen Jesusdarstellung (Kap. 8) sowie die metaphorische Christologie und die Selbstaussagen Jesu (Kap. 10) betreffen. Beide Kapitel tragen Wesentliches zum Verständnis des Ansatzes Joseph Ratzingers bei.

Auch wenn ein sehr geschlossener Gesamteindruck entsteht, findet eine konsequente Selektion statt, die weniger auf ein „Leben Jesu“ als auf eine theologische Akzentuierung zielt. Vornehmlich in Gestalt geistlicher Schriftlesung wird das Zeugnis der Evangelien mal detailliert mal in weitem Überblick auf die zentralen theologischen Aspekte hin fokussiert, wobei immer wieder die Realität des Christusgeschehens und seiner kreuzestheologischen Verwirklichung betont wird. Eine zwingende Ordnung ist dabei freilich weder im Hinblick auf die Auswahl noch auf deren exegetische Behandlung erkennbar. Freilich lassen sich einige Vorlieben bei der Darstellung der einzelnen Abschnitte feststellen. Über das bereits zuvor Gesagte hinaus dienen beispielsweise Beobachtungen im Kontext philologischer Probleme recht häufig als Ausgangspunkt der Suche nach dem Sinn einer Schriftaussage oder Begebenheit aus der Darstellung der Evangelien. Historische Fragen – auch zur Entstehung der Evangelien – interessieren dagegen nur am Rande und die weiten Felder des religionsgeschichtlichen Vergleichs oder der sozialgeschichtlichen Analyse bleiben fast ganz außen vor. Manchmal werden dagegen eher obskure De-

tails zum Anlass größerer Reflexionen und mitunter erfolgt keine lineare Festlegung auf eine einzige Sinndimension. Hier zeigt sich deutlich, dass die Freilegung des Sinnpotentials nicht mit einer dogmatischen Beschränkung verwechselt werden darf, sondern mitunter mehrere Dimensionen und unterschiedliche Deutungen erlaubt – was das Verfahren auch in die Nähe der altkirchlichen Tradition vom vier- bzw. mehrfachen Schriftsinn stellt. Stets ist es jedoch die explizite oder implizite Christologie, die im Zentrum der Bemühungen des Verfassers steht. Ich erlaube mir zwei Kapitel besonders herauszugreifen, um dabei einigen besonderen Akzentsetzungen nachzugehen.

4.1 Jesu Taufe – Ein Beispiel

Das erste Kapitel zu Jesu Taufe (35–51) präsentiert zunächst eine Hinführung mit Anmerkungen zu Jesu Stammbaum und dem Beginn seines Wirkens. Es fällt auf, dass ein recht deutlicher Akzent auf den Zeitangaben bei Lukas und damit auch der historischen Verortung des Wirkens Jesu liegt. Von Beginn der Darstellung an soll das Wirken Jesu von einem „mythischen Irgendwann“ abgegrenzt werden. Es wird somit sehr viel Wert auf ein „genau datierbares historisches Ereignis“ gelegt (38).

Der anschließende Überblick zur Umwelt Jesu wird genutzt, um einige religionsgeschichtliche Verbindungslinien anzudeuten, wobei die Anmerkung auffällt, dass „Johannes der Täufer, aber vielleicht auch Jesus und seine Familie“ der Qumran-Gemeinschaft nahe gestanden haben sollen (40). Daraufhin werden die Täuferzählungen der synoptischen Evangelien in den Blick genommen, und in einem additiven Verfahren werden sie mitsamt dem alttestamentlichen Horizont so aufeinander bezogen, dass sie sich ergänzen und sukzessive eine tiefere Bedeutungsdimension freizulegen scheinen. Die durchaus bestehenden Differenzen in der Darstellung des Täufers wie im Auftreten Jesu werden dabei allerdings ebenso wenig berücksichtigt wie die Hintergründe und Bedeutung der Johannestaufe im Kontext des frühen Judentums. Dies alles erscheint nicht so wichtig unter Voraussetzung eines Ansatzes der die Sinnpotentiale freilegen will. Ein historisch-kritischer Exeget hat es hier nicht so leicht, da er als Anwalt der Texte und in Verantwortung gegenüber den bestehenden Unterschieden auf deren Klärung dringen muss.

