

# Das Jesus-Buch des Papstes in methodischer Hinsicht

Zur Frage der Ergänzung der historisch-kritischen Methode  
durch den canonical approach

von Ingo Broer

Ratzingers Jesus-Buch folgt der sog. kanonischen Methode und liest demgemäß die Evangelien flüchtig, ohne eingehenden Blick auf die Unterschiede. Um dieses Verfahren zu erläutern, dokumentiert der folgende Beitrag die Einwände gegen die historisch-kritische Methode und bespricht beispielhaft die Perikope von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer in der Auslegung Ratzingers und nach historisch-kritischer Auslegung. Außerdem werden die Kriterien historischer Urteilsbildung erörtert, die, auf Jesus angewandt, die Theologie durch geschichtliche Erdung bereichern und keineswegs zu einem Verlust führen. Exegese und Dogmatik müssen über Jesus wohl doch intensiver miteinander ins Gespräch kommen, als das bislang der Fall ist.

## 1. Das Papstbuch als Medienereignis

Wenn Päpste Bücher schreiben, ist dies ein medienpolitisches Ereignis, jedenfalls in der Gegenwart. Zu dem in 2007 erschienenen Buch von Joseph Ratzinger liegen zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels im Oktober 2007 bereits drei Bücher in deutscher Sprache vor, die sich damit beschäftigen<sup>1</sup>, eines davon in dritter, ein anderes bereits in zweiter Auflage. Ein viertes Buch ist bereits in Arbeit, und unabhängig von diesen Büchern sind zahlreiche weitere Artikel dazu erschienen. Die Intensität der Auseinandersetzung mit diesem Buch ist angemessen, da es dabei, wie sich zeigen wird, um das Ankommen von Kirche und Glaube in der Moderne geht. Im Hintergrund des Papstbuches steht nicht mehr und nicht weniger als die Frage, inwieweit sich christlicher Glaube auf die Denkvoraussetzungen der Moderne einlassen kann, an deren Herausbildung er im Übrigen nicht ganz unbeteiligt ist.

## 2. Ein pastorales Jesus-Buch

Der Papst hat zweifellos ein sehr sprachgewaltiges und meditatives Buch geschrieben, das schon allein deswegen in besonderer Weise verdienstvoll ist, weil sich aufgrund dessen viele Menschen mit dem Jesusphänomen auseinandersetzen werden, die dies sonst

---

<sup>1</sup> Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, hg. v. Th. Söding, Freiburg <sup>1</sup>2007; „Jesus von Nazareth“ kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger, mit Beiträgen von Karl Lehmann u.a., Berlin <sup>2</sup>2007; G. Bubolz, Das Buch des Papstes: Jesus von Nazareth. Informationen – Hintergründe – Denkanstöße, Düsseldorf 2007.

nie tun würden. Insofern ist das Buch durchaus pastoral, also einem Papst angemessen, es zeugt darüber hinaus von einer stupenden Gelehrtheit, wie die häufigen Exkurse in die Patristik und die Hinweise auf die orthodoxe Theologie, aber auch die Bezugnahmen auf Ergebnisse der Exegese deutlich zeigen. Außerdem finden sich in dem Buch zahlreiche wirklich tiefgehende Bemerkungen zu wichtigen neutestamentlichen Texten (z.B. zu Lk 18 [S. 91f.] und zu den Seligpreisungen). Des Weiteren trägt Ratzinger in dem Buch auch interessante und aufschlussreiche Reflexionen vor, so z.B. zur zweiten Versuchung auf der Zinne des Tempels (66f.) oder zu der Alternative zwischen Jesus und Barabbas im Prozess vor Pilatus (69f.). Sehr gut haben mir auch die Reflexionen zu der Frage gefallen, was Jesus eigentlich gebracht hat. Gott hat er gebracht, sagt Ratzinger. Soweit man Gott bringen kann. Damit ist sicher eine wichtige Komponente der Botschaft Jesu benannt: Jesus hat nicht einen schlechthin neuen Gott verkündigt, aber er hat bestimmte Seiten am jüdischen Gottesverständnis stark gemacht, die im Judentum der damaligen Zeit nicht diese Betonung fanden, wie sie von Jesus vertreten wurde (vgl. 84f., 149). Auch im weiteren Verlauf der Betrachtungen über die Nähe der Gottesherrschaft finden sich beeindruckende Reflexionen und meditative Äußerungen – aber um Exegese oder um wissenschaftlich zureichend reflektierte Überlegung, ob dieser Stoff auf den historischen Jesus zurückgeführt werden kann oder nicht, handelt es sich dabei nicht, jedenfalls nicht nach dem Standard heutiger neutestamentlicher Wissenschaft.

### 3. Der Solowjew-Vergleich

Trotz des pastoralen Charakters des Buches äußert sich der Autor gelegentlich durchaus negativ über einige Wissenschaften, und es sind keineswegs immer die Exegeten, die hier angegriffen werden, sondern z.B. auch die Vertreter der Liturgiewissenschaft. Allerdings stehen die Exegeten – angesichts des Gegenstandes naturgemäß – in besonderer Weise im Visier Ratzingers. So z.B. bei der Betrachtung der zweiten Versuchung Jesu, in der der Teufel Ps 91,11f. zitiert, wo Ratzinger mit J. Gnilka darauf hinweist, dass der Teufel hier als Theologe auftritt, womit natürlich im Zusammenhang nur ein Bibelwissenschaftler gemeint sein kann. Dabei bleibt er aber nicht stehen, sondern weist durchaus nicht ohne Sympathie auf Solowjew hin, der in seiner „Kurze(n) Erzählung vom Antichrist“ den Antichrist nicht nur als „Bibelkritiker“ zeichnet, sondern ihn sogar zum Ehrendoktor der Universität Tübingen befördert. Nach Ratzinger hat Solowjew „mit dieser Darstellung seine Skepsis gegenüber einem gewissen Typ exegetischer Gelehrsamkeit seiner Zeit drastisch ausgedrückt“(64)<sup>2</sup>. Welchen Typ von Exegese Ratzinger meint, sagt er deutlich. Diese Exegese unterwerfe die Bibel dem Maßstab des modernen Weltbildes und leugne mit diesem ein Eingreifen Gottes in die Welt und in die Geschichte. „Und der Antichrist sagt uns dann mit der Gebärde hoher Wissenschaftlichkeit, dass eine Exegese, die die Bi-

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Erläuterung in *W. Solowjew: Kurze Erzählung vom Antichrist*, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller, München <sup>5</sup>1984, 108. Anm. zu S. 37,6, wo Müller erläuternd darauf hinweist, dass die ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen in Russland durch D.F. Strauß bekannt und in kirchlich gesinnten Kreisen in Verruf geraten war.

bel im Glauben an den lebendigen Gott liest und ihm selbst dabei zuhört, Fundamentalismus sei; nur *seine* Exegese, die angeblich rein wissenschaftliche, in der Gott selbst nichts sagt und nichts zu sagen hat, sei auf der Höhe der Zeit“ (65).

Man sieht, Ratzinger ist der Antichrist-Vergleich nicht einfach unterlaufen, sondern er hat ihn sogar ausgebaut und ausführlich herangezogen. Man kann nicht nur dieser Stelle entnehmen, welche große Wirkung er der Exegese zuschreibt und für wie gefährlich er bestimmte Ansichten der Exegeten hält. Wir befinden uns offensichtlich in einer offenen Auseinandersetzung darüber, wie die Bibel zu verstehen ist. Es ist gut, dass der Papst hierzu seine Meinung massiv zum Ausdruck bringt. Das zuvor erhobene Lob der Exegese wird hier erheblich eingeschränkt, wenn dieser Begriff angesichts der Identifikation mit dem Antichristen überhaupt ausreicht. Aber trifft die Unterscheidung zwischen einer ungläubigen Exegese und einer Exegese, „die die Bibel im Glauben an den lebendigen Gott liest und ihm selbst dabei zuhört“ (65) die gegenwärtige Lage? Wie kann man die große Mehrheit der Exegeten hier einordnen? Oder auch nur deren katholische Vertreter? Und welche Exegese kann von sich behaupten, bei ihrer Interpretationsarbeit Gott selbst zuzuhören? Handelt es sich bei solcher Einordnung nicht um Selbstimmunisierung, die sich von vornherein gegen jegliches Argument stemmt?

Man darf in diesem Zusammenhang natürlich darauf hinweisen, dass Ratzinger sein Buch ausdrücklich als einen zu diskutierenden Beitrag versteht, und angesichts der von Ratzinger als verhängnisvoll angesehenen Ansichten der Bibelwissenschaft und der herangezogenen Vergleiche darf man wohl auch, ohne ins Genre der Polemik zu wechseln, auf die zahlreichen, nie offiziell widerrufenen „Irrtümer“ der Päpstlichen Bibelkommission hinweisen<sup>3</sup>. Wer wo Gott zuhört und wer nicht, ist so leicht in dieser Welt nicht auszumachen. Nicht umsonst laufen bei Solowjew „fast alle katholischen Kirchenfürsten“, wenn auch nicht der Papst, zum Antichristen über, und es gibt sogar einen Gegenpapst in der unmittelbaren Nähe des Antichristen.

