

Günter Röhser

Der „historische Christus“ des Papstes. Ein Rückblick auf das dreiteilige Jesus-Buch Benedikts XVI.

Am 15. August 2013, am Fest Mariä Himmelfahrt, jährte sich zum erstenmal der Tag, an dem Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. den dritten Teil seines Buches „Jesus von Nazareth“ abschloss. Wie dem Vorwort des ersten Bandes zu entnehmen ist, war die Darstellung der Kindheitsgeschichten zunächst als ein Kapitel im zweiten Band geplant (I 23), wurde dann aber ein Jahr später getrennt von diesem veröffentlicht, als „eine Art kleiner Eingangshalle“ (III 9) zu den beiden vorangegangenen Bänden – im Untertitel „Prolog“ genannt –, und mit einem „Epilog“ (zu den Kindheitsgeschichten oder zum ganzen Werk?) versehen (III 127-135).¹ Tatsächlich kann man bei der Lektüre auch mit diesem dritten Teil beginnen, um einen Eindruck von der Darstellungs- und Vorgehensweise des Verfassers zu gewinnen, auch wenn die beiden früher erschienenen, weitaus umfangreicheren Bände naturgemäß ausführlichere Überlegungen zu Ansatz und Methode des Werkes enthalten.

Der überraschende Rücktritt Papst Benedikts birgt die Gefahr in sich, das Interesse an dem Buch erlahmen zu lassen. Das wäre schade, denn es stellt eine echte Herausforderung für die akademische Exegese und Theologie dar, und die Auseinandersetzung mit ihm ist in jeder Hinsicht ein notwendiges und lohnendes Unterfangen. Ich werde mich im Folgenden auf Grundlinien und Grundfragen des Werkes konzentrieren,² und die Überschrift meines Beitrages deutet bereits an, dass diese sich letztlich auf eine einzige Frage konzentrieren lassen, nämlich diejenige nach dem „historischen Christus“. Meine eigene konfessionelle Identität als evangelisch-lutherischer Theologe kann dabei nicht verborgen bleiben; trotzdem versuche ich, die Auseinandersetzung vor allem aus der Sicht des Fachexegeten und Bibelwissenschaftlers zu führen und dabei konfessionsübergreifend konsensfähige Gesichtspunkte einzubringen.

1. Zum Thema-Stichwort „historischer Christus“

Ich habe das Stichwort „historischer Christus“ gewählt, um damit Anliegen und zugleich Problematik des Jesus-Buches „auf den Begriff zu bringen“, muss aber eingangs gleich darauf hinweisen, dass Benedikt selbst diesen Ausdruck niemals verwendet. Er spricht stattdessen vom „wirklichen Jesus“, vom „historischen Jesus' im eigentlichen Sinn“ (I 20), vom „wahren(n) 'historische(n)' Jesus“ (I 143) oder auch von der „geschichtliche(n) Wirklichkeit“ (I 271f, in Auseinandersetzung mit Martin Hengel).

Ich benutze den Ausdruck „historischer Christus“, weil er schärfer als der Verfasser selbst eine grundlegende Irritation zum Ausdruck bringt, die von dem Buch ausgeht und nach dem Willen des Verfassers wohl auch ausgehen soll. Sie betrifft das Verhältnis von Glaube und wissenschaftlich-kritischer Vernunft, von Religion und Rationalität,³ und diese beiden Pole und ihr Zusammenhang bei Benedikt werden durch die Wortverbindung „historischer Christus“ m. E. gut zum Ausdruck gebracht: Die kritische Geschichtswissenschaft und wissenschaftliche Exegese richtet sich auf die „Historie“ – also auf die Geschichte, wie sie mit den Mitteln des Historikers erfassbar und rekonstruierbar ist – und beschäftigt sich in diesem Rahmen auch mit Jesus (Christus), während

1 Im Folgenden werden die drei Teile mit römischen Ziffern und Seitenzahlen zitiert. Zugrunde liegt die deutsche Ausgabe: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, 2007. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, 2011. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, 2012.

2 Eine gesonderte Besprechung des ersten Bandes habe ich bereits bald nach dessen Erscheinen vorgelegt: Günter Röhser, Jesus im Kanon. Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht, in: Görg K. Hasselhoff / Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), Religion und Rationalität, Würzburg 2008 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft Bd. 4), 117-127.

3 Vgl. die in der vorigen Anm. genannte Publikation.

„Christus“ eine darüber hinausgehende Bekenntnis- und Glaubensaussage über diesen Jesus darstellt, deren „Wahrheit“ wissenschaftlich nicht erfasst und erwiesen werden kann, wiewohl diese Aussage ebenso wie der geglaubte Christus selbst natürlich eine „geschichtliche Wirklichkeit“ darstellt und als solche beschrieben werden kann. Die Problematik im Jesus-Buch besteht darin, dass beides nicht „theologisch korrekt“ auseinandergehalten wird. Dies führt z. B. dazu, dass der Heilige Geist nicht nur – wie „üblich“ – den persönlichen Glauben an Jesus Christus bei den Menschen wirkt, sondern auch als Garant für die historische Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit des Schriftzeugnisses erhalten muss (I 219: „Wesentliches von der ursprünglichen Gestalt Jesu aufbewahrt“; I 270: Dem Parakleten kommt es auf die „historische ... Wahrheit des Erinnernten“ an). Und wenn das nicht reicht, bleibt immer noch „das demütige Mitglauben mit der vom Heiligen Geist geführten Kirche aller Jahrhunderte“, von wo aus man dann auch „getrost“ auf die widersprüchlichen „exegetischen Hypothesen hinblicken kann“ (II 124).

Das Grundproblem, welches dem mit „historischer Christus“ bezeichneten Sachverhalt im Jesus-Buch zugrunde liegt, ist also die spezifische Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, wie sie das Denken Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. von Anfang an prägt und wie sie z. B. prononciert in der berühmten Regensburger Rede vom 12. September 2006 zum Ausdruck kommt.⁴ Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist demnach durch eine harmonische Synthese gekennzeichnet: Der Glaube bedarf der Vernunft, um nicht in Fundamentalismus und Ideologie abzugleiten und zu entarten. Umgekehrt bedarf die Vernunft des Glaubens und der Suche nach Gott, um sich dadurch reinigen, erweitern und vervollkommen zu lassen (III 104: und „so zu ihren höchsten Möglichkeiten“ zu gelangen) und nicht in bloßer rationalistischer Wissenschaftsgläubigkeit zu verharren, die das Ganze der Wirklichkeit (nämlich Gottes Schöpfung aus Gottes ewiger Vernunft) verfehlt.

Während man dem ersten Teil der Verhältnisbestimmung sofort und ohne Einschränkung zustimmen wird, bedarf es bei dem zweiten Teil eines genaueren Hinsehens. Wohl benötigt die wissenschaftlich-kritische Vernunft zu einer ganzheitlichen Lebensauffassung der Ergänzung und Erfüllung durch einen religiösen Glauben (jedenfalls nach Überzeugung der Gläubigen), sie kann sich aber nicht auf ihrem eigenen Terrain durch den Glauben korrigieren oder einschränken lassen. Vernunft „gilt entweder universal oder gar nicht. Wer ihr von außen Grenzen setzt, die sie nicht selbst findet, zerstört sie ganz. Kritische Vernunft ist selbst in der Lage festzustellen, wo ihre Kompetenz aufhört, und ihre Grenzen zu erkennen. Kritik der eigenen Wege ist Sache jeder Wissenschaft selbst und kann nicht durch Offenbarungsglauben diktiert werden. Das gilt wie für jede Wissenschaft so auch für die Theologie.“⁵ Auch der historisch arbeitende Exeget kann sich seine Ergebnisse nicht von der Dogmatik vorschreiben oder nachträglich korrigieren lassen. Es ist vielmehr ein eigener, davon unabhängiger Akt theologischer Urteilsbildung, die Ergebnisse der Exegese mit dem Glauben und der Dogmatik in Beziehung zu setzen. Wäre es anders, könnte die Exegese keinerlei kritische Anfragen an den Glauben und die Kirche mehr richten.