Joseph Ratzinger kommt es bei seiner Darstellung der Taufe Jesu auf etwas Anderes an, insofern der Symbolgehalt des Taufvorgangs im Blick auf Jesu Tod und Auferstehung und damit auf sein universales Heilswirken transparent gemacht werden soll. Der Vorbehalt des Täufers und Jesu Antwort, dass es notwendig sei, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,14f.), werden dabei in ein spannungsvolles Gegenüber zum Getsemane-Wort, dass der Wille des Vaters geschehe (Mt 26,39), gebracht und durch die liturgische und ikonographische Tradition der Kirche und deren soteriologischen und kreuzestheologischen Symbolgehalt ausgelegt.

Bemerkenswert erscheint nun die darauf folgende Zwischenfrage: „Haben wir uns mit dieser kirchlichen Auslegung und Anverwandlung des Geschehens der Taufe zu weit von der Bibel entfernt?“ (47) Leider erhält sie dadurch, dass sofort das johanneische Zeugnis von Lamm Gottes (Joh 1,29) angeschlossen wird, den Gehalt einer Floskel. Dass jedoch durchaus Probleme in der Darstellung des Taufgeschehens vorhanden sind, ergibt sich nicht nur aus einer aufmerksamen Lektüre, die im Vergleich der Befunde manche Unter-

schiede zwischen den Evangelien bemerkt, sondern auch durch die abschließenden Äußerungen Ratzingers selbst werden grundlegende Differenzen in der Interpretation sichtbar. Er erwähnt nämlich eine alternative Deutung, welche der „liberalen Forschung“ zugeordnet wird, die die Taufe Jesu als „Berufungserlebnis“ auslegt (50). Das Anstößige wird dabei – obwohl dies nur sehr indirekt angesprochen wird – in der Vorstellung gesehen, dass Jesus erst durch eine psychologisch gedeutete Erschütterung zum Bewusstsein seiner besonderen Gottesbeziehung und seiner religiösen Sendung gekommen sei. Wie hierzu Ratzingers Alternative aussehen soll, wird zwar nicht direkt gesagt, aber die Entgegnung, dass davon nichts im Text stünde und so eher das Genus des Jesus-Romans berührt werde, lässt vermuten, dass es um die wortwörtliche Erfassung der geschilderten Vorgänge gehen soll. Auch wenn eine Psychologisierung der Jesusdarstellung gewiss ein höchst fragwürdiges Unternehmen ist, wird man Überlegungen zu einer historischen Plausibilisierung der dargestellten Ereignisse nicht so einfach abtun können, um sie „wirklicher Auslegung der Texte“ gegenüberzustellen (50f.).

Auch wenn die angedeuteten Probleme hier nicht ausdiskutiert werden können, ergibt sich doch ein wichtiger Eindruck im Blick auf die von Ratzinger angebotene Auslegung. Unter den zuvor dargestellten Auslegungsgesichtspunkten wird hier einerseits ein recht gutes Beispiel für die Offenlegung von Sinnpotentialen im Hinblick auf eine theologische Interpretation der Taufe Jesu geboten. Dass damit freilich keineswegs alles zur Interpretation dieser Texte gesagt ist, macht der Duktus der Argumentation selbst deutlich.

4.2 Die Bergpredigt – Jesus, die Tora und das Judentum

Im Kontext der Behandlung der Bergpredigt geht Joseph Ratzinger auch auf das Verständnis der Tora und das Verhältnis zum Judentum ein. Die Überschrift „Die Tora des Messias“ (131) deutet dabei eine markante These an und ist zugleich programmatisch für das Verständnis. Freilich ist in der Exegese durchaus umstritten, ob vom Messias im Frühjudentum erwartet wurde, dass er eine neue Tora brächte. Bereits hier ließe sich eine Diskussion beginnen, die sich auch bei weiteren konstitutiven Bestandteilen der Argumentation – wie etwa der Behauptung, dass Jesus als „neuer Mose“ zu verstehen ist (95, vgl. 26f.) – oder anderen Details – wie dem Verständnis der „Alten“ in den Antithesen der Bergpredigt – fortführen ließe.