Wenn Ratzinger sich dagegen verwahrt, die Bibel „dem Maßstab des sogenannten modernen Weltbildes“ (64) zu unterwerfen und so für ein Handeln Gottes keinen Platz zu lassen, so darf man vielleicht auch einmal darauf hinweisen – ohne die grundsätzliche Möglichkeit eines Handelns Gottes in der Welt zu bestreiten, was man als christlicher Theologe nur schwerlich kann –, dass man sich das Weltbild nicht frei wählen kann, dass dieses den Menschen durch Tradition zukommt, die diese freilich für sich auch verändern können. Ein Handeln Gottes in der Welt sieht man diesem Handeln nicht an, alle Taten dieser Welt sind nun einmal ambivalent, wie das Neue Testament gelegentlich auch weiß (Mt 12,24.28). Insofern wird man den subjektiven Faktor bei der Erkenntnis des Handelns Gottes wohl nicht ausschließen können. Ratzinger sagt selbst an einer anderen Stelle: „Gottes Macht ist leise in dieser Welt“ (73), was die Kirche nicht immer so gesehen hat, wodurch sie sich seit der Aufklärung eine Reihe von Problemen aufgeladen hat<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. dazu H.-J. Klauck. Das Neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Stuttgart 1995 (SBS 161), 64–90, 64f.

<sup>4</sup> Man denke nur an die Stellungnahme des Ersten Vatikanums zu den Wundern als *divinae revelationis signa certissima et omnium intelligentiae accomodata* (DH 3009; vgl. auch DH 3033f.).

#### 4. Ziel und Intention des Buches

Was will Ratzinger mit diesem Buch? Vergewissern wir uns zunächst nach gut scholastischer Methode der Intention des Buches. Ratzinger will „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ im eigentlichen Sinn“ darstellen, weil „diese Gestalt viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahren konfrontiert wurden“ (20f.)<sup>5</sup>. Im Gegensatz zu den Jesusbüchern vor dem Zweiten Weltkrieg, die „von den Evangelien her das Bild Jesu Christi gezeichnet“ haben, „wie er als Mensch auf Erden lebte, aber – ganz Mensch – doch zugleich Gott zu den Menschen trug, mit dem er als Sohn eins war“ (10), sieht Ratzinger die Jesusbücher der Exegeten seit den 50er-Jahren durch einen immer tiefer werdenden Riss zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus des Glaubens gekennzeichnet, und diese Situation wird ihm zum Anlass für die Frage: „Was 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 Evangelisten darstellen und als ihn die Kirche von den Evangelien her verkündigt?“ (10) Aber nicht genug damit, die Situation ist nach Ratzingers Ansicht noch viel schlimmer, denn aufgrund der historisch-kritischen Exegese ist der Eindruck ins allgemeine Bewusstsein eingedrungen, „dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt“ hat. „Eine solche Situation ist dramatisch für den Glauben, weil sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher wird“ (11). Schnackenburg, dem berühmten Würzburger Neutestamentler, der in seinem Buch „Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien“ zwischen dem Jesus der Evangelien und dem wirklichen Jesus unterscheidet und erklärt, letzterer scheine sozusagen nur von weitem durch die Evangelien hindurch, wirft Ratzinger vor, hier bleibe die Frage, wie weit der historische Grund eigentlich reiche, undeutlich, sieht sich aber im Konstruktionspunkt seines Buches mit Schnackenburg einig: „Es sieht Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her, die die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist, ohne die man nichts verstehen kann und von der her er uns auch heute gegenwärtig wird“ (12).

Das Buch ist also aus Sorge um den Glauben entstanden, der nach Ratzinger in der Gefahr steht, seinen Bezugspunkt zu verlieren. Eine der wesentlichen Ursachen für diese Gefahr sieht Ratzinger in den der historisch-kritischen Exegese verpflichteten Jesusbüchern. Sollte man von daher eine scharfe Kritik an der historisch-kritischen Exegese erwarten, so wird diese Erwartung wenigstens zum Teil nicht erfüllt, denn es findet sich in dem Buch nicht nur eine Würdigung der historisch-kritischen Exegese, sondern deren Arbeit wird sogar gelobt. Jedenfalls am Anfang des Buches. Dass es auch andere Töne zur Exegese kennt, haben wir bereits gesehen. Man könnte in diesem Zusammenhang

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch schon den Beitrag Ratzingers von 1995: Christus und die Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie – Konsequenzen für die Katechese, in: J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. v. Schülerkreis, Freiburg <sup>2</sup>1998, 102–110: 110. Auf die Zusammenhänge zwischen dem Jesus-Buch und den vorangehenden Publikationen Ratzingers weist schon R. Hoppe in seinen Beiträgen zum Ratzingerschen Jesus-Buch hin, vgl. R. Hoppe, Jesusauslegung zwischen Philosophie und Exegese, in: BiKi 62 (2007) 189–192, und Ders., Schriftauslegung und Rückfrage nach Jesus, in: H. Häring (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Berlin 2007 (im Druck).

auch darauf hinweisen, dass Ratzinger in seinen Lebenserinnerungen keineswegs so positiv über diese Methode spricht, wenn er diese als „Gesteinsanalyse“ bezeichnet<sup>6</sup>.

## 5. Die Methode des Buches

Nach Ratzinger ist die historisch-kritische Methode vom inneren Wesen des Glaubens und der Theologie her „eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit“, weil der Glaube sich auf ein historisches Geschehen und auf Faktizität gründet. Der christliche Glaube selbst verlangt, dass er sich der historischen Methode aussetzt (14f.). Allerdings erschöpft diese Methode den Auslegungsauftrag nicht und hat demgemäß auch ihre Grenzen. Diese Grenzen beschreibt Ratzinger in vier Komponenten, die man auch sonst hin und wieder als Kritik an der historischen Methode finden kann:

1. Die historisch-kritische Methode sucht die Texte in ihrer Vergangenheit auf und muss sie, wenn sie keine Grenzüberschreitung begehen will, auch in dieser belassen.
2. Sie beurteilt alles nur nach der „Gleichmäßigkeit des Geschehenszusammenhanges der Geschichte“ und muss deswegen „die ihr vorliegenden Worte als Menschenworte behandeln“ (15).
3. Sie sieht nur die Einzelbücher der Schrift, nicht aber deren Zusammenhang, deren Aufgehen in der übergeordneten Einheit der Hl. Schrift.
4. Sie kann den Raum der Hypothese nicht überschreiten, wenn es auch Hypothesen von hohem Gewissheitsgrad gibt.

Von daher ergibt sich für Ratzinger, dass die historisch-kritische Methode „aus ihrem eigenen Wesen heraus über sich hinaus weist und eine innere Offenheit auf ergänzende Methoden in sich trägt“ (16). Diese findet er in dem aus Amerika kommenden canonical approach, der die Texte nicht in ihrem ursprünglichen Modus, sondern im Rahmen des Kanons liest. Während also die historisch-kritische Methode nach der ursprünglichen Bedeutung eines Textes in seiner Entstehungssituation fragt und diese Aussage für verbindlich hält, fragt die kanonische Exegese nach dem Sinn eines Textes im Zusammenhang der übrigen Texte derselben Sammlung, sprich des Kanons. Solche kanonische Exegese „ist eine wesentliche Dimension der Auslegung, die zur historisch-kritischen Methode nicht in Widerspruch steht, sondern sie organisch weiterführt und zu eigentlicher Theologie werden lässt“ (18).

Ein klein wenig erinnert diese Auseinandersetzung um die zutreffende Schriftauslegung an die in der antiken Kirche und in der mittelalterlichen Scholastik mit jeweils unterschiedlichem Ergebnis geführte Debatte, welcher der (insgesamt vier) Schriftsinne der für Theologie und Glauben entscheidende ist. Offensichtlich ist dieses Problem nicht ein für alle Mal gelöst, sondern steht immer wieder zur Debatte.

---

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 130. Dieses Bild für die historisch-kritische Methode wird interessanterweise auch von seinem Schüler H. Verweyen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 100, trotz eines ganz anderen Verhältnisses zu dieser Exegese übernommen.

## 6. Der methodische Zugang anhand eines ausgewählten Beispiels

Versuchen wir an einem Beispiel nachzuvollziehen, was das Vorgehen Ratzingers konkret bedeutet, und wählen wir dazu die Taufperikope. Diese eignet sich nicht nur deswegen gut, weil Ratzinger mit ihr seine Ausführungen beginnt, sondern auch weil es in ihr charakteristische Unterschiede zwischen den einzelnen Evangelien gibt und deswegen an ihr gut verdeutlicht werden kann, worin nach Ratzinger die Ergänzung der historisch-kritischen Exegese durch die kanonische konkret besteht.