Wie sehen nun die Konturen dieses „historischen Christus“ bei Benedikt aus? Daran lässt der Verfasser von Anfang an keinen Zweifel. Bereits im Vorwort des ersten Bandes heißt es über das Jesus-Buch: „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“ (I 12). Immer wieder ist von Jesu „Seinsgemeinschaft mit Gott“ (I 368) o. ä. die Rede. Nur von dieser „innersten Einheit“ des „Sohnes“ mit dem „Vater“ her könne man „die Gestalt Jesu wirklich verstehen, wie sie uns im Neuen Testament begegnet“ (I 31, vgl. Joh 1,18; ebenso I 219, 391; schließlich III 57: „wahrer Mensch und zugleich Gott“). Der „Sohnesanspruch“ sei auch – in Verbindung mit dem Messias- und dem Menschensohn-Titel – der entscheidende Konfliktpunkt, der Jesus schließlich in die Passion und in den Tod führt (I 269, 346f, 373, 381; II 203-205, 205:

4 S. dazu Michael Meyer-Blanck, Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Eine protestantische Lektüre der „Regensburger Vorlesung“ von Papst Benedikt XVI., in: Religion und Rationalität (wie Anm. 2), 43-62.

5 Klaus Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Tübingen / Basel 1999 (UTB 2035), 123.

„Teilhabe an Gottes eigenem Wesen“). Und in diesem Entscheidenden der Person Jesu – das man auch so formulieren kann: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (I 143) – stimmen der Prolog des Johannes-Evangeliums, der Jesus der Bergpredigt und der Jesus der synoptischen Evangelien überein. „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe: der wahre 'historische' Jesus“ (ebd.). Angesichts dieses Cantus firmus durch das gesamte Werk hindurch überrascht es auch nicht mehr, dass unser Autor keinen Unterschied oder Widerspruch zwischen der vorösterlichen Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der „Christologie“ als der „Mitte der apostolischen Predigt nach Ostern“ (I 77) erkennen kann (II 218). Denn „Christologie, das heißt Rede von der Anwesenheit Gottes in seinem (sc. Jesu) eigenen Tun und Sein“ (I 92). Wenn aber „der Bote selbst die Botschaft“ (I 78) und Jesu Verkündigung in diesem Sinne immer nur christologische Selbstverkündigung ist (I 89f), dann kann es auch keinen substantiellen Unterschied und keine Entwicklung zwischen den vorösterlichen Anfängen und der nachösterlichen Entfaltung geben. In den Reden der Bergpredigt ist eine „geheimnisvolle Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott“ vollzogen (I 137), ebenso wie zwischen Jesus und der Tora (I 143, vgl. 364, II 108), und weiterhin findet sich eine solche zwischen (auferstandenem) Jesus und (neuem) Tempel (I 290; II 98, 193). Auch in seinen Gleichnissen verkündigt Jesus nur sein eigenes Kommen und lädt zum Glauben an das Reich Gottes ein, das er selber ist (I 227, 239).⁶ Die Zukunftsdimension des Reiches Gottes ist nahezu vollständig ausgeblendet. Selbst die apokalyptischen Worte in der Endzeitrede Jesu (Mk 13) werden auf eine „personalistische Mitte“ in Jesus hin konzentriert und die verbreitete These von der „Naherwartung“ Jesu abgelehnt (I 87, II 66).

Zum christologischen Selbstverständnis Jesu gehört konsequenterweise von Anfang an auch die Universalität seiner Sendung. Sie gründet in der „Universalität von Gottes Anspruch auf die Erde“ (I 113) und ist für Jesus „in seinem Woher mitgegeben“ (III 16; s. die Stammbäume bei Matthäus und Lukas sowie den Prolog des Johannes-Evangeliums und Joh 1,29: I 37, 48f; III 15-23).⁷ „Die Zeit der Heiden“ (vgl. Lk 21,24; Mt 24,14; Mk 13,10) „stellt ein wesentliches Element der eschatologischen Botschaft Jesu dar“ (II 61). „Er hat den Gott Israels zu den Völkern getragen“, so wie Israel „von Anfang an und seinem Wesen nach Träger einer universalen Verheißung ist“ (I 149f). Und mit Blick auf Joh 10,16: „Es gibt nur einen Hirten. Der Logos, der in Jesus Mensch wurde, ist der Hirte aller Menschen, denn sie alle sind durch das eine Wort erschaffen...“ (I 329). In Aussagen wie diesen verschwimmt naturgemäß die Grenze zwischen vor- und nachösterlicher Verkündigung, die ja nach Benedikt ohnehin sachlich nicht relevant ist. Und im Blick auf das Wort vom Weizenkorn an die „Griechen“ (Joh 12,24) gilt: „Vom Kreuz her wird den Völkern der eine Gott erkennbar...“ (II 34). Überall ist nach Benedikt der die ganze Menschheit umfassende und betreffende Charakter der Sendung und Verkündigung Jesu klar formuliert.

Angesichts dieser massiven „Christologisierung“ des historischen Jesus könnte man versucht sein zu urteilen, hier handle es sich um die konsequente Umsetzung einer dogmatischen Vorgabe bei der Lektüre der Evangelien. Die kirchliche Christologie werde einfach in die neutestamentlichen Texte „eingelezen“. Dieses Urteil wäre zumindest voreilig, wenn nicht ungerecht. Denn so sehr es in der Sache zutreffen mag, so sehr bemüht Benedikt sich doch – wie bereits erwähnt –, dieses Gesamtbild der Person und Verkündigung Jesu auch als historisch plausibel, ja als das einzig wahrhaft plausible zu erweisen.⁸ Und er kann dazu nicht nur auf die sich widersprechenden Hypothesen der Exegeten verweisen, sondern hat auch die Meinung der Evangelisten in vielen Fällen auf seiner Seite.⁹ Wenn

6 Es verwundert daher nicht, dass Benedikt die Gleichnistheorie von Charles Harold Dodd („realized eschatology“) favorisiert (I 226f).

7 Die ausführliche Behandlung der Stammbäume ist bemerkenswert und für ein Buch über Jesus von Nazareth eher ungewöhnlich, da – wie auch Benedikt anerkennen muss – die Listen „nur in wenigen Namen übereinstimmen“ und es „nicht auf die einzelnen Namen“ ankommt, „sondern auf die symbolische Struktur“ im Sinne von Verheißungskontinuität und Neubeginn (III 19).

8 Deswegen reklamiert er auch – entgegen der Erwartung des Lesers – eine „Christologie von unten“ für sich (II 13).

9 Auf theologische Unterschiede zwischen den Evangelien, die das von Benedikt gebotene Bild differenzieren würden, kann ich hier nicht eingehen. Auch die Unterschiede in den Einzelheiten der Jesus-Erzählung werden von

nun trotzdem einige Anfragen aus historisch-kritischer Sicht formuliert werden sollen, darf man diese letztere Schwierigkeit nie aus den Augen verlieren.