Ich möchte mich jedoch auf die Einbeziehung Jacob Neusners und seine Auseinandersetzung mit der Bergpredigt und Jesu Gesetzesverständnis konzentrieren. Von Joseph Ratzinger freundlich eingeführt, erhält er Gelegenheit seine Gegenmeinung in den Diskurs einzubringen. Es ist freilich keine aktuelle Diskussion, sondern Ratzinger greift auf Neusners Buch „Ein Rabbi spricht mit Jesus“ (engl. 1993) zurück, in welchem sich Neusner dahingehend geäußert hat, dass er auf jeden Fall beim „ewigen Israel“ bleiben will.

Das Anliegen Ratzingers wird demgegenüber durch den Versuch artikuliert, „unsere jüdischen Brüder besser zu verstehen“ (136). Dies ist ein hohes Ziel, doch zeigt sich bald, dass die Konstruktion der in mehrfacher Hinsicht fiktiven Gesprächssituation viele Probleme beinhaltet, welche in einem Gespräch von Angesicht zu Angesicht einen möglicherweise anderen Verlauf nähmen. Auch wenn das Gespräch mit Jacob Neusner mitun-

ter als intellektueller Höhepunkt des Buches dargestellt wird, erhält es doch den bitteren Beigeschmack, dass es ganz und gar aporetisch verläuft. Gut daran ist nur, dass die Gegensätze recht deutlich herauskommen.

Das Ganze beginnt damit, dass Ratzinger in einem der fiktiven Dialoge Neusners auf die bemerkenswerte Antwort stößt, dass das eigentlich Trennende zwischen Juden und Christen darin bestehe, dass Jesus sich selbst zur Tora hinzugefügt habe. Das Ich Jesu bzw. seine Vollmacht, mit der er in die Nachfolge ruft, wird als das Trennende ausgemacht. Der Verweis im Buch auf den Ruf in die Nachfolge in Mt 19,20 (137) unterschlägt allerdings, dass Jesus den reichen Jüngling zuvor aufgefordert hat, die Gebote zu halten, was dieser erfüllt zu haben angibt. Von einer Alternative zwischen Gesetzeserfüllung und Nachfolge kann hier bei Matthäus keineswegs die Rede sein, zumal die Pointe im Verkauf des Besitzes noch in eine ganz andere Richtung deutet, die freilich in Neusners Augen ebenso problematisch erscheint, da es um das Verlassen der sozialen Ordnung des Judentums geht.

Dies wird im Verlauf der Darstellung bei Ratzinger erst später als Problem erfasst. Während nämlich Neusner die Behandlung des 4. Gebots vor dem 3. Gebot und dem Heiligkeitsgebot vornimmt, dreht Ratzinger diese Reihenfolge teilweise um. Vielleicht sollte nicht zu viel in diese Umstellung hineininterpretiert werden, sie führt jedenfalls dazu, dass das vermeintlich prominentere Gebot der ersten Tafel dem ersten der zweiten Tafel vorgezogen wird – zumal dort auch christlicherseits im Blick auf das heute vertretene Familienethos gewisse Probleme liegen, worauf hier aber nicht eingegangen werden kann.

Im Blick auf den Sabbat zeigt sich nun, dass es auf die konkrete Auslegung gar nicht so sehr ankommt – zumindest wird nur Mk 2,27 behandelt, was aber signifikant ist. Denn beim Sabbatgebot wird eine „liberale“ Position von Neusner schnell als ungenügend erkannt. Dass damit ein verbreitetes Vorurteil gegenüber dem Judentum im Blick auf einen „engstirnigen Legalismus“ gekontert werden kann, ist sicher ein sehr wünschenswerter Nebeneffekt (138, 141f.). Für Ratzinger ist daran jedoch wichtig, dass hier ein Argument gegen die Interpretation Jesu als eines liberalen Rabbis geboten wird (s. auch 152f.) und dass der eigentliche Streitpunkt auf den Vollmachtsanspruch und daher auf die Christologie verlagert wird.