### 6.1 Zur Darstellung der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer bei Ratzinger

Zunächst fällt auf, dass Ratzinger sich keineswegs sofort dem angekündigten Gegenstand zuwendet, sondern mit den Zeitangaben der Evangelisten zur öffentlichen Wirksamkeit Jesu beginnt. Dabei geht er u.a. auch auf den matthäischen Stammbaum Jesu ein und weist darauf hin, dass „die Generationenzählung weniger von einer geschichtlichen Struktur her als vom Dreischritt der Verheißung aus geformt ist und keine präzisen zeitlichen Fixierungen im Sinn hat“ (36). Der päpstliche Autor unterscheidet also sehr wohl zwischen historisch zu verstehenden und anderen Angaben in den Evangelien und bezeichnet seine Exegese als kirchliche Auslegung – wie er auch über die Nähe seiner Ausführungen zur Bibel reflektiert (nicht zu den einzelnen Evangelien, vgl. 47). Zum Synchronismus des Lukas (3,1f.), der im Übrigen das Auftreten Johannes des Täufers und nicht dasjenige Jesu datiert, verweist er auf die erneute Nennung des römischen Kaisers (nach 2,1) und findet darin die Erdung des Jesusgeschehens, das ein „genau datierbares historisches Ereignis mit dem ganzen Ernst wirklich geschehener menschlicher Geschichte“ darstellt (38). Nach Ausführungen über die unterschiedlichen Hoffnungen der einzelnen jüdischen Gruppen wendet sich Ratzinger dann dem Täufer und seinem Wirken zu, das er als „etwas durchaus Neues“ beschreibt und in dem sich Großes ankündigt.

Die Taufe des Täufers ist ein einmaliges Ereignis, mit einem Sündenbekenntnis verbunden und als „Vollzug einer das ganze Leben für immer neu bestimmenden Wendung“ gedacht. „Es geht wirklich um Überwindung der bisherigen sündigen Existenz, um Aufbruch zu einem neuen, veränderten Leben“ (42). Aber dabei bleibt Johannes nicht stehen, er kündigt einen Größeren an, der mit Heiligem Geist und Feuer taufen wird. Den nur bei Matthäus überlieferten Dialog zwischen Jesus und dem Täufer über die Frage, ob es angemessen ist, dass Jesus sich taufen lässt, behandelt der Autor sehr vorsichtig, wenn er sagt, dass sich die damaligen Christen die Frage, ob Jesus sich der mit einem Sündenbekenntnis verbundenen Taufe unterziehen konnte, stellen mussten. Dass es sich in Mt 3,15 um ein Wort des historischen Jesus handelt, wird so nicht gesagt, dem Wort von der zu erfüllenden Gerechtigkeit aber entnommen, dass *Jesus* die Johannestaufe als Ja zu Gottes Willen anerkennt. Also scheint es sich doch um ein Jesuswort zu handeln. Für diese Aussage von der Bejahung des Gotteswillens von Seiten Jesu bräuchte es möglicherweise diesen Dialog aber gar nicht, denn dieses Ja war angesichts des von dem Täufer erhobenen Anspruchs auch schon der Tatsache zu entnehmen, dass Jesus sich der Taufe durch den Täufer überhaupt unterzog. Durch die matthäische Reflexion, die bei Markus so noch

nicht vorhanden ist, wird freilich das Besondere der Taufe Jesu durch den Täufer hervorgehoben: Jesus ist der Einzige aus Israel, der diese Taufe eigentlich nicht nötig hat.

Wenn die Taufe sodann von unserem Autor als Antizipation des Kreuzestodes und die Himmelsstimme als Antizipation der Auferstehung gedeutet wird, weil Jesus sich in der Taufe mit der sündigen Menschheit solidarisiert, so bezeichnet er diese Ausführungen deutlich als von der Erfahrung von Kreuz und Auferstehung abhängig und macht so erneut deutlich, dass auch er eine Entwicklung des Glaubens der Jünger annimmt, also nicht alle nachösterlichen theologischen Aussagen im historischen Jesus verankert.

Am Schluss der Ausführungen dieses Kapitels, die auch auf die Liturgie und Ikonographie der Ostkirche Bezug nehmen, kommt der Verfasser auf die johanneische Schilderung der Taufe Jesu zu sprechen. Er knüpft an eine Deutung von J. Jeremias an, die es ermöglicht, das Wort des Täufers von Jesus als „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt“ „als wirkliches Täuferwort betrachten zu können“ (47). Zum einen wird im Jesajabuch der Gottesknecht mit einem Lamm verglichen, zum anderen aber und entscheidender kann das hebräische Wort für Lamm auch Knecht bedeuten. „So mag das Wort des Täufers zunächst auf den Knecht Gottes hingezeigt haben, ... aber darin gab es ihn doch zugleich als das wahre Pascha-Lamm zu erkennen, das sühnend die Sünde der Welt tilgt. ... Damit ist das große Thema der Universalität von Jesu Sendung angesprochen“ (48). Die Deutung der Taufe durch die liberale Exegese als Berufungserlebnis Jesu wird ausdrücklich abgelehnt und als eher dem Genus des Jesusromans denn wirklicher Auslegung der Texte zugehörig bezeichnet. Die Auslegung „derselben Himmelsstimme“ wie bei der Verklärung wird sodann auf die Erläuterung dort verschoben, in der Taufszene symbolisiert der offene Himmel die Willensgemeinschaft mit dem Vater, die Stimme zeigt Jesus als den geliebten Sohn und gleichzeitig deutet sich das Geheimnis des trinitarischen Gottes dort bereits an, sind doch Vater, Sohn und Heiliger Geist in dieser Szene präsent.

In der Erläuterung der Verklärungsepikope spielt die Gottesstimme aus der Wolke dann keine sehr große Rolle mehr. Die Verklärungsszene wird als Wiederholung der Taufszene gedeutet und beide Stimmen werden in ihrer unterschiedlichen markinischen Fassung zitiert, also die der Verklärungs- und die der Taufszene. Die *Taufstimme* wird dabei als Proklamation der Sohnschaft durch den Vater verstanden.

## 6.2 Stellungnahme von Seiten der historisch-kritischen Methode I

Schon von den Bemerkungen Ratzingers zur historisch kritischen Methode her ist zu erwarten, dass deren Vertreter gegen solche Deutung erhebliche Bedenken haben werden. Dabei ist ohne weiteres zuzugeben, dass diese Methode von sehr unterschiedlichen Exegeten gehandhabt wird und deswegen unterschiedliche Ergebnisse zeitigt – auch Ratzingers Stimme ist freilich nur eine in einem vielstimmigen Chor! –, was aber in den modernen Wissenschaften völlig normal ist. Auch geht es in diesem Beitrag nicht um irgendwelche Sondermeinungen eines der historisch-kritischen Methode verpflichteten Exegeten, sondern um eine Beurteilung sozusagen von der Basis des mainstream aus.

Zum einen fällt bei Ratzinger auf, dass dem gewählten methodischen Zugang entsprechend die Evangelien sehr flüchtig gelesen werden, ihre Unterschiede finden entweder

keine oder nur geringe Beachtung, treten jedenfalls als Unterschiede nicht in den Blick. Die Frage, ob sich die einzelnen Bemerkungen der Evangelisten mit ihren Unterschieden miteinander vereinbaren lassen, wird nicht gestellt. Das entspricht grundsätzlich dem Ansatz des canonical approach. Dabei ist aber zu bedenken, dass schon die alte Kirche der Versuchung, an die Stelle der vier Evangelien eine Evangelienharmonie zu setzen, erfolgreich widerstanden und sich so gegen eine einheitliche, die Unterschiede nivellierende Auslegung aller vier Evangelien entschieden hat. Dazu hat sicher nicht nur die Tatsache beigetragen, dass die vier Evangelien bereits fest etabliert waren, sondern die alte Kirche war offensichtlich der Meinung, dass jedes der vier neutestamentlichen Evangelien weiter tradiert werden und nicht eine um alle (theologischen und anderen) Differenzen bereinigte Harmonie an deren Stelle treten sollte. Die alte Kirche hat an der Viergestalt des Evangeliums festgehalten, obwohl ihr die Verschiedenheiten der vier Evangelien nicht geringe Probleme bereiteten<sup>7</sup>. Aber auch das starke Bedürfnis nach einer Zusammenfassung des Evangelienstoffes hat die alte Kirche nicht dazu geführt, der Zusammenfassung in Form einer Evangelienharmonie zuzustimmen. Diesen uns unter Schwierigkeiten überlassenen Reichtum sollte man intensiver *würdigen*, das heißt, die Unterschiede zwischen den Evangelien ernst nehmen.

Sicher können viele Einzelheiten, in denen sich die Evangelien unterscheiden, in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden, z.B. die Frage, ob Jesus nun am ersten Passafesttag oder am Rüsttag auf Passa gestorben ist, worin sich die synoptischen Evangelien bekanntlich vom Johannes-Evangelium unterscheiden. Aber für den Ausruf des am Kreuze sterbenden Jesus wird das nicht so ohne weiteres gelten können und hier macht es für das *Jesusbild der Evangelien* schon einen Unterschied, ob der sterbende Jesus ruft „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ oder „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“ oder gar „Es ist vollbracht“. Insofern übergeht die kanonische Exegese Unterschiede in den neutestamentlichen Texten, die nun einmal bestehen, und für das Verständnis des Jesusphänomens vor und nach Ostern von großer Bedeutung sind. Eine Sicht, die diese sehr unterschiedlichen Äußerungen einfach zusammen sieht, läuft Gefahr, keinem der Evangelien mehr gerecht zu werden. Und es wäre interessant zu hören, was denn der Ruf am Kreuz in der Tradition des Mt- und Mk-Evangeliums dafür bedeutet, dass Jesus als der Sohn Aug in Auge mit dem Vater steht, „im immerwährenden Austausch mit ihm“ (126)<sup>8</sup> – der Exeget gerät hier aufgrund seiner historischen Denkweise in Probleme, für die der Dogmatiker möglicherweise kein Verständnis hat, weil er ontologisch denkt und sich so die Dinge möglicherweise gar nicht anders vorstellen kann, als Ratzinger das tut.