1) Die von Benedikt gebotene Gesamtrekonstruktion ist bei weitem nicht die einzig mögliche oder plausible. Die von der historischen Jesusforschung vorgeschlagenen Alternativen zur Deutung der Person Jesu (heilsmittlerischer Endzeitprophet, Wegbereiter der Gottesherrschaft, eschatologischer Toralehrer, charismatischer Heiler, apokalyptischer oder millenaristischer Prophet u. ä.) sind auch inhaltlich nicht so dürftig, wie Benedikt meint und beklagt (II 13). Vor allem wird bei ihnen die geschichtliche Wirkung und inhaltliche Bedeutung der Auferstehung Jesu bzw. der Ostererfahrung der Jünger höher veranschlagt als im Jesus-Buch. Denn: Wenn – wie Benedikt zu verstehen gibt – der historische Jesus seiner Auferweckung durch Gott gewiss war¹⁰ und dieses auch – z. B. bei der Einsetzung der Eucharistie – artikuliert oder implizit vorausgesetzt hat (II 151, 160, 162, 234, vgl. 236), worin besteht dann der christologische „Mehrwert“ von Ostern gegenüber der Zeit davor? Und weiter: Kann „Jesu Ende am Kreuz“ dann für die Jünger wirklich „ein irrationales Faktum gewesen“ sein, „das seine ganze Verkündigung und seine ganze Gestalt in Frage stellte“ (II 226)?

2) Man kann sich das Problem auch anhand des Todesschreies Jesu nach Mk 15,34 klarmachen. Nach Benedikt ist der hier verwendete Ps 22,2 „nicht irgendein Verlassenheitsschrei“, sondern „messianischer Ruf“, durch den Jesus das Leiden der ganzen Welt in sich hineinnimmt und verwandelt (II 237f). Als Anfangswort des Psalms 22 enthält er zugleich auch die dort folgende Gewissheit der Erhörung und des Heils in der Auferstehung (238). Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Wortlaut des Rufes Jesu weder dem hebräischen noch dem griechischen Text der angeblich zitierten Bibelstelle genau entspricht, es sich hier also nicht einfach um das (zumindest am Ende) vertrauensvolle Gebet von Ps 22 handelt, sondern um einen existenziellen Schrei tiefster Verlassenheit. Entscheidend ist für Markus allein, dass Jesus sich auch in dieser verzweifelten Lage an Gott wandte und ihn direkt ansprach: „Mein Gott..., warum hast du...?“ Ein „Wissen“ um die Auferstehung des „Sohnes“ (zu dem im Übrigen besser die „Vater“-Anrede passen würde) wird man aus diesen Worten nicht herauslesen dürfen.

3) Wenn es tatsächlich stimmt, dass der Auftrag zur Heidenmission in der eschatologischen Botschaft Jesu an seine Jünger (in der Endzeitrede) „fest verankert“ war (II 61), dann ist es schwer begreiflich, warum die Aufnahme der ersten Nichtjuden in die Gemeinde Jesu nach Ostern so spät erfolgt ist und so heiß umstritten und umkämpft war, dass daran die kirchliche Gemeinschaft zu zerbrechen drohte. Warum musste Paulus sein Leben lang um eine Entscheidung kämpfen, die Jesus selbst doch längst getroffen hatte und die in der Überlieferung fest verankert war?

Als Ergebnis kann man festhalten: Man darf – historisch gesehen – mit Unterschieden, Veränderungen und Entwicklungen in und zwischen der Verkündigung Jesu und derjenigen der Apostel und Evangelisten nach Ostern rechnen, ohne bedrohliche theologische „Verluste“ befürchten zu müssen. Nicht alles muss auf Jesus selbst zurückgehen, um in seiner geschichtlichen Entstehung erklärbar zu sein.

Eine besondere Zuspitzung erfährt die von Benedikt gewählte Darstellung des „historischen Christus“ im dritten Teil bzw. dem Prolog des Buches. Hier setzt sich der Autor in Gegensatz zur großen Mehrheit der Neutestamentler, wenn er für die weithin als legendenhaft und / oder mythologisch beurteilten Kindheitsgeschichten des Matthäus- und des Lukas-Evangeliums durchweg in Anspruch nimmt, es handele sich um „wirkliche, geschehene Geschichte“ (III 29). Was der damalige Papst in seiner Auslegung der Kindheitsgeschichten vorgelegt hat, ist keine historisch-exegetisch begründete Darstellung, sondern eine geistliche Meditation, die überdies die heilige Familie in einem Maße zum Gegenstand der frommen Betrachtung macht, wie es exegetisch kaum

ihm unterschätzt bzw. ausgeblendet.

10 Wohlgermerkt: Er „weiß“ darum und hofft nicht nur darauf!

mehr begründbar erscheint.¹¹ Hier wird bei dem ganzen Unternehmen des Jesus-Buches am deutlichsten, dass ein Bild des „historischen Christus“ und seiner Geschichte gezeichnet wird, das sich nur zum Teil den Texten selbst verdanken kann.

Trotzdem will ich hier – eingedenk der obigen Warnung – nicht in eine historische Kritik der Weihnachts- und anderen Vorgeschichten der Evangelien eintreten, denn – hier hat Benedikt vollkommen recht – eine absolute Sicherheit über die Historizität oder einen historischen Kern solcher Erzählungen ist mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft ohnehin nicht zu erreichen (vgl. II 122-124 im Zusammenhang des Letzten Abendmahls). Was ich für viel problematischer halte, ist das völlige Fehlen einer Reflexion über den hier vorliegenden Geschichtsbegriff und den damit verbundenen Begriff der „Tatsache“ sowie über die Frage, ob sich beides mit dem seit der Aufklärung entstandenen Geschichts- und Tatsachenbegriff so ohne Weiteres gleichsetzen lässt. Für noch bedenklicher halte ich die mögliche theologische Konsequenz, dass nun doch wieder – ohne Not – vermeintliche historische Tatsachen und zeitbedingte religiöse Vorstellungsformen (wie die „Jungfrauengeburt“ oder der „Stern von Bethlehem“) unter der Hand für verbindlich erklärt werden und wir am Ende bei längst überwunden geglaubten *sacrificia intellectus* landen. Dabei geht es mir nicht darum, die Möglichkeit und den Wert solcher Vorstellungen und damit verbundener religiöser Erfahrungen in Abrede stellen zu wollen, sondern nur darum, sie nicht in buchstäblicher Weise für verbindlich zu erklären.

Ein ähnliches Bedenken betrifft auch die Auferstehungsvorstellung, wie sie von unserem Autor in dem diesbezüglichen Kapitel des zweiten Bandes vertreten wird. Benedikt vertritt dort unter Berufung auf eine eher abgelegene und singuläre Bibelstelle (Septuaginta-Zitat von Ps 16,9-11 in Apg 2,26ff) allen Ernstes die Auffassung, der Leichnam Jesu habe zwischen Karfreitag und Ostersonntag keine Verwesung erfahren, sondern sei unversehrt aus dem Grabe auferstanden (II 280-282), und riskiert damit sogar, in Widerspruch zum Apostel Paulus zu geraten, für den die Gleichheit des Todesschicksals zwischen Christus und den Glaubenden eine wichtige Voraussetzung seiner Auferstehungsverkündigung ist (Röm 6,3-11; 1Kor 15,36.42-44) – von konkurrierenden Vorstellungen wie der *creatio ex nihilo* (Röm 4,17) ganz zu schweigen. Auch die Ostererzählungen der Evangelien wissen von der genannten Psalm-Stelle nichts. Aber es geht mir auch hier nicht um die – zugestandene – Möglichkeit einer solchen Vorstellung, sondern nur um die Gefahr ihrer Verbindlichmachung. Die Auferstehungszeugnisse des Neuen Testaments liefern dazu m. E. keine ausreichende Basis.

