

## Mystik und Rationalität

Zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.<sup>1</sup>

Ludger Schwienhorst-Schönberger

■ Das Buch „Jesus von Nazareth“, das Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. geschrieben hat, wird allgemein weit beachtet. Der Papst lädt die Gläubigen ein, über dieses Buch in intensiven Kontakt mit der Gestalt Jesu zu kommen, die Exegeten fordert er zum Gespräch über seine Darlegungen auf. Wir haben zwei Exegeten eingeladen, dieses Gespräch aus ihrer Sicht zu führen.

■ Die Urteile über das Jesus-Buch des Papstes gehen weit auseinander. „Liest man diesen Band als Exeget“, bemerkt Klaus Berger, „so wird man dem Papst und der Kirche dazu nur gratulieren können. Denn dieses Buch ist ein starkes und mutiges Zeugnis großer theologischer Kompetenz und sehr lebendiger, temperamentvoller Lehre.“ Von einer „peinliche[n] Entgleisung“ spricht dagegen Gerd Lüdemann. Er fühlt sich berufen, „stellvertretend für alle Katholiken, die historisch-kritische Exegese betreiben“, den „intellektuelle[n] Skandal eines solchen Vorgehens“ anzuprangern. Schließt Klaus Berger seinen Beitrag mit einem „Deo gratias“, so Gerd Lüdemann mit dem Voltaire'schen Schlachtruf „Écrasez l'infâme!“

Das Jesus-Buch des Papstes scheint emotional zu berühren. Werner Löser SJ nennt es ein „ernstes Buch“, das uns mit der Frage, „wie wir es mit der Auslegung der biblischen Texte halten ..., vor letzte Entscheidungen“ stellt. Die kontroversen und lebhaften Diskussionen, die das Buch bereits hervorgerufen hat und weiterhin hervorrufen wird, hängen nicht ausschließ-

lich mit der Prominenz und der kirchlichen Stellung des Autors zusammen. Wäre das Buch lediglich eine Sammlung frommer Meditationen eines frommen Papstes, würde ihm von der Bibelwissenschaft keine besondere Beachtung geschenkt. Nein, das Jesus-Buch des Papstes provoziert, weil es vertraut gewordene Grenzen überschreitet und Dinge miteinander in Verbindung bringt, die im theologischen Alltagsgeschäft gerne getrennt gehalten werden. Das Buch, aus einer großen theologischen Gelehrsamkeit heraus geschrieben, ist wissenschaftlich-akademisch angelegt, geht aber zugleich über das rein Akademische hinaus (vgl. 108). In seiner strengen Orientierung am biblischen Text ist es ein Werk der Schriftauslegung, das sich aber nicht scheut, den einfachen Worten der Schrift eine hohe Theologie zu entlocken. Es ist in Hochachtung vor der modernen Exegese geschrieben (vgl. 14; 22; 409), scheut sich aber nicht, ihr energisch zu widersprechen, wo sie einen Anspruch erhebt, der nach Ansicht des Autors die ihr eigenen Möglichkeiten überschreitet.

### Kanonische Exegese

Schon das Programm der *kanonischen Exegese*, dem sich der Papst in seinen Auslegungen verpflichtet weiß (17–20), ist wissenschaftsgeschichtlich nicht leicht zu verorten. Die Methode kam vor etwa dreißig Jahren in Amerika auf und erfreut sich heute besonders unter jüngeren Exegeten großer Beliebtheit. Ihr geht es darum, einen biblischen Text zunächst und vor allem im Zusammenhang des biblischen Kanons zu lesen und zu verstehen. „Der Kanon ist der erste Kontext“, lautet der Leitspruch.<sup>2</sup> Die historisch-kritische Exegese klassischer Prägung richtet ihre Aufmerksamkeit dagegen zunächst und vor allem auf einen biblischen Text als eine in sich stehende Ge-

<sup>1</sup> In meinem Beitrag: „Gemäß der Schrift. Altes Testament, Judentum und kanonische Exegese im Jesus-Buch von Benedikt XVI.“, in: Herder Korrespondenz Spezial, Mai 2007, 10–14, habe ich das Buch vor allem unter inhaltlichen Gesichtspunkten vorgestellt. Im vorliegenden Beitrag sollen stärker methodologische und forschungsgeschichtliche Aspekte zur Geltung kommen.

<sup>2</sup> Georg Steins, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: BiKi 62 (2/2007), 116–121.

stalt, die sich bisweilen deutlich von anderen Texten und Traditionen der Bibel unterscheidet. Die „Abgrenzung der Texteinheit“ gehört zu ihren ersten Methodenschritten. Derart abgegrenzte Texteinheiten versucht diese Methode dann vor allem aus ihrer ursprünglichen Kommunikationssituation heraus zu verstehen, also aus der Situation heraus, in der sie erstmals gesprochen oder geschrieben wurden. Sie liegt dem kanonischen Kontext in aller Regel voraus. Die Methode kann sowohl diachron als auch synchron eingesetzt werden. In jedem Fall kommt dabei die Vielfalt der biblischen Überlieferungen in den Blick. Die Bibel, so sagt man, sei nicht ein Buch, sondern eine Bibliothek. In ihr melden sich unterschiedliche Meinungen und Theologien zu Wort. Einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen gebe es nicht. Der Kanon halte sie lediglich rein äußerlich zusammen. Er sei ein Kompromissdokument. Die Einheit der Schrift, von der die Tradition spricht, sei ein dogmatisches Konstrukt. Für die Exegese sei sie wissenschaftstheoretisch uneinholbar und irrelevant.