<sup>7</sup> Vgl. H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin. Tübingen 1971 (WUNT 13). Zum Problem insgesamt und bei Ratzinger vgl. auch H. Verweyen, Joseph Ratzinger (s. Anm. 6), 90.

<sup>8</sup> Man hat sich den Ruf des sterbenden Jesus bei Markus exegetischerseits freilich häufig so zurecht gelegt, dass dieser Anfang des 22. Psalms für den ganzen Psalm stehe, den Jesus hier bete. Dann fragt sich nur, warum der Evangelist Jesus gerade nur diese Anfangsworte sprechen lässt. M.E. kann der Sinn dieses Satzes, den Markus den sterbenden Jesus sprechen lässt, nur den zitierten Worten (und nicht dem evtl. zu ergänzenden weiteren Psalm-Kontext mit den Vertrauensäußerungen am Schluss) entnommen werden: Jesus wendet sich noch in dieser Situation im Vertrauen, aber auch mit der (ver-)zweifelnden Frage an Gott.



### 6.3 Stellungnahme von Seiten der historisch-kritischen Methode II

Die Divergenz der Darstellung der Taufe Jesu in den einzelnen Evangelien ist so groß, dass man diese nicht übergehen kann, zumal wenn man bedenkt, dass Matthäus und Lukas auf der Basis der Markusvorlage schreiben und ihre Abänderungen insofern bewusst vorgenommen haben werden. Zwar wird man nicht davon ausgehen können, dass die sog. Seitenreferenten Matthäus und Lukas eine Lektüre ihres jeweiligen Werkes unter Beiziehung der Markus-Vorlage erwartet haben, aber die Berechtigung methodischer Verfahren zur Erhellung einer Literatur-Stelle kann nicht davon abhängen, ob der jeweilige Autor bereits mit diesem gerechnet hat oder nicht. Insofern ist dies kein Einwand, und die Anwendung dieser Methode wendet sich auch nicht gegen eine „einfache“, „gläubige“ Lektüre der Bibel. Diese hat selbstverständlich neben der wissenschaftlichen Lektüre ihr Recht, wenn sie sich in wichtigen Fragen – und wenn es um nicht nur private Äußerungen geht – gegebenenfalls auch von letzterer beraten lassen muss.

Warum ändert Matthäus die Aussage der Taufstimme bei Markus ab? Dafür wird er doch einen Grund gehabt haben. Und warum differenziert Markus zwischen der himmlischen Stimme bei der Taufe und bei der Verklärung – offensichtlich, weil der von Markus intendierte Sinn an beiden Stellen unterschiedlich ist. Natürlich kann man erwägen, dass diese Unterschiede für den Glauben möglicherweise bedeutungslos oder zumindest ohne größere Bedeutung sind, aber das wäre zumindest zu reflektieren und kann angesichts der von Markus überlieferten unterschiedlichen Formulierung nicht an der Auslegung der beiden Worte („Du bist ...“ – „Dieser ist ...“) vorbei geschehen. Der Augenschein des ersten Blickes spricht immerhin nicht in diese Richtung. Wir werden darauf zurückkommen müssen.

Die historisch-kritische Exegese hat, wie Ratzinger zu Recht bemerkt, nur wenige (relativ) sichere Ergebnisse hervorgebracht. Eines davon betrifft aber die Taufperikope und kommt bezeichnenderweise bei Ratzinger nicht vor. Johannes der Täufer hat für seine Predigt und seine Taufe sündenvergebende Wirkung beansprucht – mehr kann man nicht sagen, aber das sollte man m.E. auch sagen<sup>9</sup>. Die Tatsache, dass Markus von einer solchen sündenvergebenden Wirkung der Taufe des Johannes spricht, die übrigen Evangelien diese aber mit Ausnahme des Lukas weglassen, spricht auf dem Hintergrund der in den neutestamentlichen Zeugnissen noch erkennbaren Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der Jesusbewegung und den Jüngern des Täufers eine lebendige Sprache. Angesichts der sich eindeutig abzeichnenden Tendenz gegen die Konkurrenz der Täuferjünger<sup>10</sup> in der Jesusbewegung ist die Zuschreibung der Sündenvergebung an die Taufe des Johannes durch Markus so erstaunlich, dass man trotz des negativen Josephus-Zeugnisses (Jüdische Altertümer XVIII 5,2/§116–119) mit deren Historizität rechnen

<sup>9</sup> Vgl. dazu u.a. S. v. *Dobbeleer*, Das Gericht und das Erbarmen Gottes, Frankfurt 1988 (BBB 70), 173–177; L. *Schenke*, Jesus und Johannes der Täufer, in: Ders., u.a., Jesus – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 84–105; 92.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu allerdings K. *Backhaus*, Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes, Paderborn 1991 (PaThSt 19), 244–246, 263f., der wesentlich zurückhaltender urteilt, jedoch die Abwehrstellung des vierten Evangeliums gegenüber den Täuferjüngern zugesteht; vgl. aber auch den die historisch-kritische Forschung zum Täufer sehr gut zusammenfassenden Artikel von M. *Tilly*, Art. Johannes der Täufer, in: BBKL III (1992) 575–589.

muss. Die Anhänger der Jesusbewegung hätten nach Ostern nie von sich aus eine sündenvergebende Wirkung der Taufe des Johannes behauptet. Es kommt in unserem Zusammenhang nicht darauf an, ob nach Ansicht des Täufers die Sündenvergebung in der und durch die Taufe gewährt wurde oder ob die Taufe nur als Symbol oder Ausdruck der Sündenvergebung suchenden Reue und Umkehr zu verstehen ist, wie neuerdings vertreten wird<sup>11</sup>. In jedem Fall beanspruchte Johannes der Täufer für die Befolgung seiner Predigt die Sündenvergebung durch Gott. Mag diese, wie manche meinen, erst beim Gericht wirksam werden, die Verbindung zwischen der Predigt des Johannes, die die Taufe mit umfasst, und der Sündenvergebung kann nicht wegdiskutiert werden. Johannes der Täufer hat nicht mehr und nicht weniger für seine Predigt beansprucht, als dass die Umkehrtaufe, und nur sie, vor dem nach seiner Meinung unmittelbar bevorstehenden Gericht retten wird<sup>12</sup>.

Trifft das zu, so bleibt auch für die Ankündigung Jesu als des stärkeren Nachfolgers, der die Sünde der Welt hinwegnimmt, beim Täufer kein Platz, denn zum einen steht ja das Gericht ganz unmittelbar bevor und in Johannes ergeht Gottes letzte Heilsinitiative zur Rettung Israels, zum anderen leistet das, was Joh 1,29 Jesus zuschreibt, bereits die Taufe des Johannes, wenn auch nicht für die Welt, so doch für Israel. Aber auch der historische Jesus hat nach Ansicht der historisch-kritischen Exegese nicht einfach die ganze Welt zum Horizont seines Wirkens gemacht, sondern sich auf Israel und seine Rettung beschränkt (vgl. nur Mt 10,5f.23; 15,24; Mk 7,27). Dass seine Heilsinitiative der ganzen Welt galt, verdankt sich, soweit wir sehen können, eher einer nachösterlichen Erkenntnis der Jünger als einer vorösterlichen Mitteilung Jesu an diese. Insofern wäre es bei der Rede von der Universalität des Auftrages Jesu sicher gut gewesen, auch hier eine solche Reflexion einzufügen, wie sie von Ratzinger zu Mt 3,15 angestellt worden ist (s.o.).

Nun glauben die Christen nicht an Johannes den Täufer, sondern an Jesus von Nazareth. Aber deswegen sind die voranstehenden Reflexionen über die Rolle des Täufers für den christlichen Glauben nicht unwesentlich. Zeigen doch die Evangelien einen Jesus, der sich nicht nur der Taufe des Johannes unterzieht, sondern vermutlich auch einige Zeit als dessen Jünger bei ihm verbracht und offensichtlich erst später seine eigene Rolle eindeutig begriffen hat. Dass Jesus seine Sendung von Anfang an völlig klar war und er immer schon in der Präsenz des Vaters lebte und wirkte, ist dem biblischen Zeugnis in seiner Gesamtheit nicht ohne weiteres zu entnehmen, und möglicherweise enthält diese Vorstellung wenigstens Momente eines dogmatischen Konstrukts. Jedenfalls gibt es Hinweise in der Bibel, die in eine solche Richtung weisen könnten. Oder anders ausgedrückt: Aus den der Bibel noch zu entnehmenden, in der Regel dort zugegebenermaßen freilich nicht direkt greifbaren Daten zur Geschichte Jesu muss die Dogmatik möglicherweise Konsequenzen ziehen und einige Aussagen, die sie bislang vertreten hat, anders interpretieren oder modifizieren. Die Hinweise aus der die geschichtlichen Daten bedenkenden

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu nur *J.D.G. Dunn*, *Jesus remembered*, Grand Rapids 2003, 360f. Anders *L. Schenke*, *Jesus und Johannes der Täufer* (s. Anm.9), 91f., der die Bußtaufe des Johannes in Übereinstimmung mit früherer Literatur als „Gottes eschatologisches Sakrament“ bezeichnet (92). Jedenfalls ist diese Chance auf das Heil, ob nun durch die vom Täufer gepredigte Umkehr oder durch die Taufe oder durch beides vermittelt, an den Täufer gebunden.