2. Alttestamentlich-jüdische Grundlegung und die Semantik von Warten, Reifen und Selbstüberschreitung

Zu den besonderen Stärken und Verdiensten des Jesus-Buches gehört die konsequente intertextuelle Verankerung des neutestamentlichen Zeugnisses im Alten Testament. An keiner Stelle übernimmt der Verfasser die traditionelle Enterbungstheorie oder andere antijüdische Klischees, sondern überall stellt er die enge Zusammengehörigkeit von altem und neuem Bund und das Alte Testament als Voraussetzung des Neuen heraus. Dabei hebt er sich zum Teil sogar vorteilhaft von der gängigen wissenschaftlichen Exegese ab. Ich greife einige besonders eindrucksvolle Beispiele heraus:

- Die Bergpredigt Jesu, insbes. die sog. Antithesen, wird konsequent als erneuerte Tora („die Tora des Messias“) verstanden und ausgelegt (I 97, 131ff).
- Joh 1,17 (Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus) wird nicht als antithetischer, sondern als synthetisch-klimaktischer Parallelismus aufgefasst¹² (I 279: „Gnade und Wahrheit“ kommen „nicht als Zerstörung, sondern als Erfüllung

11 Theologisch am problematischsten ist die Rede vom „freie(n) Ja des Menschen Maria“ (III 64), ohne das Gott die Menschheit nicht erlösen kann (vgl. 46). Denn damit wird Maria in einmaliger Weise aus der Masse der Menschen herausgehoben und ihre *conditio humana* in Frage gestellt.

12 Benedikt selbst benutzt diese Begriffe nicht; ich entlehne sie aber bei Hartwig Thyen, Art. Johannesevangelium,

des Gesetzes“ zum Vorschein) und das ganze Johannes-Evangelium intensiv mit dem Festkalender Israels in Beziehung gesetzt (I 279f). „Die großen Ereignisse des Lebens Jesu ... sind sozusagen liturgische Ereignisse, in denen Liturgie mit ihrem Gedenken und Erwarten Wirklichkeit, Leben wird...“ (I 354).

- Mit großem Einfühlungsvermögen wird die Freude Israels am Gesetz geschildert (I 311, III 49).

- Die sog. Tempelreinigung wird zwar als Angriff auf die bestehende Ordnung, nicht aber als grundsätzliche Kultkritik, sondern im Gegenteil als „im Einklang mit dem Gesetz“ und als Erfüllung von Gesetz und Propheten verstanden (II 27).

- Die Abendmahlsworte holen „kaum hörbar und doch unmissverständlich Gesetz und Propheten in sich ein“ (II 148, vgl. 151).

- Der dezidiert jüdisch-judenchristliche Charakter der Kindheitsgeschichten ist klar erkannt und in der Auslegung umgesetzt – dann allerdings auf die Überlieferung der (judenchristlichen) Familie Jesu enggeführt (III 27f, 88).

- Die Sendung Jesu bedeutet keinen „Angriff auf die Frömmigkeit Israels“ (III 129).

Den inhaltlichen Höhepunkt dieses Ansatzes bilden die Forderung, christliche und jüdische Lektüre der biblischen Schriften müssten „miteinander in Dialog treten...“, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen“ (II 49; allerdings ist zu fragen, ob diese Forderung im Buch wirklich umgesetzt ist), und (mit einem Zitat von Bernhard von Clairvaux und einer Kommentierung durch Hildegard Brem) der (indirekte) Verzicht auf die Judenmission (II 60).

Alle genannten Punkte sind exegetisch gut begründet, und man kann nur wünschen, dass die Exegese aller Konfessionen nicht mehr hinter diese Einsichten zurückfallen möchte. Gleichwohl kommt auch die vorliegende Verhältnisbestimmung, indem sie die jüdisch-christlichen Differenzen nicht übergehen kann und will, nicht ohne Formulierungen aus, die zumindest auf jüdischer Seite Stirnrünzeln auslösen müssen. So z. B., wenn Benedikt davon spricht, dass das Neue Testament „sich ganz und gar in Einheit mit dem *zu immer größerer Reinheit reifenden Glauben Israels*“ wisse (I 105; Hervorhebung von mir, G.R.), oder dass Jesus „das wahre Subjekt der Psalmen“ sei, „durch den sie Sinn gewinnen“ (II 84, vgl. 174, 281), oder „der wahre Eigentümer der Texte“ (III 29). In Jesus fließen „alle Ströme der Schrift“ zusammen; „von ihm her“ erscheint „der zusammenhängende Sinn der Schrift ... das, worauf alles wartet, worauf alles zugeht“ (I 289, vgl. 382). Was bedeutet das jeweils für diejenigen, die das Neue Testament nicht als Heilige Schrift und Jesus nicht als den „wahren David“ (II 281) anerkennen können? Welche theologische Dignität besitzt das nachbiblische Judentum, welches sich ebenfalls als „neue“ Verwirklichung der alten Offenbarung verstehen kann und als Dialogpartner „auf Augenhöhe“ ernst genommen werden soll?¹³

Für eine hilfreiche und starke Metapher halte ich die Rede vom „wartenden Wort“ für einen schwierigen alttestamentlichen Text wie die Immanuel-Weissagung Jes 7,14 (III 58). Denn sie hält genau die Mitte zwischen der falschen Vorstellung von einer Vorhersage, die bereits damals ein ganz bestimmtes Ereignis im Blick hatte (Jungfrauengeburt), und der Auffassung von einer mehr oder weniger gewaltsamen rückblickenden Deutung im Neuen Testament (hier: durch den Kontext von Mt 1,23).

Damit sind auch schon die beiden Metaphern genannt, die ich als charakteristisch für den Ansatz von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. erachte und deren Wort- und Bildfelder das gesamte Buch in unzähligen Beispielen und Varianten durchziehen: „Warten“ und „Reifen“. Hinzu tritt ein drittes Element, das nicht mit einer einheitlichen Metapher bezeichnet wird und in dem es um die (Neu-)Realisierung des Erwarteten bzw. Reifenden geht. Oft kann man dieses Element als

Theologische Realenzyklopädie 17 (1988) 200-225, hier: 203 („ein in beiden Gliedern heilvolles Nacheinander“), um das Gemeinte in die exegetische Fachdiskussion einzuordnen.

13 Vgl. dazu die Beiträge von Josef Wohlmuth (Die Sicht auf das Judentum im zweiten Band des Jesusbuches) und Walter Homolka (Jesu letztes Abendmahl. Abschied vom Judentum und Aufbruch ins Neue?) in dem Sammelband: Hermann Häring (Hrsg.), Der Jesus des Papstes. Passion, Tod und Auferstehung im Disput, Berlin 2011 (Wissenschaftliche Paperbacks 31), 179-199.