Die historisch-kritische Exegese führte zu nächst einmal zu einer ungeheuren Bereicherung. Das Zeugnis der Schrift trat in einer Vielfalt und Lebendigkeit vor Augen, wie man es bisher noch nicht erlebt hatte. Doch inzwischen ist vielen der Reichtum zur Last geworden. Das *eine* Wort, das sich nach Augustinus durch alle Schriften erstreckt und im Munde aller heiligen Schriftsteller ertönt (Enarr. in Ps. 103,4,1), konnte in der Vielzahl der Worte kaum noch vernommen werden. Für den Papst stellt sich die Situation dramatisch dar: „Die Fortschritte der historisch-kritischen Forschung führten zu immer weiter verfeinerten Unterscheidungen zwischen Traditionsschichten, hinter denen die Gestalt Jesu, auf den sich doch der Glaube bezieht, immer undeutlicher wurde, immer mehr an Kontur verlor. Zugleich freilich wurden die Rekonstruktionen dieses Jesus, der hinter den Traditionen der Evangelisten und ihrer Quellen gesucht werden musste, immer gegensätzlicher: vom antirömischen Revolutionär, der auf den Umsturz der beste-

henden Mächte hinarbeitet und freilich scheitert, bis zum sanften Moralisten, der alles billig und dabei unbegreiflicher Weise selber unter die Räder kommt ... Als gemeinsames Ergebnis all dieser Versuche ist der Eindruck zurückgeblieben, dass wir jedenfalls wenig Sicheres über Jesus wissen und dass der Glaube an seine Gottheit erst nachträglich sein Bild geformt habe. Dieser Eindruck ist inzwischen weit ins allgemeine Bewusstsein der Christenheit vorgedrungen. Eine solche Situation ist dramatisch für den Glauben, weil sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher wird: Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen“ (11).

Um den inneren Zusammenhang der biblischen Schriften herauszustellen, muss die kanonische Exegese allerdings von zwei Annahmen ausgehen. Zum einen darf sie die Bedeutung eines „bedeutenden“ (literarischen) Textes nicht als eine in sich abgeschlossene Größe verstehen. Literarische, und das heißt in unserem Zusammenhang: biblische Texte weisen ein über die Ursprungsbedeutung hinausgehendes Sinnpotenzial auf, das sich in unterschiedlichen Zusammenhängen je neu erschließt. Daraus folgt, dass die Bedeutung eines Textes als ein für die weitere Geschichte offenes Bedeutungspotenzial über die von einem historischen Autor intendierte Bedeutung hinausgehen kann, denn „schon jedes Menschenwort von einigem Gewicht (trägt) mehr in sich, als dem Autor in seinem Augenblick unmittelbar bewusst geworden sein mag“ (18). Mit Hilfe der Methode der Intertextualität können innerhalb des Kanons Texte auch dann aufeinander bezogen und in ihrem wechselseitigen Bezug erschlossen werden, wenn dieser Bezug von den historischen Autoren nicht intendiert war. Dies ist besonders für die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament von Bedeutung. Erst damit wird nach christlichem Verständnis jene Ebene des Verstehens erreicht, die mit dem Begriff der *Inspiration* angesprochen ist. Die *intentio auctoris* ist dann nicht mehr die Intention des (historischen) Autors, sondern die Intention des *Urhe-*

bers der Schrift. Urheber der Schrift aber ist Gott: „Auctor sacrae Scripturae Deus est“, schreibt Thomas von Aquin (S. th. q. 1 a. 10).

Die kanonische Exegese, wie sie hier in Kürze skizziert ist, muss nicht in einen Gegensatz zur historisch-kritischen Exegese gebracht werden. Der Papst zumindest versteht sie als eine organische, aber notwendige Ergänzung derselben (16). Erst durch sie wird die historisch-kritische Methode zu „eigentlicher Theologie“, zu „theologischer Exegese“ (18).

Mit dem Projekt der kanonischen Exegese ist der Papst also – entgegen dem Urteil Lüdemanns – „auf dem neuesten Stand der Forschung“ (vgl. 13; 22). Doch genau besehen ist die Methode gar nicht neu. Sie ist lediglich aus den Aporien einer Verengung neuzeitlicher Bibelwissenschaft heraus *neu entdeckt worden*. In Wirklichkeit ist sie alt. Schon die Kirchenväter haben sie praktiziert. Ihrem Selbstverständnis nach tun sie dabei aber nichts anderes als das, was der Apostel Paulus und der Jesus der Evangelien getan haben, wenn sie die Schrift geistig auslegten (vgl. 1 Kor 2,13; 10,4; Gal 4,24).