<sup>12</sup> Vgl. *J. Becker*, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 50.

Exegese sollten ernster genommen und in das Glaubenswissen integriert werden. Von daher sind diese historisch-kritischen Reflexionen evtl. ein wichtiger Hinweis, das Geheimnis der Person Jesu besser, historisch angemessener und insofern umfassender und zutreffender zu verstehen, als es philosophisch-dogmatischer Denkweise nahe liegt und bislang der Fall war<sup>13</sup>. Dass dieser von der historisch-kritischen Methode rekonstruierte Jesus uns auch näher steht, würde Ratzinger im Gegensatz zu vielen anderen Gläubigen allerdings nicht bejahen wollen. Es könnte also nach meinem Urteil so sein, dass diese Art von Dogmatik auf Dauer unter dem Eindruck der kritischen Exegese letzterer auch in Sachen historischer Jesus und Christologie noch ein wenig weiter entgegen kommen wird, als Ratzinger das zu tun bislang bereit ist – die Geschichte des Verhältnisses von Dogmatik und Exegese spricht jedenfalls m.E. in diese Richtung.

Die Unterschiede im Wortlaut der Taufstimme hatten wir schon erwähnt. Während diese nach Markus Jesus direkt anredet und zu ihm sagt: „*Du* bist mein geliebter Sohn, an *dir* habe ich Wohlgefallen“ (1,11), lautet sie bei Matthäus: „*Dieser* ist mein geliebter Sohn, an *dem* ich Wohlgefallen habe“ (3,17). Matthäus gleicht damit die Taufstimme der Stimme bei der Verklärung an, die bei Markus lautet: „Dieser ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören!“ (9,7)

Man hat die markinische Formulierung immer wieder mit dem Thronbesteigungssalm Ps 2,7 in Verbindung zu bringen versucht und darin eine *Adoptionsformel* gefunden, mit der nach Markus Jesus in seine Würde als Gottessohn *eingesetzt* wird, was Ratzinger ausdrücklich ablehnt, wenn er freilich auch nur von einem *Berufungserlebnis* spricht. Man wird dieses Verständnis der Taufe bei Markus möglicherweise nicht stringent nachweisen können<sup>14</sup>, aber die Tatsache, dass Matthäus, der die Gottessohnschaft Jesu mit dessen Geburt verbindet und Jesus so vom Beginn seiner Existenz an Gottes Sohn sein lässt (Mt 1,16.20.23), die Taufstimme von der Anrede an Jesus in eine Proklamation umändert, spricht m.E. deutlich in diese Richtung. Die Interpretation der Taufstimme bei Markus als „Proklamation“ wird dem Wortlaut dieser Gottesstimme jedenfalls nicht gerecht. Handelt es sich hier doch nicht um eine feierliche Erklärung an den Täufer oder sonst irgendwelche Anwesende, sondern um eine Anrede an Jesus selbst. Ob diese ihm etwas Neues sagt oder ihm nur etwas längst Gewusstes bestätigt, kann man dem Wortlaut nicht entnehmen. Wäre Letzteres der Fall, so wäre freilich die ganze Szene einigermaßen erstaunlich. Die Herausgehobenheit der Szene und die Tatsache, dass sie sich ausschließlich an Jesus wendet – es ist bei Markus nicht objektiv davon die Rede, dass der Himmel sich öffnet und der Geist wie eine Taube auf Jesus herabkommt, sondern es heißt: „und *er*

<sup>13</sup> Zum Spannungsverhältnis zwischen Exegese und Dogmatik bei Ratzinger vgl. *H. Verweyen*, Joseph Ratzinger (s. Anm. 6), bes. 84–98.

<sup>14</sup> Vgl. dazu *M. Frenschkowski*, Offenbarung und Epiphanie 2. Tübingen 1997 (WUNT 80), 160. Einen Überblick über die einzelnen Ansichten zur Taufstimme bietet *R. Kampling*, Israel unter dem Anspruch des Messias. Stuttgart 1992 (SBB 25), 60–63. Wie wenig hier ein Konsens in der Exegese besteht, zeigt der Beitrag von *L. Schenke*, der die Taufperikope und ihren Kontext im Markusevangelium von der Präexistenzvorstellung her deutet, vgl. *L. Schenke*, Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?, in: ZNW 91 (2000) 45–71. Die Frage, ob hier ursprünglich einmal auf Jes 42 angespielt und dies durch einen Anklang an Ps 2,7 ersetzt wurde, braucht uns hier nicht zu beschäftigen, da es allein um die Vorstellung geht, die Markus mit dieser Szene verbindet. Insofern genügt hier die Berücksichtigung des heutigen markinischen Wortlautes.

sah, dass der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam"<sup>15</sup> –, sprechen neben dem Inhalt der Gottesstimme dafür, dass hier so etwas wie eine „Messiasweihe“ vorliegt<sup>16</sup>. Darüber hinaus spricht die Änderung der Gottesstimme durch Matthäus im Zusammenhang mit der matthäischen Theologie der in der Jungfrauengeburt verankerten Gottessohnschaft dafür, dass jedenfalls Matthäus Markus in diesem Sinne verstanden und deswegen die Stimme abgeändert hat. Die subjektive Perspektive bei der Taufe nach Markus, dass also die Himmelsöffnung und das Herabsteigen des Geistes in Gestalt einer Taube nur von Jesus gesehen werden, haben die nachfolgenden Evangelisten bis auf Matthäus aufgegeben.

Es ist unnötig, die weiteren Unterschiede hier im Einzelnen zu beschreiben. Interessant ist noch die Johannesvariante, wo nicht mehr gesagt wird, dass Jesus oder die Umstehenden die Taube haben herabkommen sehen, sondern dies nur noch von Johannes gesagt wird. Während also nach Markus Jesus die Taube herabkommen sieht und nicht gesagt wird, dass außer Jesus die Taube noch jemand sieht, ist von einem Sehen der Taube durch Jesus bei Johannes nicht mehr die Rede, sondern allein davon, dass der Täufer den Geist wie eine Taube hat herabsteigen sehen. Das ist nur konsequent, denn der Geist und die Taube haben nach Johannes auch keine Funktion für Jesus mehr, sondern sind allein wegen des Signals an den Täufer da: Das Herabkommen der Taube soll ihm deutlich machen, wer das von Gott erwählte, von Johannes anzukündigende Lamm Gottes ist, das der Täufer Israel „offenbaren“ soll (Joh 1,32f.). Zeigt sich schon hieran, dass im vierten Evangelium die am weitesten entwickelte und den Ursprüngen fernste Fassung der Geschichte von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer vorliegt, so stellt sich die Frage, ob die johanneischen Aussagen über diese Taufe mit denen der Synoptiker oder mit der ältesten des Markus vereinbar sind<sup>17</sup>.

Die Antwort muss differenziert erfolgen. Der vierte Evangelist steht sicher in der Linie der Synoptiker, wenn er den Täufer Jesus als Heilsbringer ankündigen lässt, denn auch bei den Synoptikern wird der von Johannes angekündigte Stärkere nicht nur mit einem Unheils- und Gerichts- (Feuertaufer, Mt und Lk), sondern auch mit einem Heilsaspekt verbunden: sie sprechen alle drei auch von einer Geisttaufe. Diese Aussagen weisen freilich in keiner Weise auf das hin, was der Johannesevangelist dann mit den Worten vom „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt“, andeutet. Ob sie offen für diese

<sup>15</sup> Die folgende Stimme ist allerdings nicht mehr von dem „er sah“ abhängig.

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser Bezeichnung *M. Frenschkowski*, Offenbarung (s. Anm. 14), 161. Dazu, dass man offensichtlich sogar die lukianische Taufszene noch im Sinne einer solchen Messiasweihe verstehen kann, vgl. *K. Löning*, Das Gesichtswerk des Lukas I, Stuttgart 1997 (UB 455), 144. Zur Frage der Historie vgl. *A. Vögtle*, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 296–344, 336f., 341f.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch *D.-A. Koch*, Der Täufer als Zeuge des Offenbarers, in: F. van Segbroeck; C.M. Tuckett; G. van Belle; J. Verheyden (Hg.), *The Four Gospels 1992*, FS Frans Neirynck, 3 Bde., Leuven 1992 (BETHL 100), III, 1963–1984, der ebd. 1967 in der johanneischen Sicht des Täufers eine „Fortführung und Verschärfung“ der markinischen Sicht des Täufers findet, ebd. 1974 aber alle den Synoptikern wesentlichen Merkmale des Täufers als vom vierten Evangelisten abgelehnt deklariert. Weder die sündenvergebende Wirkung der Taufe noch der Bußruf des Täufers spielen für das vierte Evangelium eine Rolle, sondern entsprechend der christologischen Konzentration dieses Werkes dient die Taufe allein der Identifikation Jesu als des von Gott Gesandten. „Bedeutung kommt der Johannestaufe nur zu, insoweit sich eine Funktion in Bezug auf den Offenbarer angeben läßt“ (1974f.).