„Selbstüberschreitung“ zusammenfassen: Es verwirklicht sich etwas, was in dem Wachsenden und Reifenden bereits angelegt ist, aber doch darüber hinausführt und deshalb vorher noch nicht in seiner vollen Bedeutung erkannt werden kann.¹⁴

Das Bezeichnende und Faszinierende ist nun, dass dieses metaphorische Modell nicht nur auf Texte, insbesondere alttestamentliche, mit ihrer „inneren Potentialität“ (I 239) und ihrem „Zukunftspotential“ (I 108) angewandt wird, sondern auch auf Mythen, Institutionen und ganze Religionen, auf die (vor- und außerchristliche) Philosophie, ja schließlich auch auf die (vermeintlich profanen) Wissenschaften und letztlich die gesamte Wirklichkeit (in Bezug auf die Vernunft haben wir dieses Modell oben schon kennengelernt). So entsteht eine harmonistische Einheitsschau von Welt und Geschichte, in der alles auf Gott als die letzte Wirklichkeit hindrängt und in ihm seine Erfüllung findet.

Einige Beispiele: Das Lied vom Gottesknecht (Jes 53) ist „wie ein Ausschauhalten nach dem, der kommen muss“ (II 197). Das prophetische Wort des Hohepriesters Kaiphas (Joh 11,50) „fasst die Sehnsucht der Religionsgeschichte der Welt und die großen Glaubenstraditionen Israels zusammen und überträgt sie auf Jesus“ (ebd.). Die Schöpfung „wartet“ auf die Auferstehung Jesu als ihren „letzten und höchsten 'Mutationssprung'“ (II 271).

Die Mythen vom sterbenden und auferstehenden Gott haben auf Jesus „gewartet, in dem das Ersehnte Wirklichkeit geworden ist“ (I 316f).

Über die lukanische Kindheitsgeschichte und die Worte der Schrift: Erstere ist „die Wirklichkeit, auf die die Worte warteten. Sie war in den Worten allein nicht erkennbar, aber die Worte kommen zu ihrer ganzen Bedeutung durch das Ereignis, in dem sie Wirklichkeit werden“ (III 28).

Zu Jes 53: „[D]er wahre Eigentümer der Texte lässt noch auf sich warten. Erst wenn er erscheint, erhält das Wort seine volle Bedeutung“ (III 29, vgl. 30: „typisch christliche Exegese“).

Zu Mt 2: „In der Magiergeschichte des heiligen Matthäus ist offenbar die religiöse und philosophische Weisheit eine Kraft, die Menschen auf den Weg bringt; die Weisheit, die zuletzt zu Christus hinführt“ (III 102). Die Magier stellen „das Zugehen der Religionen auf Christus wie auch die Selbstüberschreitung der Wissenschaft auf ihn hin“ dar (104). „Sie stehen für die innere Erwartung des menschlichen Geistes, für die Bewegung der Religionen und der menschlichen Vernunft auf Christus zu“ (106).

So könnte man noch lange fortfahren und das Bild um weitere Facetten ergänzen. Diese wahrhaft „katholische“ (allumfassende) – und in diesem Sinne auch römisch-katholische – Einheitsschau weckt jedoch auch Rückfragen: Leben wir in einer solchen Welt, in der es offensichtlich keine Brüche, Abbrüche, Unvereinbarkeiten, bleibende Widersprüche und offenen Fragen mehr gibt oder geben darf? Ist dies ein historisch tragfähiges Modell für die (biblische) Geschichte und was sich „faktisch“ in ihr ereignet hat? Was ist mit denen, die sich nicht „vereinnahmen“ lassen wollen? Besitzen sie keinen Platz und keine Hoffnung mehr im päpstlichen Weltenplan? – Beim Betrachter mag sich unwillkürlich das Bedürfnis regen, wider den Stachel zu löcken und aus dieser wohlgeordneten, – sit venia verbo – mittelalterlich anmutenden Einheitswelt auszusteigen. Es dürfte kein Zufall sein, dass genau das der Ursprungsimpuls der historisch-kritischen Vernunft im Zeitalter des Humanismus und der beginnenden Neuzeit war: ein Gegenüber zur Einheitsschau zu schaffen, das kritische Distanz, Widerspruch und eigenes, unabhängiges Denken ermöglicht.

3. Gesamtbiblische Methode

Dem dargestellten Ansatz muss nun auch eine Methode der Schriftauslegung entsprechen, die die angestrebte und postulierte Einheit (in allen ihren Dimensionen) zur Darstellung bringen kann. Schon im Vorwort des ersten Bandes lässt der Verfasser keinen Zweifel daran, dass dies für ihn (im Anschluss an die Offenbarungs-Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils) nur eine solche Methode

14 Zur Formulierung vgl. III 28 oben.

sein kann, die „auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift“ achtet (I 17). Dieser methodische Grundsatz, „die Bibel als Einheit zu verstehen“ (18), wird durch das ganze Werk hindurch verfolgt (vgl. III 31: „innere Einheit der beiden Testamente“) und setzt voraus, dass die Bibel, als „Ganzheit“ gelesen, „eine von innen her zusammenhängende Botschaft ausdrückt“ (I 230). Angeregt ist dieser Zugang bei Benedikt durch die sog. kanonische Exegese, die sich vor etwa 30 Jahren in Amerika entwickelt hat und „deren Absicht im Lesen der einzelnen Texte im Ganzen der einen Schrift besteht, wodurch alle einzelnen Texte in ein neues Licht rücken“ (I 17). Er trifft damit auch auf dieselben Bedenken wie diese, dass nämlich der einzelne Text sein Wort nur so weit sagen darf, wie es dem „Ganzen“ der Schrift nicht widerspricht.¹⁵ Es besteht die Gefahr, dass dieses „Ganze“, die „Einheit“ bzw. die „Hauptsache“ der Schrift schon vorab festgelegt wird und die Auslegung reglementiert – insbesondere dann, wenn sie, wie im vorliegenden Fall, sehr „konservativ“ definiert ist: letztlich als die „Glaubensregel“ bzw. das „Glaubensbekenntnis“ der Kirche selbst als „die eigentliche 'Hermeneutik' der Schrift“ (II 117).¹⁶ Grundsätzlich ist natürlich zu fragen, ob sich die Einheit der Schrift überhaupt auf exegetischem Wege erweisen lässt. Auch Benedikt weiß, dass dies letztlich nicht möglich ist, sondern die Bestimmung der Einheit – wenn man diesen Weg denn gehen will – einen „Glaubensentscheid“ voraussetzt (I 18). Wenn nun das Verhältnis dieser gesamtbiblischen zur historisch-kritischen Methode im Jesus-Buch gelegentlich als „ergänzend“ beschrieben wird (I 16, II 11), so ist dies stark untertrieben. Denn die Verhältnisbestimmung zwischen beiden folgt letztlich derselben Logik wie das oben beschriebene Bildfeld: Die „positivistische Hermeneutik“ der Letzteren macht einen „methodisch neuen Schritt“ erforderlich, damit die historische Vernunft „endgültig zu sich selbst“ kommen kann (II 11).

Wie eng der Zusammenhang zwischen obiger „Einheitsschau“ und dem Verständnis der Bibel zu sehen ist, wird schließlich daran deutlich, dass für die Entstehung der (Einheit der) Bibel ähnliche Metaphern und Begriffe verwendet werden: In „immer neuen 'Relectures' ... trägt sich die Schriftwerdung als ein Prozess des Wortes zu, das allmählich seine inneren Potentialitäten entfaltet, die irgendwie wie Samen bereitlagen, aber erst in der Herausforderung neuer Situationen, in neuen Erfahrungen und Erleidnissen (sic!) sich öffnen“ (I 17). So kommt man nie über das hinaus – oder gar ganz von dem ab –, was nicht schon immer irgendwie angelegt war, und so ist die Einheit gesichert. Aber so organisch ist wohl die Überlieferungsgeschichte der Bibel nach allem, was wir wissen, nicht verlaufen. Die „Einheit“ – oder sagen wir besser: die einheitliche Anwendung – der Schrift und der einzelnen Schriften in bestimmten Situationen und Herausforderungen musste immer neu gefunden und hart errungen werden; sie verstand sich nie von selbst oder stand gar schon vorab fest, und sie ist auch nicht immer gelungen (und gelingt auch heute nicht immer).