Neusner hält nämlich an der Tora fest, bestreitet einen messianischen Anspruch Jesu und wirft selbst dabei die Gottesfrage im Blick auf Jesus auf (142f.). Genau darauf geht Ratzinger ein, indem er behauptet, dass sich Jesus – und zwar: „der wahre ‚historische‘ Jesus“ – vom Johannesprolog her selbst als Tora (= das Wort Gottes in Person) versteht (143) und legitimiert mit der Gottheit Jesu sogar die Freiheit, mit der Jesus mit der Tora umgeht und sich über ihre Gebote hinwegsetzt (147): „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). Das aber hätte zur Konsequenz, das Gespräch mit dem Judentum abzubrechen.

Schwierig an diesem „Gespräch“ ist wie bereits betont, dass es gar kein reales Gespräch ist und dass der Konflikt Jesu um die Tora vor der historischen Situation auch

anders gesehen werden kann. Die Ebenen eines aktuellen Gesprächs und die Frage nach dem historischen Verständnis gehen hier in einer Weise ineinander, die weder ein historisches Verständnis, noch eine vernünftige Diskussion heute ermöglichen. Richtig ist allein, dass die Frage der Messianität Jesu der Hauptstreitpunkt zwischen Juden und Christen heute ist. Im Blick auf die historische Situation Jesu sind hierzu freilich einige Differenzierungen notwendig.

Einerseits ist die Position Neusners, dessen Integrität als jüdischer Rabbi und als Wissenschaftler außer Frage steht, nicht dazu angetan, das Judentum, in dem Jesus gelebt und gewirkt hat, in seiner ganzen Bandbreite zu repräsentieren. Die rabbinische Gesetzesauslegung, auf der Neusner mit seinen Überzeugungen fußt, repräsentiert nämlich nur einen Ausschnitt aus der Vielfalt des zeitgenössischen Judentums. Neusners Argumentation, die in ihrer Tendenz darauf hinausläuft, Jesus aus dem jüdischen Horizont hinauszudrängen, stellt sich vor dem Hintergrund dieser Vielfalt von jüdischen Texten, Traditionen und theologischen Konzeptionen aus der Zeit des zweiten Tempels ganz anders dar. Vor diesem Hintergrund würde sowohl der Widerspruch als auch die Zustimmung, die Jesus erfahren hat, besser verständlich als bei einem nur am rabbinischen Verständnis orientierten Vergleich.

Dies relativiert den Widerspruch Neusners zwar nur partiell, doch wirft es hauptsächlich ein Licht auf die Auswahl Ratzingers. Die von Neusners Argumentation ausgehende Aporie lässt nämlich auch Fragen im Blick auf die Konzentration auf die Tora und das messianische Verständnis aufkommen. Deutlich ist, dass im Fall des Insistierens auf Maximalthesen zwar die apologetischen Abwehrmechanismen besser funktionieren und dass dann kaum mehr eine argumentative Auseinandersetzung möglich ist. Dass die Gesprächssituation mit jüdischen Forschern heute freilich auch anders aussehen kann, haben die Diskurse beispielsweise im Anschluss an die Arbeiten von David Flusser und Geza Vermes gezeigt. Beide haben sich – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – um eine Zuordnung Jesu zum zeitgenössischen Judentum bemüht. Selbst wenn auch bei diesen Studien manches noch weiterer Diskussion auf jüdischer wie christlicher Seite bedarf, wird an ihnen exemplarisch deutlich, was eine argumentativ und auf historischen Grundlagen durchgeführte Diskussion an Verständigung zu leisten vermag.

Wenn man ein Gespräch mit dem Judentum eröffnet, sollten einerseits die Gesprächsebenen deutlicher markiert und abgegrenzt werden und es sollten im Blick auf die hier interessierende Frage nach Jesus nicht anachronistische Vorgaben gemacht werden. Jesus sollte in dem jüdischen Kontext verständlich gemacht werden, in welchem er stand – und das heißt zunächst, dass die gesamte Bandbreite des antiken Judentums wahrzunehmen ist. Dann ist aber auch danach zu fragen, was Jesus mit seiner Haltung gegenüber dem Sabbat erreichen wollte. Das aber bedeutet, auch die gesamte Bandbreite der Jesustradition wahrzunehmen und keineswegs vorschnell die göttliche Autorität ins Spiel zu bringen. Das alles bedeutet sehr viel mehr Arbeit, die aber – wenn sie ohne Vorurteile angegangen wird – am Ende vielleicht zu mehr Verständnis auf beiden Seiten führt.