Aussage sind, scheint mir auch eher zweifelhaft zu sein, weil diese Jesus vom vierten Evangelisten zugeschriebene Funktion viel zentraler ist als die Taufe mit Heiligem Geist und insofern von den Synoptikern kaum unterschlagen worden wäre, wenn sie diese gekannt hätten. Die Seitenreferenten kennen offensichtlich nur zwei zentrale Dinge, die der Täufer von seinem Vorläufer Jesus angekündigt hat, und das sind die Geist- und die Gerichts-/Feuertaufe. Dabei können die beiden Geist- und Feuertaufe kaum miteinander identifiziert haben, da die eine einen Heils- und die andere einen Gerichtsaspekt anzielt. Dass sich die Geisttaufe und das Lamm-Gottes-Motiv vollkommen gegenseitig ausschließen, wird man freilich nicht sagen können, da natürlich zwei Heilsinitiativen nebeneinander treten können. Der Geisttäufer kann auch noch sein Leben hingeben zugunsten der Vielen, z.B. weil sich die Geisttaufe als nicht ausreichend erwies o.ä. – jedenfalls scheint sich der Evangelist Johannes die Dinge so oder ähnlich vorgestellt zu haben (vgl. Joh 1,29–33). Aber das ist die Sicht der Evangelien, durch die hindurch die historisch-kritische Methode noch etwas anderes sieht, nämlich einen das von Feuer und Sturm begleitete Gericht *Gottes* ankündigenden Täufer – und diese historische (zugegebenermaßen wie alle historische Erkenntnis nur wahrscheinliche) Sicht ist mit der Sicht der Evangelien, insbesondere aber mit der des vierten Evangeliums, nicht vereinbar.

Wichtiger aber als diese Bemerkungen scheint mir zu sein, dass man in einem Buch über den wirklichen Jesus, wenn man denn schon den Täufer als Zeugen für Jesu besondere Würde einführt, eine historische Würdigung des Täufers nicht unterlassen kann. Nach historisch-kritischer Erkenntnis sind alle diese Deutungen des Täuferphänomens aus nachösterlicher Perspektive überformt und entsprechen nicht dem, was der historische Täufer gewollt hat. Es ist aller Voraussicht nach richtig, dass der Täufer von einem kommenden Stärkeren gesprochen hat, dem die Schuhe zu lösen er nicht würdig war, aber damit hat er nach unter den historisch-kritisch arbeitenden Exegeten sehr weit verbreiteter Ansicht nicht Jesus, sondern den zum Gericht kommenden Menschensohn oder gar Gott selbst gemeint. Für eine weitere, heilsmittlerische Figur zwischen ihm und dem Gericht bestand nach Ansicht des Täufers auch gar keine Zeit mehr, lebte er doch in sog. Nächsterwartung, erwartete also das Gericht in ganz unmittelbarer Zukunft. Das Gericht schien ihm so nahe bevorzustehen, wie das Fallen des Baumes, wenn die Wurzel bereits offen gelegt ist und das Fallen jeden Moment eintreten kann. Angesichts dieser unmittelbaren Nähe des Gerichts muss sich Israel zur Umkehr entschließen und sich der Taufe des Johannes unterziehen – eine andere Möglichkeit zum Heil sieht der Täufer nicht mehr. Israel muss sich jetzt, sozusagen in diesem Augenblick, entscheiden. Der Stärkere kann jeden Moment auftreten und das Gericht vollziehen. Dass dieser von Johannes angekündigte Stärkere im Neuen Testament unisono mit Jesus identifiziert wird, verdankt sich deswegen einer späteren, erst nach Ostern in der Jesusbewegung entstandenen Entwicklung, die durchaus Sinn macht. Denn die Urchristenheit sieht nun einmal nicht ohne Grund in Jesus den größeren Propheten und den Stärkeren.

Kann man schon von daher Zweifel daran hegen, dass die kanonische Exegese zu der historisch-kritischen im Verhältnis der Ergänzung stehen kann<sup>18</sup>, so wird dieses Verhält-

---

<sup>18</sup> Childs, der Vater der kanonischen Exegese, hat deren Verhältnis zur historisch-kritischen Methode im Laufe der Zeit mehrfach unterschiedlich beschrieben, z.T. hat auch er durchaus auf der Integration der historisch-

nis erst recht problematisch, wenn man den Akzent auf das kritische Moment der historischen Methode legt. Denn diese Methode wurde ja entwickelt, um ein adäquates Verstehen antiker Texte zu ermöglichen, und dabei war von Anfang an klar, dass dies nur mit Hilfe eines *kritischen* Zuganges möglich ist, der z.B. eine Beurteilung der zahlreichen Geschichten von wundersamen Dingen in historischer Hinsicht ermöglicht. Es musste ein Maßstab gefunden werden, der es ermöglicht festzustellen, ob die Wahrheit dieser Geschichten auf der historischen oder auf einer anderen Ebene liegt.

Dabei kann man mindestens drei Arten, diese Kritik zu handhaben, unterscheiden. Viele Exegeten haben sich lange Zeit an den von Ernst Troeltsch klassisch formulierten Grundsatz gehalten, den dieser wie folgt beschrieben hat: „Denn das Mittel, wodurch Kritik überhaupt erst möglich wird, ist die Anwendung der *Analogie*. Die Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden ist der Schlüssel zur Kritik. Täuschungen, Verschiebungen, Mythenbildungen, Betrug, Parteisucht, die wir vor unseren Augen sehen, sind die Mittel, derartiges auch in dem Überlieferten zu erkennen. Die Übereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für die Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übriglassen kann. Die Beobachtung von Analogien zwischen gleichartigen Vorgängen der Vergangenheit gibt die Möglichkeit, ihnen Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben und das Unbekannte des einen aus dem Bekannten des anderen zu deuten“<sup>19</sup>.

Daran ist aber verschiedentlich Kritik geübt worden und die Diskussion hat sich auch weiterentwickelt<sup>20</sup>. Dennoch wird man sagen dürfen, dass dieser Maßstab der Analogie des vor unseren Augen Geschehenden in der Profangeschichte zu guten Ergebnissen geführt hat. Mit seiner Hilfe konnte und kann man zwischen Dichtung und Fakten-Wahrheit unterscheiden.

Der oben an zweiter Stelle genannte Kritikpunkt Ratzingers an der historisch-kritischen Methode hängt übrigens ganz eng mit der Anwendung der Analogie zusammen, denn bei Troeltsch heißt es: „Diese Allmacht der Analogie schließt aber die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein, die freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum lässt, im übrigen aber jedes Mal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt, von dem aus die Unterschiede begriffen und nachgefühlt werden können“<sup>21</sup>.

Die Beurteilung der neutestamentlichen Geschichten nach der Analogie des vor unseren Augen Geschehenden ist auch unter Exegeten nicht unumstritten und auch nicht das letzte Wort in dieser Sache – von der Frage, wie weit Historie überhaupt Rekonstruktion

---

kritischen Ergebnisse in die kanonische Exegese bestanden. Vgl. dazu *P.R. Noble*, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leiden 1995 (Biblical Interpretation Series 16), passim.

<sup>19</sup> *E. Troeltsch*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: *Theologie als Wissenschaft: Aufsätze und Thesen*, hg. v. G. Sauter, München 1971 (ThB 43), 105–127: 108.

<sup>20</sup> Vgl. *W. Pannenberg*, Heilsgeschehen und Geschichte, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971, 22–78, insbes. 44–57, und *P.R. Noble*, *Canonical Approach* (s. Anm. 18), 108–144, und *G. Esser*, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*, Mainz 1995 (TSTP 9), 295–449.

<sup>21</sup> *E. Troeltsch*, *Methode* (s. Anm. 19), 108.

und nicht eher Konstruktion der Geschichte ist, und von der sich immer mehr durchsetzenden Erkenntnis, dass wir nicht die Fakten als solche haben, sondern nur interpretierte Erzählungen, einmal ganz abgesehen.

Weil man den Maßstab der Analogie beim Neuen Testament nicht für angemessen angesehen hat, hat man einen zweiten Beurteilungsmaßstab zur Unterscheidung von Faktischem und Nichtfaktischem entwickelt, der z.B. bei R. Pesch so lautet: „Weltanschauliche Vorentscheidungen darüber, was möglich oder nicht möglich sei, sind keine Kriterien historischen Urteils. ... Sofern sich aber gute Gründe dafür beibringen lassen, daß die urchristlichen Verkündiger Jesus als dem Endzeitpropheten die alttestamentlichen Propheten überbietende Wunder zugeschrieben haben, haben die Erklärer die größere Wahrscheinlichkeit für sich, die keine historischen Grundlagen aus dem Leben für die Wundergeschichten postulieren“<sup>22</sup>.