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf das Jesus-Buch von Joachim Ringleben,¹⁷ auf das als „sozusagen einen ökumenischen Bruder“ das Vorwort des zweiten Bandes rühmend hinweist mit den Worten: „Wer die beiden Bücher liest, wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessionelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt. Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft“ (II 10).¹⁸

15 Auf der anderen Seite kann dies zu einer Überinterpretation des einzelnen Textes führen, gewissermaßen zu seiner „Auffüllung“ mit gesamtbiblischer Theologie. Ein schönes Beispiel im vorliegenden Fall ist das sog. Hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17), von dem Benedikt behauptet, dass es „ganz aus dem theologischen Gehalt des Versöhnungsfestes heraus entwickelt wird“ und „eine subtile eucharistische Theologie als Theologie seines Kreuzesopfers enthält“ (I 279, vgl. II 95-108), obwohl im ganzen Text mit keinem Wort vom Sühnetod Jesu oder vom Opfer die Rede ist. Noch drastischer – wiewohl von der Sache her nicht unsympathisch – ist die Umdeutung der Selbstverfluchung Israels (Mt 27,25) „von der Abendmahls- und Kreuzestheologie des ganzen Neuen Testaments her“ (II 211).

16 Einzuräumen ist, dass man dieses Kriterium – je nach inhaltlicher Füllung – auch als einen sehr weiten Rahmen auffassen kann, der der konkreten Auslegung durchaus Freiraum und Innovationsmöglichkeiten gewährt.

17 Joachim Ringleben, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008.

18 Zum Folgenden vgl. meine ausführliche Besprechung in: *Theologische Revue* 106 (2010) 134-137.

Übereinstimmung besteht in folgenden Punkten:

- Ausgangspunkt beim einzigartigen Gottes- bzw. Sohnesverhältnis des historischen Jesus
- authentische Darstellung von Jesu Gottes- und Selbstbewusstsein in den Evangelien
- die Antithesen der Bergpredigt als Ausdruck der göttlichen Vollmacht Jesu
- Nahekommen des Reiches Gottes in der Person und im Wirken Jesu (deswegen keine apokalyptische „Naherwartung“¹⁹)

- zentrale Rolle der Gleichnisse für die Gedankenentwicklung des jeweiligen Buches
Zwei weitere Gemeinsamkeiten möchte ich im vorliegenden Zusammenhang besonders hervorheben:

- Ringleben ist allen Ernstes der Meinung, „dass *historisch* alles Wichtige in Bezug auf Jesus erforscht und herausgefunden ist“²⁰, und Benedikt äußert die Ansicht, die historisch-kritische Auslegung habe „in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben“ (II 11). Darauf könne und müsse das theologische Denken bzw. die theologische Auslegung jetzt und immer neu aufbauen, ohne bei der historischen Aufgabe stehen zu bleiben. Hierbei ist völlig verkannt, dass – abgesehen von vielen ungelösten exegetischen Fragen, neuen Quellen und methodischen Zugängen – auch die historische Exegese eine nie abgeschlossene theologische Aufgabe darstellt, wenn sie der Dogmatik ein kritisches Gegenüber bleiben will. Deswegen kann und darf sie sich auch nicht nur oder vorrangig mit hermeneutischen Fragen beschäftigen (so wichtig und unentbehrlich diese auch sind), sondern muss weiterhin die unterschiedlichen Zeugnisse der Schrift in ihrer „ökumenischen“ Vielfalt und Gegensätzlichkeit würdigen und zur Darstellung bringen.
- Auch Ringleben muss für seinen Entwurf voraussetzen, dass es eine „sachliche Einheit“ der Bibel gibt (einen „Begriff der Sache selbst“), die einen „intertextuellen“ Zusammenhang innerhalb der Bibel herstellt, der allerdings unter der von der Exegese bearbeiteten „Textoberfläche“ liegt.²¹ Der „Begriff“ und das „Begreifen“ stehen bei ihm an der Stelle der gesamtbiblischen „Einheitsschau“.²² Wie diese können auch jene „das nicht Assimilierbare, unverständlich Bleibende, weil uneinholbar historisch Fremde, noch übergreifen.“²³ Deshalb gelten die oben formulierten Anfragen auch hier. Man könnte sie wie folgt zusammenfassen: „Das Neue Testament mutet uns einen Diskurs der pluralen christlichen Traditionen zu, die sich einer Synthese in eine höhere begriffliche Einheit entziehen, vielmehr als Einheit in der wechselseitigen Anerkennung und Beachtung konstituiert werden.“²⁴

An der langen Liste der Übereinstimmungen ist vor allem bemerkenswert, dass die entscheidenden Positionen – wie auch die kritischen Anfragen – offenbar weitgehend konfessionsübergreifend formuliert werden können und müssen. Insofern sind beide Bücher tatsächlich „ein ökumenisches Zeugnis“ (II 10), auch wenn dieses Zeugnis leider auf Kosten der kritischen Exegese geht.

An Unterschieden sei notiert: Während dem päpstlichen Jesus-Buch in Sachen Altes Testament und Judentum bei weitem der Vorzug zu geben ist (Ringleben schleppt eine Fülle antijüdischer Klischees mit sich herum), gelingt es dem evangelischen Systematiker besser, die radikale Infragestellung Jesu durch das Kreuz zur Darstellung zu bringen (dies gehört mit zu den stärksten Passagen des Buches).²⁵ Nicht unterschätzen sollte man auch den Befund, dass für Benedikt Jesu

19 Vgl. die Einträge zu diesem Stichwort in den Sachregistern beider Werke. Bei Ringleben wird lediglich auf eine Stelle verwiesen (Jesus, 395 Anm. 127), wo die sog. „Naherwartung“ mit Eberhard Jüngel als „Scheinproblem“ bezeichnet wird.

20 Ringleben, Jesus, 3 Anm. 10. – Im Haupttext äußert er sich etwas vorsichtiger: „Es ist wahrscheinlich das Meiste schon gesagt, was sich rein historisch-theologisch über Jesus, so wie er in den Evangelien gezeichnet ist und wahrnehmbar wird, entdecken und erforschen lässt...“ (Jesus, 3).

21 Ringleben, Jesus, 62f Anm. 172.

22 Ringlebens Ausdrucksweise deutet schon an, dass die „kanonische Exegese“ für ihn nicht der Königsweg ist, da „zu äußerlich begründet, d.h. historisch positivistisch“ (Jesus, 62 Anm. 172).

23 Ringleben, Jesus, 3.

24 Roman A. Siebenrock, *Ihn hat Gott hingestellt als „Hilasterion“ (Röm 3,25). „Sühne“: ein heikles Interpretament des Todes Jesu und die Abgründe menschlicher Freiheit*, in: *Der Jesus des Papstes (wie Anm. 13)*, 113-131, hier: 115.