### Väterexegese

Wie nicht anders zu erwarten, spielt die Väterexegese im Jesus-Buch des Papstes eine besondere Rolle. Noch vor wenigen Jahrzehnten galten die Kirchenväter, was ihre Schriftauslegung anbetrifft, als weitgehend überholt. Inzwischen hat sich auch hier das Blatt gewendet. Der Patrologe Ernst Dassmann schreibt: „Erntete die Exegese der Väter, die mit ihrer allegorischen Methode das Kaleidoskop willkürlicher Auslegung geschüttelt hätten, unter dem Eindruck der erdrückenden Ergebnisse der historisch-kritischen Methode lange Zeit nur ein nachsichtiges Lächeln, so wird zunehmend ihre spirituelle Fruchtbarkeit erkannt.“<sup>3</sup> Das Urteil wird durch jüngere exegetische Studien eindrücklich bestätigt. Zugleich eröffnen sich

damit dem christlich-jüdischen Dialog neue Perspektiven. Bettina Wellmann hat gezeigt, „dass rabbinische und patristische Bibelauslegung in ihrer hermeneutischen Grundmatrix gar nicht weit auseinander liegen ... Schon lange – vor allem seit den 90er-Jahren – erfährt rabbinische Schriftauslegung in der modernen Exegese hohe Aufmerksamkeit und Wertschätzung. Sie hat kanonischen, am Endtext orientierten Zugängen zur Bibel wichtige Anstöße gegeben und fasziniert nicht wenige durch ihr diskursives, auf Aktualisierung und Vielfalt hin angelegtes Modell von Offenbarung. Im gleichen Zuge erfährt patristische Schriftauslegung bei vielen Exegeten Verweigerung oder Abwertung, obwohl auch die christliche Tradition Impulse für die Bibelhermeneutik – wie beispielsweise das Modell von der 'Einheit der Schrift' – bereithält, die zu wenig reflektiert und ausgeschöpft sind.“<sup>4</sup>

Die Väterexegese klingt im Jesus-Buch des Papstes durchgehend mit an, sie drängt sich aber keineswegs über die Maßen auf. Maßstab der Auslegung bleibt immer der vorgegebene Text. Die Schriftauslegung der Väter aber, so sagt man, sei stark von Antijudaismen durchsetzt. Das Jesus-Buch des Papstes aber ist frei von Antijudaismen. Selten wurde die Gestalt Jesu so überzeugend aus der Mitte der Schrift Israels heraus erschlossen, ohne dass der mit ihr verbundene Anspruch zurückgenommen oder gar aufgegeben würde. Das lässt im Umkehrschluss die Vermutung zu, dass Antijudaismus nicht notwendigerweise mit einer sich aus der Vätertheologie inspirierenden Schriftauslegung verbunden ist.

Das Verhältnis Israel – Kirche wird nicht mit den Begriffen „Alter (im Sinne von: vergangener, gebrochener) Bund“ (Israel) und „Neuer (im Sinne von: an die Stelle des alten getreter) Bund“ (Kirche) gedeutet. Die Substitutionslehre spielt keine Rolle mehr. Die Kirche ist nicht an die Stelle Israels getreten. Der Neue Bund ist der enthüllte, nicht mehr verdeckte Alte Bund. Die Enthüllung und Öffnung auf die Völkerwelt hin geschieht durch Jesus Christus, den neuen Mose, den Sohn Gottes.

<sup>3</sup> Ernst Dassmann, in: Ambrosius von Mailand, De Isaac vel Anima – Über Isaak oder die Seele (FC 48), Turnhout: Brepols 2003, 19.

<sup>4</sup> Bettina Wellmann, Von König David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus (HBS 47), Freiburg 2007, 12.

### Wahre Geschichte

Kanonische Exegese wird im Jesus-Buch des Papstes nicht zu einem geschlossenen System mit einer rein immanenten Plausibilitätsstruktur. Im Gegenteil. Der Außenbezug der Texte bleibt gewahrt. Er wird vom Papst sogar um ein Vielfaches höher veranschlagt, als es in der gegenwärtigen Exegese im Allgemeinen der Fall ist (vgl. 22). Mit seinem Buch unternimmt der Papst den Versuch, „einmal den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den 'historischen Jesus' im eigentlichen Sinn darzustellen ... Ich denke, dass gerade dieser Jesus – der der Evangelien – eine historisch sinnvolle und stimmige Figur ist“ (20f). Diesbezüglich ist, wie sich bereits andeutet, mit einer kontroversen Diskussion zu rechnen. Mit diesem Problem war bereits die Alte Kirche vertraut. Origenes schreibt: „Der wissenschaftlich Gebildete wird allerdings in manchen Fällen schwanken und ohne eingehende Prüfung nicht entscheiden können, ob der betreffende als geschichtlich geltende Bericht im Wortsinne geschehen ist oder nicht und ob der Wortlaut eines bestimmten Gebotes zu befolgen ist oder nicht. Deshalb muss der Leser sich genau an die Weisung des Erlösers halten, welche lautet (Joh 5,39): 'Erforscht die Schriften!', und sorgfältig prüfen, wo der Wortlaut wahr ist und wo er unmöglich ist“ (De principiis IV,3,5). Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Schrift, dass sie bisweilen fiktive Elemente in ihre Erzählungen einbaut, um zu zeigen, was *wirklich* geschehen ist. Im Unterschied zu Hauptströmungen gegenwärtiger Exegese rechnet der Papst mit einer hohen vorösterlichen (impliziten) Christologie. Er stellt sich gegen die Tendenz, das Gros christologischer Aussagen auf das Konto später, nachösterlicher Gemeindebildungen zu schlagen. Im Hintergrund seiner Erwägungen stehen weniger Fragen innerbiblischer Überlieferungsgeschichte, als vielmehr eine Metaphysik der Erkenntnis und eine Hermeneutik der Geschichte, die in der exegetischen Diskussion zu wenig Berücksichtigung finden. Einige Richtungen der historischen Jesus-Forschung versuchen herauszufinden, wie