Jedoch ist die Anlehnung z.B. an alttestamentliche Vorlagen oder der Rückgriff auf Zitate aus dem Alten Testament in meinen Augen kein genügender Beweis dafür, dass die entsprechende Geschichte sich das Alte Testament in überbietender Weise zu Eigen macht und *deswegen* der Geschichte keine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegt. Es ist ja immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Geschichten aus dem Leben Jesu mit historischer Grundlage im Lichte des Alten Testaments erzählt wurden. Insofern ist der alttestamentliche Hintergrund für die *historische* Beurteilung bestimmter Wundergeschichten in meinen Augen letztlich nicht entscheidend. Darüber hinaus darf man zumindest fragen, ob nicht die Tatsache, dass die so argumentierenden Exegeten am Ende zu den gleichen Ergebnissen hinsichtlich der Historizität kommen wie diejenigen, die mit Hilfe der Analogie argumentieren, nicht dafür spricht, dass letztlich doch das moderne Analogiedenken auch bei dieser Betrachtungsweise wenigstens mitleidend ist. Die Analogie spielt aber auch noch in anderer Weise eine Rolle, die hier als drittes Kriterium genannt werden muss.

Für die historisch-kritische Methode ist entscheidend, dass sie den Exegeten bei der Erhebung des Sinnes der neutestamentlichen Schriften zunächst einmal von seinem Glauben absehen und diesen an den biblischen Text wie an einen profanen herangehen lässt<sup>23</sup>. Damit nicht genug, der historisch-kritisch arbeitende Exeget liest die Bibel auch noch im Rahmen und im Vergleich mit der übrigen Literatur der entsprechenden Zeit. Dabei stellt er fest, dass die von Ratzinger herangezogenen Beispiele, jedenfalls Jungfrauengeburt und leeres Grab bzw. verschwundener Leichnam mit daran anschließender Erhöhungsaussage, in der damaligen Zeit keineswegs einmalig und auch nicht nur im

<sup>22</sup> R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, Freiburg 1970 (QD 52), 142; vgl. auch A. Suhl, *Die Wunder Jesu*, in: Ders. (Hg.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Darmstadt 1980 (WdF 295), 464–509: 464f, 504. Dass diese Art der Betrachtung nicht nur für das AT, sondern auch für die Parallelen aus der Paganität gilt, habe ich in meinem Beitrag „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). *Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode*, in: L. Oberlinner (Hg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, Freiburg 1986 (QD 105), 39–62: 50, zu zeigen versucht.

<sup>23</sup> Die kanonische Methode geht im Übrigen gelegentlich auch so vor, vgl. jedenfalls B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London <sup>2</sup>1983, passim, z.B. 14, 72, bei dem sich freilich zuvor und später auch gegenteilige Aussagen finden. – Diese Herangehensweise kritisiert J. Ratzinger in seinem Artikel: *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: *Schriftauslegung im Widerstreit*, hg. v. J. Ratzinger, Freiburg 1989 (QD 117), 15–44: 17.

Neuen Testament belegt sind, sondern sich häufiger nachweisen lassen, während entsprechende, eindeutig belegte Beispiele aus unserer Zeit dafür nicht beigebracht werden können. Da die historisch-kritische Methode zu Recht alle Zeugnisse zunächst einmal gleich behandelt und nicht manche aufgrund von Vor-Urteilen höher bewertet als andere – es sei denn, die Quellen selbst setzen dazu instand<sup>24</sup> – gibt es keinen Grund, die betreffenden Geschichten der Evangelien anders zu beurteilen als die der profanen Literatur. Dann aber gibt es nur die Möglichkeit, dass damals offensichtlich häufiger geschah, was heute nicht mehr geschieht<sup>25</sup>, oder aber dass die Wahrheit dieser Geschichten auf einer anderen Ebene liegt als der des Faktischen. Es liegt offensichtlich weniger am Prinzip der Analogie, das alles gleich macht, als an der Tatsache, dass die in Frage stehenden Ereignisse aus der Antike mannigfach oder jedenfalls mehrfach, heute aber nicht belegt sind, dass wir den historischen Charakter dieser Geschichten in Frage stellen.

Eine dieses berücksichtigende Auslegung findet hier infolgedessen eine theologische Wahrheit in Form einer Geschichte ausgedrückt und sieht in den Geschichten nicht Berichte, die sich auf ein historisches Faktum stützen. – Darüber, ob dies theologisch als Gewinn oder Verlust zu beurteilen ist, ließe sich vermutlich mit Ratzinger trefflich streiten. Man wird aber nicht umhin können zu betonen, dass es diese Art von Exegese gewesen ist, die uns in den 60er-Jahren die Freude an der Exegese und die Liebe zur Bibel wieder geschenkt und uns einen Glauben ohne *sacrificium intellectus* ermöglicht hat.

Wir können dieser Problematik des Beurteilungsmaßstabs hier nicht umfassend nachgehen, aber eines ist m.E. ohne weiteres deutlich, nämlich dass wir an das Neue Testament, solange wir historisch fragen, kritisch herangehen müssen und dürfen, denn dafür hat diese Art der Herangehensweise bereits zu viele positive Ergebnisse erbracht, als dass sie als ganze in Frage gestellt werden dürfte. Insofern wäre noch genauer zu fragen, auf welche Ergebnisse der historisch-kritischen Betrachtung der Bibel Ratzinger bei seinem positiven Urteil über diese Methode zielt, wenn er gleichzeitig z.B. die den Täufer und die Taufe Jesu durch ihn betreffenden Aussagen dieser Methode z.T. radikal ablehnt.

Ein weiterer Punkt hängt mit dieser Problematik zusammen. Wenn es für den biblischen Glauben wesentlich ist, „dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht“ (14), so muss der Glaube irgendwoher wissen, ob ein Geschehen historisch ist oder nicht, der Glaube kann nicht die Historizität von Ereignissen selber setzen. Den Standpunkt der kritischen Exegese bringt in dieser Hinsicht Willi Marxsen deutlich zum Ausdruck, wenn er sagt: „Der Glaube kann nicht historische Fakten setzen ... Das historische Urteil kann nicht pneumatisch widerlegt werden. Und doch ist zuzugeben, daß das Ereignis komplexer sein kann, als historische Forschung zu erkennen imstande ist. Nur – wenn das historische Urteil nicht ausreicht, den betrachteten Komplex so umfassend auszusagen, wie er

<sup>24</sup> Vgl. dazu *W. Pannenberg*, Heilsgeschehen (s. Anm. 20), 53 Anm. 22. *P.R. Noble*, Canonical approach (s. Anm. 18), 127f., verweist in diesem Zusammenhang z.B. auf die Heilungswunder Jesu, die eben keine Schauwunder gewesen sind wie bei manchen anderen sog. Wundertätern, sondern echte Hilfe in großer menschlicher Not, bzw. dass es sich bei der Auferstehung nicht um die von irgendeinem Juden, sondern um die des Sohnes Gottes handelte, den man kannte usw.

<sup>25</sup> *P.R. Noble*, Canonical approach (s. Anm. 18), 114, scheint mit dieser Möglichkeit zu rechnen und führt das gegen die Anwendung des Analogieprinzips an. Allerdings nimmt die Rolle der Auferstehung Jesu im Konzert der antiken Religiosität nicht die Rolle ein, die Noble ihr zuweist.



sich vielleicht pneumatischer Erkenntnis öffnet, dann ist deswegen das historische Urteil noch nicht falsch, *wenn* man es ein historisches (und *nur* ein historisches) sein läßt<sup>26</sup>. Es kann und muss also so sein, dass der Glaube an einem faktischen Geschehen Dinge erkennt, die der Historiker in seiner Neutralität nicht zu erkennen vermag, aber der Glaube ist nicht das Organ für die Feststellung historischer Tatsachen. Das sieht Ratzinger mit einer langen Tradition anders. In einem Artikel aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Bibelkommission hat er sich dazu wie folgt geäußert: „Die Meinung, der Glaube wisse als solcher überhaupt nichts von geschichtlichen Fakten und müsse dies ganz den Historikern überlassen, ist Gnostizismus: Sie entleibt den Glauben und macht ihn zur bloßen Idee. Aber für den Glauben, der aus der Bibel kommt, ist gerade der Realismus des Geschehenseins von innen her konstitutiv. ... Daher ist die Realität der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die wirkliche Einsetzung des Letzten Abendmahles durch Jesus, seine leibliche Auferstehung von den Toten – das heißt das Leersein des Grabes – ein Element des Glaubens als solches, das er gegen vermeintlich bessere historische Erkenntnis verteidigen darf und muß. Daß Jesus wirklich in allem Wesentlichen der war, als den ihn uns die Evangelien zeigen, ist nicht historische Konjektur, sondern eine Sache des Glaubens. Einsprüche, die uns das ausreden wollen, sind nicht Ausdruck wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern Selbstüberschätzung der Methode“<sup>27</sup>. Bleiben im ersten Teil dieses Zitats noch Spielräume, da der christliche Glaube sich nun einmal unzweifelhaft auf historische Fakten bezieht, diese aber in einem Licht versteht und sieht, das dem Nichtgläubenden verschlossen ist, so werden im zweiten Teil solche historischen Fakten genannt, die mit der historischen Methode nicht zu greifen sind und diese insofern übersteigen. Diese von Ratzinger gewählten Beispiele kommen freilich nicht von ungefähr, sind es doch gerade die Themen Jungfrauengeburt, leeres Grab und Wunder Jesu, die den Siegeszug der historischen Methode begründet haben, insofern diese dem modernen Menschen den Glauben an Jesus Christus ohne ein *sacrificium intellectus* ermöglicht hat. Auf welche unterschiedliche Dimensionen Ratzinger hier anspielt, wird sofort deutlich, wenn man erkennt, dass auch der in historischen Dingen wesentlich kritischer eingestellte Theologe dem Satz, „daß Jesus wirklich in allem Wesentlichen der war, als den ihn uns die Evangelien zeigen“, zustimmen kann, wenn auch möglicherweise in einem gegenüber Ratzingers Verständnis modifizierten Sinn. Aber trotz seiner Entschiedenheit scheint Ratzinger sich seiner Sache hier nicht ganz sicher zu sein, oder zumindest noch Spielräume zu sehen, denn die Fortsetzung des obigen Zitats kann man nur als Relativierung des Vorangegangenen verstehen: „Aber daß dabei vieles im einzelnen offen bleiben und dem Ringen verantwortungsbewußter Auslegung überlassen werden muß, das haben wir inzwischen gelernt“ (10). Denn dass Jesus wesentlich Gottes Sohn war, um nur diesen Begriff hier zu gebrauchen, ist weder daran gebunden, dass seine Zeitgenossen ihn zu Lebzeiten als solchen bekannt haben, noch daran, dass er sich als solcher zu erkennen gegeben hat. Ob und wie er um diese seine Würde und Rolle selbst gewusst hat, ist ein weiteres Problem, vor das uns das wahre Menschsein Jesu stellt. Immerhin hat kein geringe-