25 Ringleben, Jesus, 592-619. – Ringleben hat selbst auf Benedikts Darstellung der Passion Jesu geantwortet: Joachim Ringleben, *Lutherische Anfragen an Joseph Ratzingers Darstellung der Passion Jesu*, in: *Thomas Söding (Hrsg.)*,

Identität von Anfang an gegeben ist und sein Selbstbewusstsein bestimmt, während für Ringleben Jesu „Sein selber noch im Werden ist, auch für ihn noch im offenen Horizont des kommenden 'Menschensohns' sich bewegt, auf den er sich so bezieht, dass er (jetzt) nicht völlig mit ihm identisch ist...“²⁶ Jesu Sein kommt erst in seinem Tod und seiner Auferstehung endgültig zu sich selbst. Benedikts Explikation der Sendung Jesu vom Vater dürfte der Theologie der Evangelien allerdings insgesamt mehr entsprechen als diese „hochspekulative“ Interpretation Ringlebens.

4. Die Realität der biblischen Geschichte und ihre Erkennbarkeit

Auf eine weitere starke Seite des Jesus-Buches möchte ich abschließend aufmerksam machen: Das ist sein Hinweis und starkes Insistieren auf der Verwurzelung des jüdischen und christlichen Glaubens (und somit auch der Theologie) in der realen Geschichte.

„[F]ür den biblischen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht“ (I 14). Und Benedikt verwendet auch den Ausdruck „Faktizität“ in diesem Zusammenhang. Die Bedeutung der Zeit- und Personenangaben in den Evangelien (v. a. bei Lukas) besteht darin, das Wirken Jesu „nicht als ein mythisches Irgendwann anzusehen, das zugleich immer und nie bedeuten kann; es ist genau datierbares historisches Ereignis mit dem ganzen Ernst wirklich geschehener menschlicher Geschichte...“ (I 38). „An diese konkrete Realität ist der Glaube gebunden“ (III 74). „Jesus ist kein Mythos, er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut, steht ganz real in der Geschichte“ (I 316).

„[V]on der Frage der wirklichen Historizität der wesentlichen Ereignisse können wir uns nicht dispensieren“ (II 122). „Wenn die Geschichtlichkeit der wesentlichen Worte und Ereignisse wirklich wissenschaftlich als unmöglich erwiesen werden könnte, hätte der Glaube seinen Boden verloren“ (123). Hier erhebt sich die entscheidende Frage: Welches sind die „wesentlichen Worte und Ereignisse“, die die Grundlage des Glaubens bilden? Und wer entscheidet darüber?

Wir stehen zwei extremen Positionen gegenüber: Auf der einen Seite steht Benedikt XVI., der offenbar sogar sämtliche „Ereignisse“ der Kindheitsgeschichten einschließlich jungfräulicher Empfängnis und Geburt im Stall von Bethlehem zu den wesentlichen Grundlagen rechnet, auf der andere Seite Rudolf Bultmann, für den das Dass des Gekommenseins Jesu und seine Kreuzigung als solche Grundlagen ausreichen. Die Wahrheit dürfte wie so oft in der Mitte liegen. Hier ist entschieden mehr Gelassenheit angezeigt, als sie aus dem Buch des Papstes spricht; und das letztlich entscheidende Kriterium kann nur „die historische Plausibilität des Gesamtverlaufs“²⁷ sein (und hier sind unterschiedliche Urteile möglich). Die Entstehung des nachösterlichen Glaubens bedarf einer expliziten hohen vorösterlichen Christologie ausdrücklich nicht (dafür reichen die Ostererfahrung und anschließende Geisterfahrungen als Erklärung aus) – und auch die Theologie bedarf ihrer nicht zwingend (wie nicht zuletzt wiederum die Kerygmatheologie Bultmanns beweist).²⁸

Trotzdem ist die Erinnerung richtig und wichtig:

1) Es gibt historische Grundlagen in der Person und im Wirken Jesu (einschließlich der Passion).

Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, Freiburg u. a. 2011, 127-142. Weitere Bezüge lassen sich mit Hilfe des Namenregisters bei Ringleben (Jesus, 674) aufspüren.

26 Ringleben, Jesus, 507, unter Bezugnahme auf Jesu eigenartiges Reden vom Menschensohn (ebd. 326f) und das markinische Messiasgeheimnis (508ff).

27 „... die Frage also, ab wann die Entstehung des gesamten frühen Christentums auch für den Historiker unbegreiflich wird“ (Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen / Basel ²1995, 113).

28 Vgl. das Votum des katholischen Theologen Hermann Häring, der die von päpstlicher Seite geforderte objektive Realität auch bei Bultmann gegeben sieht: „In der reformatorischen Tradition beinhaltet kein theologischer Begriff mehr Realität als eben das fleischgewordene 'Wort', das Bultmann vor exegetischem Hintergrund als Wort der Verkündigung (= 'Kerygma') charakterisiert. In welchem Medium sollte Gott denn präsenter sein als im Wort...?“ (Aus welcher Höhe gefallen ... Vom Weg der Christologie in den vergangenen 40 Jahren, in: Der Jesus des Papstes [wie Anm. 13], 133-163, hier: 137).

2) Man kann diese Grundlagen – zumindest näherungsweise – auch erkennen.

Besonders letztere Aussage gewinnt nun eine besondere Bedeutung in der aktuellen Diskussion geschichtshermeneutischer und diskurstheoretischer Ansätze in der Exegese. Die dort vertretene Position lässt sich kurz dahingehend zusammenfassen, dass aufgrund der Standortgebundenheit des Betrachters und des konstruktiven Charakters seiner Interpretationen („Erzählungen“) keine Aussagen über objektive geschichtliche Tatsachen möglich sind (historischer Jesus), sondern allenfalls Aussagen über Erinnerungen an Tatsachen (erinnerter Jesus), die in Texten aufbewahrt sind.²⁹

Der Mainzer Neutestamentler Ruben Zimmermann hat kürzlich die wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Thema vorgestellt und Schlussfolgerungen für die Exegese daraus gezogen.³⁰ Dabei gelangt er nach Würdigung aller erkenntnistheoretischen Probleme zu folgenden Spitzensätzen: „Die Frage nach der außertextlichen Wirklichkeit ... darf ... historiographisch geläutert nicht mehr jenseits des Textes gestellt werden, sondern nur aus ihm heraus. In welcher Weise kommen Wirklichkeit und Erzählung *im Text* zusammen, wie wird Vergangenheit textlich repräsentiert und was besagt das über den Wahrheitsgehalt des Textes?“³¹ Statt einer Antwort wird jedoch vorläufig – nach einer Absage an die Korrespondenztheorie der Wahrheit – eine Aporie formuliert: „Die Übereinstimmung zwischen Aussage und Sache ist bei Geschehnissen der Vergangenheit nicht mehr prüfbar.“³² Und wenig später heißt es: „Es gibt keine Historie jenseits des Textes. Aber es gibt Historie durch den Text und als Text.“³³ „Historie durch den Text“ bedeutet dabei nicht, dass Historie durch den Text erreichbar und erkennbar wäre, sondern – wie die zweite Satzhälfte klarstellt – dass sie nur in Gestalt des Textes existiert. Umgekehrt meint „Historie als Text“ nicht, dass der Text selbst ein historisches Phänomen darstellt (was sicher unbestritten ist), sondern dass die Historie ein Textphänomen ist.