5. Fazit

Wie kommt Gott zur Welt? Wie lässt sich diese Wirklichkeit in menschlicher Sprache ausdrücken und begreiflich machen? Was ist ein Jesus, seinem Wirken und dessen Vermittlung im Wort der Schrift angemessener Umgang? Und welche Bedeutung kommt dabei der Geschichte zu? Diese und weitere brennende Fragen werden – wenn auch nicht immer explizit, so doch implizit – in diesem Buch angesprochen. Aus der freundschaftlichen Begegnung Joseph Ratzingers mit Jesus in der Tradition der Evangelien erhalten sie eine Antwort. Sie werden aber auch weiter diskutiert werden müssen. Und wie so oft, sind manche Fragen wichtiger als die Antworten, da sie eine Dynamik anstoßen, die zu neuen Lösungen beiträgt. Trotz verschiedener Einwände habe ich aus der Lektüre viel mitgenommen. Vor allem wird die Problematik der Vermittlung des Glaubens an Jesus Christus wieder neu in den Mittelpunkt gestellt. Dass hierbei einiges schwieriger geworden ist, ist nicht zu leugnen, doch haben Christen wie Nicht-Christen das Recht auf eine Antwort „über den Grund unserer Hoffnung“ (1 Petr 3,15).

Teile der im Buch gegebenen Antwort sind freilich im Kontext der aktuellen Verständigungsparadigmen und deren primär historischer Ausrichtung nicht unproblematisch. Dass ich die Bedeutung historischer Kritik anders einschätze, wurde hoffentlich deutlich. Vielleicht gelingt es auch im zweiten Band einige im Hinblick auf das Alternativmodell nur angedeutete oder sehr diffus gebliebene Ansätze zu präzisieren, da es aus meiner Sicht so nicht dazu geeignet ist, die historische Kritik zu ersetzen oder auch nur zu ergänzen. Deren Leistungsfähigkeit scheint gerade im Verbund mit neuen Methoden und Fragestellungen beispielsweise aus der Linguistik oder den Sozialwissenschaften noch keineswegs ausgereizt. Sie bleibt auch nicht in der Vergangenheit und schliesse so eine Aktualisierung auch der theologischen Ansprüche aus. Vielmehr ergeben sich, wenn die Spannung zwischen historischer Erinnerung und theologischer Deutung ernst genommen wird, auch neue Deutungspotentiale, da der Prozess der Textproduktion und Rezeption kein abgeschlossenes Phänomen ist und je nach Akzentuierung der Faktoren, wird ein je größeres Netzwerk an Sinnzusammenhängen realisiert.

Vielleicht kann ja auch die Einsicht, dass die Evangelien selbst den Prozess der Veränderung zwischen Erinnerung der vorösterlichen Ereignisse und deren Interpretation im Lichte von Karfreitag und Ostern reflektieren, die Zustimmung zu dem historischer Kritik zugrunde liegenden Modell noch unterstützen. Sowohl die Synoptiker (vgl. Mk 9,9f. par.) als auch das Johannesevangelium (vgl. besonders die Abschiedsreden und das Hohepriesterliche Gebet in Joh 14–17) machen eine deutliche Unterscheidung im Hinblick auf eine vor- und nachösterliche Perspektive. Erst im Licht von Kreuz und Auferstehung wird den Jüngern gänzlich klar, wer dieser Jesus ist, der ihnen begegnete. Erst hier beginnt christlicher Glaube.