<sup>26</sup> W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Gütersloh 1965, 10, 12.

<sup>27</sup> OR(1) 33 (2003) Nr. 21, 9f. Auf diesen Artikel hat mich dankenswerterweise K. Backhaus aufmerksam gemacht.

rer als Karl Rahner in der ihm eigenen besonderen Sprache darauf hingewiesen, dass eine theologisch zutreffende Interpretation der Gottesschau Jesu „diese Gottesschau als eine so ursprüngliche und ungegenständliche, unthematische radikale Grundbefindlichkeit der kreatürlichen Geistigkeit Jesu begreifen kann, daß mit ihr eine echte menschliche Erfahrung, eine mit der Menschennatur angenommene geschichtliche Bedingtheit und eine echte geistige und religiöse Entwicklung als objektivierende Thematisierung dieser ursprünglichen, immer gegebenen Gottunmittelbarkeit in der Begegnung mit der geistigen und religiösen Umwelt und in der Erfahrung des eigenen Daseins durchaus vereinbar ist“<sup>28</sup>. A. Vögtle hat in Aufnahme dieses Ansatzes Probleme und Lösungsmöglichkeiten von Seiten der neutestamentlichen Exegese beschrieben<sup>29</sup>.

Das, was wir im Laufe der vergangenen 100 Jahre Bibelwissenschaft gelernt haben, ist also offensichtlich strittig. Dass „der Glaube .. selbst eine Weise des Erkennens“<sup>30</sup> ist, wird kein historisch-kritischer Exeget bestreiten, sofern er sich als christlicher Exeget versteht, sehr wohl aber wird er bestreiten, dass der Glaube das geeignete Erkenntnisorgan für *historische Fakten* ist.

## 7. Abschließende Bemerkung

Möglicherweise wider Erwarten zumindest des eingeweihten Lesers habe ich mich bislang nicht zu der Bemerkung Ratzingers gegen mich (270f.) geäußert<sup>31</sup>. Man könnte die dort gemachten Ausführungen im Übrigen auch weniger neutral bezeichnen, aber es muss ja um die gemeinsame Sache, und nicht um (Anti-)Polemik gehen. Ich bin darauf nicht etwa deswegen bislang nicht eingegangen, weil ich dieser Kritik zustimme oder weil mich diese gar überzeugt hätte, sondern weil ich der dort zitierten Aussage im Grunde wenig hinzuzufügen habe. Die Aussage spricht m.E. für sich selbst und eine andere Deutung des dort beschriebenen Tatbestandes ist in meinen Augen nicht möglich. Um die von mir vorgetragene Sicht ein klein wenig zu untermauern, erlaube ich mir zum Schluss, hierzu einige Äußerungen eines freilich protestantischen Exegeten zu zitieren, der zum einen durch seine Arbeiten zum Johannesevangelium besonders ausgewiesen ist, und zum anderen das Papstbuch als ökumenisches „Signal“ geradezu enthusiastisch preist<sup>32</sup>. J. Frey schreibt in seiner Stellungnahme zu dem Ratzingerschen Buch zu dem auf S. 270 von Ratzinger angesprochenen Problem:

„... es führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass die Sprache des johanneischen Jesus nicht die des irdischen ist, sondern die des Evangelisten, die dieser gebraucht, wo er

<sup>28</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 245. Zur Auseinandersetzung zwischen Rahner und Ratzinger vgl. H. Verweyen, Joseph Ratzinger (s. Anm. 6), passim, insbes. 103–105.

<sup>29</sup> Vgl. A. Vögtle, Exegetische Erwägungen (s. Anm. 16).

<sup>30</sup> Vgl. den in Anm. 27 genannten Artikel, 10.

<sup>31</sup> Der Charakterisierung des JohEv als literarisches Werk in Absetzung vom historischen Bericht wird ein falscher Begriff des Historischen, des Glaubens und des Parakleten vorgeworfen. Eine solche Sicht lasse die Inkarnation hinter sich und sei als „Gnosis“ zu bestimmen.

<sup>32</sup> J. Frey, Historisch – kanonisch – kirchlich: Zum Jesusbild Joseph Ratzingers, in: Th. Söding (Hg.), Jesus-Buch (s. Anm. 1), 43–65: 43f.

selbst erzählt oder andere Figuren erzählen lässt. Die hier zugrunde liegende Übersetzung und deutende Verarbeitung der Worte Jesu zu den großen metaphorischen und christologischen Reden, einschließlich der Zuspitzung des Konflikts mit ‚den Juden‘ und der expliziten Deutung seines Todes in den Abschiedsreden ließe sich als ein Prozess der Interpretation und Ausgestaltung älterer Vorgaben beschreiben, ebenso die programmatische Voranstellung der Tempelreinigung, die Neuinterpretation der Täufertradition, die kritische Korrektur der Gethsemaneperikope und die Ausgestaltung des Passionsberichts mit der Klimax im letzten Wort Jesu und dem hochsymbolischen Austreten von Blut und Wasser aus Jesu Seitenwunde. ... Letztlich geht es in der ganzen Darstellung um die Frage, wer dieser Jesus wirklich ist und wie vor allem sein Tod zu verstehen ist: als Scheitern, wie es ‚vor Augen‘ liegt und der Gemeinde von ihren Gegnern entgegengehalten wird, oder als Sieg über die Welt und Begründung von Heil und Leben, wie es den johanneischen Zeugen und den Lesern des Evangeliums durch den Geist und die deutend erinnerte Geschichte Jesu tröstlich und vergewissernd nahegebracht wird<sup>33</sup>.

Die unterschiedlichen Darstellungen in den Evangelien „lassen sich kaum additiv lösen, sondern fordern eine Entscheidung, wenn man nicht die historischen Fragen als irrelevant zurückdrängen will – mit den gravierenden Konsequenzen, die Joseph Ratzinger zu Eingang seines Werks benannt hat.

Verständlicherweise beklagt der Autor, dass die neuere Forschung Johannes weithin aus der Diskussion um den historischen Jesus verabschiedet hat. Dass dies – trotz einzelner beachtlicher historischer Informationen – im Ganzen zu Recht geschah, würde ich dennoch festhalten. Die Alternative wäre, wie einst Schleiermacher, den ‚echten Total-eindruck‘ des vierten Evangelisten vorzuziehen und zu postulieren, dass Johannes – als Augenzeuge – die Dinge eben besser weiß, die Synoptiker ergänzt und – im Konfliktfall – korrigiert. Dann aber gäbe man die synoptischen Aussagen etwa zum Reich Gottes und zur Parusie preis<sup>34</sup>.

Ratzinger's *Jesus of Nazareth* book follows the so-called method of canonical criticism and hence reads the Gospels plainly, without a closer look to the differences. To illustrate this method, this article keeps record of the objections against the historical-critical method. Discussion regarding John the Baptist's baptism of Jesus within the interpretation of Ratzinger and historical-critical exegesis is given as example. Furthermore, the criteria of a historical forming of judgement will be considered, which, in application to Jesus, enriches theology by historical grounding and does not lead to a loss. Apparently, exegesis and dogmatic theology must strike up a more intensive conversation than has been the case so far.

<sup>33</sup> Ebd., 50f. (Kursivierung I.B.). Vgl. im Übrigen auch die zugegebenermaßen plakative Formulierung bei K. Backhaus. Die „Jüngerkreise“ (s. Anm. 10), 243: „Die historische Rückfrage an einen johanneischen Text stellen heißt, dem Evangelisten Unrecht tun.“

<sup>34</sup> J. Frey. Jesusbild (s. Anm. 32), 48f.