Der Autor unseres Jesus-Buches würde auf diese Ausführungen sicherlich mit einer analogen Formulierung zu der oben zitierten (II 123) antworten: „Wenn die Geschichtlichkeit der wesentlichen Worte und Ereignisse wirklich wissenschaftlich als“ überhaupt nicht erkennbar und prüfbar „erwiesen werden könnte, hätte der Glaube seinen Boden verloren.“ Ich selbst möchte die Frage anschließen: Bedeutet der Umstand, dass Ereignisse „bereits im Moment des Geschehens narrative Strukturen“ aufweisen und „nicht unsprachlich zu haben“ sind, dass es sie „nicht gibt“?³⁴ Bedeutet es nicht „lediglich“, dass man sie nicht abschließend erfassen und in ihrem genauen ontologischen Status erkennen kann, sondern sich ihnen nur – im Bild gesprochen – auf Sichtweite nähern und sie von verschiedenen Seiten beschreiben und sich so ihrer Faktizität versichern kann? Unbestritten bleibt, dass religiöse Texte der Antike (hier: neutestamentliche Texte) gegenüber der „historischen Faktenwahrheit“ (im Sinne der Aufklärung) eine erweiterte „Tatsachen“-Wahrnehmung besitzen und ein „umfassendere(s) Wahrheitspotential“³⁵ beanspruchen, aber sie übergehen dabei die Erstere nicht, sondern setzen sie voraus – oder vorsichtiger formuliert: sie überschneiden sich mit ihr. Hier findet also keine Reduktion des Wahrheitsverständnisses statt,³⁶ sondern im Gegenteil: die Erweiterung und Sicherung einer notwendigen (wenn auch nicht hinreichenden) Voraussetzung desselben.

Ich kann diesen Fragen hier nicht weiter nachgehen, nehme aber wahr, dass sich in der

29 Zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung und meiner eigenen Positionierung s. Günter Röhser, Von der Welt hinter dem Text zur Welt vor dem Text. Tendenzen der neueren Exegese, Theologische Zeitschrift 64 (2008) 271-293.

30 Ruben Zimmermann, Geschichtestheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion, Early Christianity 2 (2011) 417-444.

31 Zimmermann, Geschichtestheorien, 435f (Hervorhebung im Original).

32 Zimmermann, Geschichtestheorien, 436.

33 Zimmermann, Geschichtestheorien, 440.

34 So Zimmermann, Geschichtestheorien, 433.

35 Zimmermann, Geschichtestheorien, 436.

36 So der Vorwurf Zimmermanns, ebd.

zeitgenössischen Philosophie der erkenntnistheoretische Konstruktivismus bereits wieder (etwas) auf dem Rückzug befindet. Er hat in seiner radikalisierten Variante auch noch nie wirklich zu überzeugen vermocht. Dem universalen Verdacht des Konstruktivismus, dass alle Gegenstände, Tatsachen, Erfahrungen, Denkformen und Begriffe nur Konstruktionsprozesse bzw. Ergebnisse von solchen seien, tritt der „neue Realismus“ entgegen, für den Namen wie Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Paul Boghossian und John Searle stehen und der sich aufs Neue den „Wirklichkeiten“ zuwendet, in denen wir (immer schon) leben.³⁷

Ich schließe mit einem längeren Zitat des Münsteraner evangelischen Neutestamentlers Folker Siegert, das diese Überlegungen noch einmal in einen etwas größeren Zusammenhang stellt, und empfehle es der weiteren Reflexion und Diskussion:³⁸

„Die Systematische Theologie hat sich seit Martin Käblers Unterscheidung: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus von der Frage überhaupt abgekoppelt: Geschichtlich wirksam seien doch nur Christusbilder, Darstellungen also, die auch unabhängig von ihrer Fundierung in der Profangeschichte der Antike überzeugen könnten. Man schuf selbsttragende Konstruktionen, um ja nicht in die apologetische Situation zu geraten, sich auf dieses oder jenes Faktum stützen zu müssen. Eine 'Theologie der Tatsachen' wollte niemand mehr haben; eine 'Theologie der Rhetorik' (wie A. F. C. Vilmar die Alternative ablehnend benannte) schien willkommener oder jedenfalls menschenmöglich. ...

Anders gesagt: Unabhängig sein von der Menschengeschichte kann die Theologie nur um den Preis, die Inkarnation ihrerseits zu einem selbsterzeugten Gedanken werden zu lassen. Dann analysiert man Jesusgeschichten (im Plural) ... , und man macht sich Jesusbilder, ohne auf ein konkretes Geschehen mit Ort und Zeit verweisen zu können. Da ist dann der Logos doch nicht in die Menschengeschichte eingegangen, sondern tönt an ihr vorbei bzw. tönt aus dem Ungefähren in sie hinein (Theologie der Rhetorik). Dagegen muss dann selbst gegen Bultmann und viele andere aufrechterhalten werden: Dass Jesus gelebt hat, reicht nicht aus, um all die Prädikate auf ihn zu vereinen, die auch die magerste Theologie noch für ihn übrig hat. Bei Bultmanns 'Dass des Gekommenseins' kann man nicht stehenbleiben, so wahr keine Begriffswerdung, sondern eine Fleischwerdung Gottes (Joh 1,14) zu erläutern ansteht – und 'Fleisch' ist in biblischer Sprache das Zeitliche, Konkrete. Pierre Gibert, hervorragender Kenner der Jesusforschung in der Frankophonie, brachte es auf den schlichten Satz: 'Dieu s'est fait chair; donc l'historique est nécessaire'. ...

Es gibt also auch theologische Motive zu der historischen Arbeit, welche uns die für uns ungewohnte Erzählweise der Jesus-Quellen auferlegt. Solcher durchaus legitimer Geschichtsforschung voraus geht die philologische Arbeit, nämlich die Quellensichtung und -sicherung. Eine solche meinte David Friedrich Strauß sich sparen zu können, als er ein auf den Evangelien als Mythen beruhendes Leben Jesu schrieb (1835), und er hat viele Nachfolger bis heute. Einer Theologie, die sich als Erforschung des frommen Bewusstseins verstand, reicht das. Auch Bultmanns Theologie des Glaubens ist noch immer dieser schleiermacherschen Engführung verpflichtet oder kann so eng gesehen werden. Leider war Bultmann – das muss trotz all seiner Verdienste gesagt werden – kein Historiker.“

Ich vermute einmal, Benedikt XVI. würde jeden dieser Sätze hundertprozentig unterschreiben, und ich schließe mich ihm an – wohl wissend, dass damit weder die erkenntnistheoretische noch die hermeneutische Frage beantwortet ist. Aber das Gesagte bildet die fundamentale Voraussetzung für eine Theologie, die auf der Basis geschichtlicher Wahrheit und Wirklichkeit Antworten auf heutige

37 Vgl. auch den bemerkenswerten Vortrag von Volker Gerhardt, Der Wert der Wahrheit wächst. Die Unparteilichkeit der Wissenschaft als Parteilichkeit für die Erkenntnis der gemeinsamen Welt, in: *Lehre und Forschung* 19 (5/2012) 360-367, der einen „emphatische(n) Realismus einer konsequenten Erkenntnis“ der Wirklichkeit und Wahrheit vertritt (367).

38 Folker Siegert, Die „vierte Suche“ nach dem historischen Jesus. Zur Einbeziehung des Johannesevangeliums in die Jesusforschung, *Theologische Literaturzeitung* 138 (2013) 525-536, hier: 527f.

Glaubens- und Lebensfragen zu geben versucht und sich nicht „im akademischen Disput erschöpft“ (III 113).