Jesus mit den Augen und den Vorstellungen seiner Zeitgenossen verstanden wurde und kommen dabei zu interessanten Erkenntnissen. Sie bedenken dabei aber kaum, welche Ebene des Verstehens von außen stehenden Zeitgenossen überhaupt erreicht werden konnte. Die Überlieferungen des Alten wie des Neuen Testaments rechnen aber durchgehend mit der Möglichkeit eines Erkennens, das weit über das verbreitete gesellschaftliche Wissen hinausgeht. Es gibt Durchbruchserfahrungen, es gibt Erleuchtungen, es gibt „prophetisches Schauen“. Die moderne Bewusstseinspsychologie bestätigt die Einsicht der Tradition. Das Jesus-Buch des Papstes bringt, mehr als es in der gegenwärtigen Exegese der Fall ist, diese Möglichkeit in Anschlag. Bereits in seiner Habilitationsschrift schrieb Joseph Ratzinger: „Die Schrift ist geboren aus einem mystischen Kontakt der Hagiographen mit Gott, sie kann daher richtig verstanden werden wiederum nur auf einer 'mystisch' zu nennenden Ebene.“<sup>5</sup> So wird das Jesus-Buch des Papstes von einer zarten mystischen Spur durchzogen. Es beginnt mit dem prophetischen Schauen des Mose, des Vaters jüdischer und christlicher Mystik. Zugleich aber wird in Jesus, dem Sohn Gottes, „die Welt ... in ihrer Rationalität dargestellt“ (211). In der Verbindung von Mystik und Rationalität kommt das Jesus-Buch des Papstes einem großen Bedürfnis unserer Zeit entgegen.

#### Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger



*ist Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seine Adresse lautet: Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.*

*E-Mail: ludger.schwiehorst-schoenberger@univie.ac.at*

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959, 2. Aufl. St. Ottilien 1992, 67.

# Jesusauslegung zwischen Philosophie und Exegese

Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.<sup>1</sup>

Rudolf Hoppe

## Zu den hermeneutischen Voraussetzungen des Werkes

In seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959<sup>2</sup> versuchte J. Ratzinger den philosophischen Gottesbegriff der Antike und die Religion aufeinander zu beziehen und sah im biblischen Monotheismus die Erfüllung und Konkretion der Einheitsidee polytheistisch-philosophischer Religiosität, insofern in ihr die nicht ansprechbare, gleichwohl auf die Einheit zustrebende Gottheit nun ansprechbar sei. „Das kühne Wagnis des Monotheismus ist es, daß er *das* [kursiv im Original] Absolute – den 'Gott der Philosophen' – anspricht, es für den Gott der Menschen – 'Abrahams, Isaaks und Jakobs!' hält. Und freilich kann er solches nur wagen, weil er sich eben von diesem Gott zuerst angesprochen weiß.“<sup>3</sup> Die Synthese des philosophisch Abso-

luten und des Monotheismus christlicher Interpretation sei es, „daß der stumme und unaussprechbare Gott der Philosophen in Jesus Christus zum redenden und hörenden Gott geworden ist, gerade erst den vollen inneren Anspruch des biblischen Glaubens vollstreckt.“<sup>4</sup> Und weiter: „Denn Monotheismus steht und fällt mit der Ineinsetzung des Absoluten als solchen mit dem dem Menschen zugewandten Gott.“<sup>5</sup> Deshalb ist es für J. Ratzinger eine Frage des Wesens des Christentums, seine Botschaft „in die allgemeine Sprache der menschlichen Vernunft hinein“<sup>6</sup> zu vermitteln.

Diesen Grundgedanken nimmt er im Vorwort der Neuausgabe seiner 1959er Vorlesung auf, besonders aber in seiner Regensburger Rede von 2006,<sup>7</sup> in der er eingehend den Vernunftbegriff reflektiert und die nachaufklärerische Welt davor warnt, das Göttliche aus dem Horizont der Vernunft zu verdrängen und sich der Erkenntnisquelle des Glaubens zu verweigern.

Es ist die Sache der Vernunft und ihrer Definition, die J. Ratzinger umtreibt; die Hinführung der antiken Philosophie auf den mit der Gestalt Jesu ausgelegten Monotheismus ist sein theologisches Programm. Wenn er sich nach seinen fundamentaltheologischen und dogmatischen Arbeiten nun monographisch der Gestalt Jesu zuwendet, wird verständlich, dass es der johanneische Jesus ist, der diesem Programm besonders nahe steht, da in ihm als dem göttlichen Logos das Paradigma des vom Menschen ansprechbaren Absoluten schlechthin – so die Interpretation des vierten Evangeliums durch den Autor – zur Darstellung kommt.