Im Hinblick auf die Christologie heißt dies umgekehrt freilich nicht, dass auch diese erst nach Ostern begann. Hier steht ein Großteil der Forschung heute einem Beginn im Leben Jesu wesentlich offener gegenüber als noch vor Jahren, wie die Bemühungen um eine implizite und explizite Christologie etc. zeigen können. Gewiss sind auch hierbei Differenzierungen notwendig, da die Anfänge noch keine entfaltete Christologie repräsentieren, doch werden deutliche Indizien nicht nur im Blick auf die Verwendung christo-

logischer Titel (wie etwa dem Menschensohn, was auch von Ratzinger betont wird [371f.]) sichtbar, sondern vor allem auch im Wirken Jesu. Unter anderem erscheinen heute beispielsweise Jesu Heilungen und sein exorzistisches Wirken keineswegs vernachlässigbar, denn sie sind Bestandteil der zeichenhaften Kommunikation des Anbruchs der Gottesherrschaft (Lk 11,20 par.).

Insofern wird auch deutlich, dass es zwar Unterschiede zwischen der vor- und nachhösterlichen Tradition gibt, dass hier aber kein sachlicher Gegensatz besteht, wie dies lange behauptet wurde. Vielmehr sieht man immer deutlicher, dass zwischen dem Auftreten und Wirken Jesu einerseits und dem Christusbild der Evangelien auf der anderen Seite aufgrund der Wirkung Jesu auch eine plausible Kontinuität besteht. An dieser Stelle scheint viel von Ratzingers Anliegen längst in der Forschung aufgenommen (21f.), ohne jedoch dem von ihm avisierten Ansatz, der sich nicht mit dem Aufgezeigten begnügt, sondern die Christologie im Leben Jesu verankern will, zu folgen. Dies könnte freilich auch unübersehbare Folgen im Blick auf die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung und damit wieder für die Christologie haben, Folgen, die Ratzinger zwar keineswegs beabsichtigt, die aber unter Umständen dann nicht zu vermeiden wären.

Dies alles lässt den zugegebenermaßen mühsamen und mitunter auch nicht einfach verständlichen Rekonstruktionsprozess notwendig erscheinen. Eine Abkürzung gibt es nicht, und vielleicht muss deshalb in Zukunft noch mehr Energie darauf verwendet werden, diese Entwicklungen plausibler darstellen zu können. Die Grundstruktur ist freilich gar nicht so kompliziert, als dass sie nicht kommuniziert werden könnte.

Ich bin schließlich jedenfalls gespannt auf den zweiten Band, vor allem im Blick auf die im ersten Teil nur sehr sporadisch und stiefmütterlich behandelten Wundergeschichten. Man wird sehen müssen, ob dieser wichtige – aber aus moderner Sicht gerade so schwierige – Bereich noch zu Worte kommt, oder ob es bei dem – man ist versucht zu sagen – schamhaften Herunterspielen und Verstecken im Jünger-Abschnitt (bes. 223) bleibt. Die dort im Kontext geäußerte Überzeugung, dass das Christentum die antike Dämonenfurcht überwunden habe (210), erfasst jedenfalls die frühchristliche wie frühjüdische Realität nicht im Geringsten. Dass aber die Erfassung der antiken Verhältnisse für ein Gespräch mit dem Judentum eine wichtige Voraussetzung ist, wurde im Blick auf die Bergpredigt und Jesu Verhältnis zum Sabbat angedeutet.

Eine letzte Bemerkung zum Literaturverzeichnis sei erlaubt. Da dort außer dem Werk von Klaus Berger (über dessen Zuordnung zum evangelischen „Lager“ zur Zeit der Veröffentlichung man geteilter Meinung sein kann) keine Gesamtdarstellung aus protestantischer Sicht verzeichnet ist, sei dies zum Abschluss durch zwei Verweise ergänzt, die sowohl die historische Diskussion wie die theologische Auseinandersetzung mit dem „historischen Jesus“ aus heutiger protestantischer Sicht repräsentieren können: F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments* Bd. 1 und 2, Tübingen 2002; G. Theißen; A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen³2001.

<p>The article about the Jesus-book of Joseph Ratzinger/Pope Benedikt XVI. stresses the different perspectives of its understanding and analyzes the problems of its approach according to historical methodology and the dialog with Judaism.</p>
--