Mit Hilfe seines Verständnisses von „kanonischer Exegese“<sup>8</sup> bietet sich für ihn nun auch ein methodischer Weg an, die Diversität der Jesusbilder in den vier Evangelien zu harmonisieren und zum Jesus der Evangelien als dem „wirklichen“ Jesus zu kommen; freilich gibt J. Ratzin-

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg u.a. 2007. Zwei Vorbemerkungen seien gestattet: 1) Der vorliegende Beitrag unternimmt den Versuch, der Gewährung der Widerspruchsmöglichkeit durch J. Ratzinger und seiner Bitte um einen Vorschuss an Sympathie im Umgang mit seinem Werk zu entsprechen. Da der Autor sein Buch nicht als lehramtliche Äußerung versteht, möge es gestattet sein, in J. Ratzinger den Autor des Buches zu sehen. 2) Die bislang vorgelegten Rezensionen in der Presse und sonstige Publikationen zum genannten Jesusbuch wurden zwar berücksichtigt, deren Argumentationen werden hier aber nach Möglichkeit nicht wiederholt. Vgl. die Stellungnahmen einiger Vertreter der ntl. Exegese in: Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der *theologia naturalis*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von H. Sonnemans, Leutesdorf 2004. Verweise und Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe.

<sup>3</sup> *Der Gott des Glaubens* (vorige Anm.), 28.

<sup>4</sup> *Der Gott des Glaubens* (Anm. 2), 28.

<sup>5</sup> *Der Gott des Glaubens* (Anm. 2), 29.

<sup>6</sup> *Der Gott des Glaubens* (Anm. 2), 32.

<sup>7</sup> *Glaube, Vernunft und Universalität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. Predigten, Ansprachen, Grußworte* (VAS 174), Bonn 2006, 72–84.

<sup>8</sup> Zur „kanonischen Exegese“ vgl. G. Steins, *Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!*, in: *BiKi* 62 (2007), 116–121, der allerdings mit schwammigen Formulierungen wie „Kanonische Exegese tastet den Text gewissermaßen in seinen diversen kanonischen Kontexten ab, um ein Gefühl für die Sache zu bekommen“ (118) wenig zur Klärung beiträgt und mit dem Verdikt der historischen Methode als eines „pseudo-romantischen Ursprünglichkeits-taumel(s)“ den Boden der Argumentation verlässt.

ger damit im Prinzip der historischen Frage Recht, absorbiert sie nur im Vorhinein, indem er „die Evangelien“ als historische Zeugnisse erachtet. Die über sein Verständnis der johanneischen Jesusüberlieferung gewonnene Vater-Sohn-Beziehung kann so zum Jesus *der* Evangelien werden.

In diesem Grundansatz liegen die Eckdaten zum Verständnis des vorliegenden Jesusbuches. Will man dem Entwurf J. Ratzingers gerecht werden, ist dieser hermeneutische Horizont zu berücksichtigen. Es ist durchaus zuzugestehen, dass ein solch in sich stimmiges und geschlossenes Jesusbild – aber auch das ist ein Jesusbild – einen nachhaltigen Eindruck macht. Der für den Exegeten interessante Punkt ist freilich, ob ein so gewonnenes Jesusporträt dem Überlieferungsbefund der Texte standhält.

### Rückfragen

Hier sind aus Sicht der Exegese kritische Rückfragen unausweichlich, die bei der Frage nach dem Autor einer Evangelienschrift beginnen, und im Anschluss exemplarisch an drei Themenkreisen gestellt werden sollen:

#### Zum Verständnis des Johannesevangeliums

J. Ratzinger bestreitet in aller Konsequenz die Individualität des neutestamentlichen Autors und versteht ihn als integralen Bestandteil des „gemeinsamen Subjekt[s] des Gottesvolkes“ (19), „das so recht eigentlich der tiefere ‚Autor‘ der Schriften ist“ (20) – das allerdings damit zum Subjekt und Objekt der Schrift zugleich wird. Mit diesem Verständnisprinzip lassen sich die nicht zu übersehenden Divergenzen der Evangelienüberlieferung freilich auch nicht harmonisieren, nicht einmal die inneren Spannungen im Johannesevangelium selbst ausgleichen. Man mag die in der Forschungsgeschichte vorgenommenen literarkritischen Lösungsversuche der johanneischen Frage für ergebnislos halten, immerhin haben sie auf die inneren Spannungen des vierten Evangeliums aufmerksam gemacht.

Den hermeneutischen Horizont der „kanonischen Exegese“ verlässt der Autor übrigens wohl nicht zufällig, wenn er durchaus sieht,

dass auch er die „historische“ Rückfrage nicht übergehen kann. Anders ist es nicht zu verstehen, dass er unter Rückgriff auf die altkirchliche Überlieferung und unter Berufung auf eine kleine Minorität heutiger Johannes-Exegese das vierte Evangelium letztlich auf den Zebedaiden Johannes zurückführt, ohne freilich die Komplexität des Redaktionsprozesses völlig außer Acht zu lassen. Diese historische „Sicherung“ der Johannesüberlieferung ist dem Autor wiederum wichtig für das Urteil über die Glaubwürdigkeit des Evangeliums.

Es geht mir hier nicht so sehr um die Entscheidung in der Verfasserfrage des Johannesevangeliums im Sinne der heutigen Forschungsmehrheit, sondern vielmehr um die Feststellung, dass für J. Ratzinger die Bestimmung des Autors als Individuum und die historische Rückfrage letztlich doch bedeutsamer sind, als es zunächst den Anschein erweckt.

Schließlich ergibt sich die Frage: Wird der Jesusgeschichte des vierten Evangeliums nicht die große theologische Interpretationskraft genommen, wenn man „geschehene Wirklichkeit“ und „Jesus-Dichtung“ als sich ausschließende Alternativen gegenüberstellt?<sup>9</sup> Ohne den Anteil der johanneischen Interpretation der Jesusgeschichte wird man den verschiedenen Ebenen, auf denen das Evangelium spielt, nicht gerecht. Dem Reflexionsprozess des glaubenden Subjekts (oder auch der glaubenden Gemeinde) ist also unbedingt Raum zu geben, und das befördert die Unterscheidung von historischer Rückfrage und Deutung im Lichte des Osterglaubens. Nur so bleibt auch gewahrt, dass der „wirkliche“ Jesus dem Betrachter letztlich entzogen und die Differenz zwischen Jesus selbst und dem reflektierenden Interpreten gewahrt bleibt, ja geradezu erzwungen wird.

#### Zur Interpretation der basileia-Verkündigung Jesu

Auch J. Ratzinger nimmt die Unterscheidung von vorösterlicher Predigt Jesu und dem im

<sup>9</sup> So aber Jesus, 277, sogar mit der Gleichsetzung von „Jesus-Dichtung“ und „Vergewaltigung des historisch Geschehenen“.

Osterglauben gründenden christologischen Bekenntnis vor, und zwar im Kapitel über das Reich Gottes: „Während die Achse der vorösterlichen Predigt Jesu die Botschaft vom Reich Gottes ist, bildet die Christologie die Mitte der apostolischen Predigt nach Ostern.“<sup>10</sup> In der Interpretation der Predigt (des vorösterlichen Jesus) vom Gottesreich lässt der Autor sich konsequent von seinem hermeneutischen Prinzip der Einheit leiten, wenn er nach einer kritischen Replik auf die vor allem seit Johannes Weiss' epochaler Studie zur Eschatologie der Verkündigung Jesu<sup>11</sup> zum breiten exegetischen Konsens gekommene eschatologische Interpretation der *basileia*-Botschaft Jesu auf die christologische Deutung des Origenes zurückkommt, die in Jesus selbst die „*autobasileia*“ sah, d.h. Jesus in Person mit dem Reich Gottes identifizierte. Dieser präsentischen Auffassung der jesuanischen *basileia*-Konzeption muss dann allerdings z.B. der Duktus der Gleichnisse aus Mk 4 (Sämann, selbst wachsende Saat, Sauerteig) untergeordnet werden. Auch wenn man die Klassifizierung „Wachstumsgleichnisse“ beibehält, was m.E. dem Duktus der Gleichnisse schwerlich gerecht wird, ist die *basileia* keineswegs schon „da“; und dann schafft auch der Begriff „*autobasileia*“ mehr Probleme, als er löst. Die von J. Ratzinger vorgenommene eschatologiekritische Schematisierung „Innerweltliche Sozialromantik“ im Sinne von „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“,<sup>12</sup> in der „Gott“ verschwindet, versus „Gott ist wirklich Gott, das heißt er hält die Fäden in Händen“,<sup>13</sup> wird der komplexen Problematik nicht gerecht. Natürlich erhob Jesus den Anspruch, die Herrschaft Gottes authentisch darzustellen, aber ebenso weiß Jesus auch darum, dass Gottes Herrschaft erst noch durchgesetzt werden muss (vgl. Lk 10,18).

Die Gültigkeit seiner Botschaft vom kommenden Gott behauptet Jesus mit seinen Kontrastgleichnissen, die Überwindung aller noch virulenten Entfremdung des Menschen macht er in seinen Dämonenaustreibungen deutlich. Die eschatologische Struktur seiner Reich-Gottes-Botschaft ist deshalb keineswegs gleichzusetzen mit einer innerweltlichen Ausgrenzung Gottes aus der Geschichte. Den eschatologischen Vorbehalt kann man nicht „theologisch“ verdecken, und J. Ratzinger selbst tut es auch nicht, wenn er vom Geschehensprozess spricht, „der jetzt im Gange ist und die ganze Geschichte trifft“.<sup>14</sup> Auch wenn man dem Gedanken zustimmen vermag, dass Gott mit Jesus in die Geschichte eingetreten ist – was natürlich keine historische Aussage, sondern nur ein Bekenntnis sein kann – ist das Problem der Unerfülltheit der jesuanischen Vision nicht gelöst. Freilich hat das nichts mit einer Finalisierung des Glaubens auf politische Ziele hin zu tun.

#### Die Gleichnisverkündigung Jesu

Ein zentraler Inhalt der Verkündigung Jesu ist die Gleichnisüberlieferung. Darin ist J. Ratzinger zweifellos Recht zu geben.<sup>15</sup> Doch werden in seinem Entwurf die Erschließung der Gleichnisse und das Potenzial, das vor allem in der Erzähler-Adressaten-Kommunikation liegt, m.E. nicht ausgeschöpft. Dazu trägt die wiederholt vertretene Annahme bei, die „liberale Exegese“, hier vertreten durch Adolf Jülicher, dem bedeutendsten Gleichnisausleger auf der Wende vom 19. zum 20. Jh., habe den Weg zu einem rein moralischen Jesusbild gebahnt.<sup>16</sup> Die Gleichnishermenteutik Jülichers kann, so wichtig ihre Einsichten waren, aus heutigem Blickwinkel durchaus der Kritik unterzogen werden. Aber die summarische Feststellung, alle Gleichnisse dürften wir „als verborgene und vielschichtige Einladungen zum Glauben an ihn [Jesus (Ergänzung R.H.)] als das ‚Reich Gottes in Person‘ auffassen“,<sup>17</sup> ist christologisch zu überfrachtet, als dass sie den Gleichnissen in ihrem Facettenreichtum gerecht werden könnte. Die schon erwähnten Gleichnisse vom Sämann, der selbst wachsenden Saat und vom

<sup>10</sup> Jesus, 77.

<sup>11</sup> J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 31964.

<sup>12</sup> Jesus, 83.

<sup>13</sup> Jesus, 85.

<sup>14</sup> Jesus, 87.

<sup>15</sup> „Das Herzstück der Verkündigung Jesu bilden ohne Zweifel die Gleichnisse“ (Jesus, 222).

<sup>16</sup> Vgl. Jesus, 225.

<sup>17</sup> Jesus, 227.

Senfkorn wollen doch davon überzeugen, dass sich die Gottesherrschaft trotz aller Widrigkeiten durchsetzt; sie räumen ein, dass die „Realitäten“ in keiner Weise dafür sprechen, dass sich aber letztendlich in der erzählten Welt das als Wirklichkeit spiegelt, was in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit noch nicht erkennbar ist. Oder im Gleichnis vom verlorenen Sohn geht es nicht so sehr um einen Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten, in dem Jesus sich selbst rechtfertigen muss – diesen Charakter gewinnt das Gleichnis erst durch die vom Evangelisten Lk hergestellte Szenerie der Auseinandersetzung mit den Pharisäern – sondern hier geht es um das vom Erzähler Jesus mit seinem Anspruch des authentischen und letzten Gottesboten vertretene Gottesbild von der Bedingungslosigkeit und Güte. Der Hörer wird dann insofern selbst in das Gleichnis mit einbezogen, als er vor die Frage der Identifikation mit dem jüngeren oder älteren Sohn gestellt wird. Man kann hinter diesem Gleichnis zwar nach einer „impliziten Christologie“ fragen, aber darf diese dann nicht faktisch dadurch überschreiten, dass Jesus nicht deshalb in den Erzählzusammenhang des Gleichnisses eintreten kann, „weil er in der Identifikation mit dem himmlischen Vater lebt, sein Verhalten auf das des Vaters bezieht.“<sup>18</sup> Jesus tritt deshalb nicht in die Erzählung ein, weil er mit dem Gleichnis *von Gott* und nicht von sich selbst erzählen will, aber mit dem Anspruch, dass sein Gottesbild authentisch ist und als solches in seiner Wahrheit auch erkennbar werden wird. Mit der Gleichnistheorie Jülichers und der Frage nach dem einen tertium comparationis wird man dem Gleichnis deshalb ebenso wenig gerecht wie mit einer christologischen Überfrachtung der Erzählung. Das Entscheidende ist ihr kommunikatives Potenzial, das den Hörer herausfordert, im Verhalten der Güte des Vaters Gott zu erkennen und dem Erzähler Jesus mit diesem Bild von Gott Recht zu geben.

### Fazit

Will man den Zugang zur Jesusauslegung J. Ratzingers konstruktiv verstehen, ist von sei-

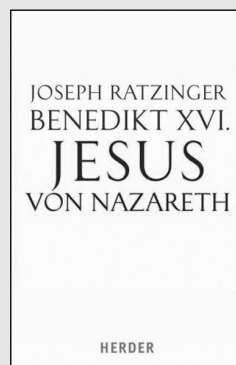
nen systematischen Voraussetzungen auszugehen. Sie sind der Erweis einer in sich stimmigen Interpretation, insofern auch ein – höchst eindrucksvolles – Bekenntnis. Die Systematik dieser Jesusinterpretation wird allerdings da verlassen, wo das Bekenntnis seinerseits zum historischen Postulat erhoben wird und die Vielfalt der Deutungskonzepte der Jesustradition einem philosophischen Programm der Frage nach dem Absoluten untergeordnet wird. Hier wird in Zukunft verstärkt das Gespräch zu suchen sein. So darf man interessiert darauf warten, ob der Theologe J. Ratzinger dazu in seinem Folgeband zu Jesus von Nazaret neue Anstöße geben wird.

### Prof. Dr. Rudolf Hoppe



ist Professor für Neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seine Anschrift: Maastrichter Str. 36, 50672 Köln.

### Jesus von Nazareth



Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.  
Jesus von Nazareth Tl. 1  
Herder Verlag, Freiburg 2007, € 24,-  
ISBN 978-3-451-29861-5

<sup>18</sup> Jesus, 248. J. Ratzinger gibt hier in deutscher Übersetzung eine Formulierung von J. Grelot, Les Paroles de Jésus Christ, Paris 1986, 228, wieder.



**Neusner, Jacob, Ein Rabbi spricht mit Jesus**, Herder Verlag Freiburg, Neuauflage 2007, 173 S., € 16,90, ISBN 978-3-451-29583-6

**Das im Jahre 1993 erschienene Buch „A Rabbi Talks with Jesus“ des jüdischen Religionswissenschaftlers, Judaisten und Rabbiners Jacob Neusner spielt im Jesus-Buch des Papstes eine wichtige Rolle. Wohl deshalb ist das erstmals 1997 in deutscher Übersetzung erschienene Buch nun neu aufgelegt worden. Das fiktive Gespräch, das Neusner als gläubiger Jude darin mit Jesus führt, „hat mir“, so bekennt der Papst, „mehr als andere Auslegungen, die ich kenne, die Augen geöffnet für die Größe von Jesu Wort und für die Entscheidung, vor die uns das Evangelium stellt“ (Jesus von Nazareth, 99).**

Neusner begibt sich in seinem Buch unter die Zuhörer Jesu. Er tritt in einen fiktiven Dialog ein mit dem Jesus des Matthäusevangeliums, vor allem dem der Bergpredigt. Beim Jesus des Matthäusevangeliums, so Neusner, sei eine gemeinsame Grundlage für ein Streitgespräch gegeben: die Tora, von beiden Seiten akzeptierte „einzige Quelle der Wahrheit“ (26). Das, was Jesus sagt, und die Art und Weise, in der er es tut, sind Neusner durchaus vertraut. Jesus greift das Erbe vom Sinai auf und gibt es weiter. Dabei erwartet Neusner „auch von Jesus nicht nur eine Wiederholung oder Paraphrase der Heiligen Schrift, sondern etwas Neues, das doch ganz und gar zu der überlieferten – und jetzt weitergereichten – Thora gehört“ (38). Für Neusner ist es keine Frage: Die Aussagen Jesu in der Bergpredigt „weisen in das Zentrum, das Herz der Thora-Botschaft“ (39). Doch nach längerem Zuhören kommen Neusner Zweifel: „Nicht so sehr die Botschaft macht mir Sorgen ..., sondern der Überbringer der Botschaft. Und zwar aus dem Grund, daß die Form der Aussage einen Missklang erzeugt ... Am Sinai sprach Gott durch Mose. Auf dem galiläischen Hügel spricht Jesus für sich selbst ... Nach den Kriterien der Thora hat Jesus etwas beansprucht, das außer Gott niemandem zusteht“ (47-49). Wäre ich ihm damals gefolgt, so Neusner, dann hätte ich Gott verlassen (52). Neusner sieht in den

Augen Benedikts in aller Klarheit, „daß das, was Jesus von mir fordert, allein Gott von mir verlangen kann“ (70). Nach Ansicht des Papstes jedoch darf Jesus es, weil er „auf der Höhe Gottes“ steht (Jesus von Nazareth, 134). Vor diesem Hintergrund kann das Jesus-Buch des Papstes als der Versuch angesehen werden, zu zeigen, dass derjenige, der Jesus folgt, Gott nicht verlässt.

Nachdem die entscheidende Differenz benannt ist, bringt Neusner eine Reihe von Einwänden vor gegen das, was Jesus gelehrt hat. Der Papst nimmt die Einwände sehr ernst, und das erklärt das jüdische Profil, das „sein“ Jesus (vgl. 22) dabei gewinnt. Ähnlich wie bei Neusner, so steht auch bei Benedikt die Lehre Jesu im Zentrum des Interesses. Vor dem Hintergrund der Kritik Neusners, Jesus vernachlässige das Gegenwärtige, das „Hier und Jetzt“ (vgl. 154) der Gottesherrschaft, betont der Papst das Präsentische der *Basileia*-Verkündigung Jesu. Im Hinblick auf Neusners Kritik, Jesu Ruf richte sich vorwiegend an Einzelne, seine Relativierung von Sabbat- und Elterngesetz und sein Unverständnis gegenüber der in der biblischen Tradition verwurzelten „Heiligung des Alltags“ zerstöre die Sozialordnung Israels, weist der Papst auf die neue, universale Familie hin, die Jesus gegründet habe (vgl. 155). Ferner scheint der Papst aus dem Gespräch mit Neusner klar erkannt zu haben, dass man den überaus ernst zu nehmenden Anfragen und Einwänden von jüdischer Seite nicht dadurch gerecht wird, dass man die Christologie herunterfährt. So wird die im Jesus-Buch deutlich erkennbare Tendenz, zu zeigen, dass, wenn Jesus von Gott und seiner Herrschaft spricht, er in gewisser Weise immer auch von sich spricht, verständlich – die stark herausgestellte christologische Dimension der *Gottesreich*-Verkündigung Jesu: Jesus – die *autobasileia* (Origenes), die Gegenwart Gottes in Person (79), der die Tora nicht aufhebt, sondern erfüllt (133), der „zu seinem Volk, zu Israel, als dem Erstträger der Verheißung“ spricht, ihm aber zugleich die neue Tora übergibt und es öffnet, „so dass nun aus Israel und den Völkern eine neue große Gottesfamilie entstehen kann“ (132) – diese Akzentuierungen dürften sich vor allem dem Gespräch verdanken, das der Papst mit dem Rabbi und dieser mit Jesus führt. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*