

Jesus von Nazareth – eins mit Gott?

Die Trilogie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.
in der exegetischen Diskussion

Thomas Söding

1. Der Ansatz einer Diskussion

Die drei Jesusbücher von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.¹ sind eine ekklesiologische Sensation. Noch nie hat ein Stellvertreter Christi ein Jesusbuch geschrieben; noch nie hat ein *Summus Pontifex* die Welt – unabhängig von Profession, Konfession und Religion – aufgefordert, seine Äußerungen zu kritisieren und nur „um jenen Vorschuss an Sympathie“ gebeten, „ohne den es kein Verstehen gibt“ (Jesus I 22); noch nie hat ein Nachfolger Petri seine kirchliche Rolle so persönlich interpretiert: Dass auf dem Titelblatt nicht nur der Amts-, sondern auch der Taufname steht, ist ein Novum, vielleicht gar ein Unikum.

All das hat viele in Aufregung gesetzt: sowohl jene, die argwöhnen, der Amtsbonus schlage in eine Disziplinierung kritischer Forschung um, als auch jene, die befürchten, das Oberhaupt der katholischen Kirche verliere an Autorität, weil er sich nicht in den vorgegebenen Formaten eines Dogmas, einer Enzyklika oder eines Motu Proprio äußert, sondern wie ein Professor ein Buch auf den Markt bringt, das sein Lesepublikum finden muss.

Aber das Risiko, das Benedikt eingegangen ist, ist nicht ohne theologische Konsequenz. Der Papst ist der Bischof von Rom, der Bischof in erster Linie Lehrer der Kirche, die kirchliche Lehre im Kern Auslegung der Heiligen Schrift, orientiert an Jesus von Nazareth. Warum soll diese Lehre nicht auch in Form eines Buches vorgelegt werden, das auf eine offene Diskussion aus ist? Es braucht halt nur einen Papst, der es macht, weil er sich die Kompetenz zutraut und das Wagnis einzugehen bereit ist.

Dieses Risiko hat auch eine ökumenische Konsequenz. Dass ein Papst ein Jesusbuch schreibt, hat Martin Luther nicht zu träumen gewagt. Dass er die Karte seiner persönlichen Ansichten und Einsichten spielt, ohne sein Amt zu verleugnen, ist eine Einladung. Gottfried Locher hat erklärt, dass der Theologe Ratzinger mit seinem Buch „auch zu jenen sprechen wolle, die sich von einem Papst nichts sagen lassen mögen“.² Dass der Autor selbst – in großer Bescheidenheit – immer wieder das Persönliche und Unzulängliche seines Versuches hervorgehoben hat, ist zum theologischen Charakteristikum seines Pontifikates geworden, zuletzt durch den souveränen Rücktritt³, den man in seiner überraschenden Konsequenz auch eine kirchengeschichtliche Sensation nennen darf.

¹ Vgl. JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg - Basel - Wien 2007; *Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg - Basel - Wien 2011; *Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg - Basel - Wien 2012.

² So ändern sich die Zeiten. Das „Jesus-Buch“ in reformierter Lesart, in: Thomas Söding (ed.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verstehen des Papstbuches*, Freiburg - Basel - Wien 2007, 53-67: 55.

³ Cf. TH. SÖDING, Wenn ich schwach bin, bin ich stark. Eine exegetischer Kommentar zum Rücktritt von Papst Benedikt XVI., in: *Communio* 42 (2013) 181-184; Italienisch: Un papato paolino. Riflessione esegetica: „Quando sono debole, è allora che sono forte“ (2Cor 12,10), in: *Il Regno* 4 (2013) 105f.

Freilich garantiert die kirchenpolitische Revolution noch nicht die wissenschaftliche Substanz des Buches.⁴ Joseph Ratzinger ist gelernter Dogmatiker mit starken fundamentaltheologischen Neigungen. Das Jesusbuch hat er immer schreiben wollen – aus theologischer Überzeugung. Der Nerv seiner Theologie ist das lebendige Wort Gottes, ihre Basis die Heilige Schrift.⁵ Die Frage, wie Theologie als Schriftauslegung aussieht, zieht sich als roter Faden durch sein Werk. Eine theoretische Antwort hat er (noch) nicht gegeben, abgesehen von galliger Kritik an der historisch-kritischen Exegese und spitzen Markierungen einer hermeneutischen Prinzipienlehre⁶. Das Jesusbuch ist aber der praktische Ertrag. Denn das Wort Gottes, von dem her Ratzinger die Heilige Schrift theologisch deuten will, hat den Namen, das Gesicht, die Geschichte Jesu erhalten – in der Fülle der Zeit, die Jesus selbst verkündet hat (Mk 1,15).

Als Systematiker ein Jesusbuch zu schreiben, ist aber aus einem doppelten Grund ungewöhnlich⁷: Erstens ist die Dogmatik traditionell weit stärker an der Inkarnation und am Pascha als am Leben Jesu interessiert, seiner öffentlichen Verkündigung; bei Joseph Ratzinger hingegen ist das Evangelium Jesu das Herz der Theologie. Zweitens ist der traditionelle Traktat der Dogmatik die Christologie, nicht die Jesulogie. In neueren Entwürfen evangelischer und katholischer Theologie werden zwar gezielt die Ergebnisse der Bibelwissenschaft rezipiert, aber nicht selbst Texte ausgelegt. Die intellektuelle Partnerschaft mit der historisch-kritischen Exegese dient dazu, die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition zu substantiieren und die Glaubwürdigkeit des Evangeliums im Wahrheitsbewusstsein der Moderne zu verankern.⁸ Freilich stellt sich dann die Frage, ob die Bibel nicht selbst ein Teil jener Tradition ist, zu deren Kritik sie herangezogen werden soll und ob der Problemhorizont der historisch-kritischen Exegese nicht gerade das ausblendet, was der Nerv des Neuen Testaments ist: das eschatologische Handeln Gottes in der Geschichte, verdichtet im Kommen der Gottesherrschaft (Mk 1,15 par. Mt 4,17; Mt 10,7 par. Lk 10,9.11), die doch eine Idee bliebe, wenn sie keine Spuren in der Lebenswelt der Menschen hinterließe, vertieft in der Auferweckung des Gekreuzigten, die nach Paulus alle Weisheit dieser Welt an die Grenze führt (1Kor 1,18-25), und verwurzelt in der Inkarnation des Logos, die nach Johannes einen Frieden bringt, wie ihn die Welt nicht bringen kann (Joh 14,27).

Joseph Ratzinger will sich diesen Versuchungen entziehen. Er will zum einen die Bibel in der Tradition auslegen, die ihrerseits Jesus Christus in eine hermeneutische Schlüsselposition für die Schriftauslegung bringt, und zum anderen die kanonische Lektüre der biblischen Texte nutzen, um ihr Gottesbild als jene Wahrheit Gottes zu betrachten, der sich die Moderne erst noch öffnen muss. Damit stellen sich zwar neue Rückfragen: ob nicht die Tradition *secundam scripturam* auslegt werden muss, damit sie überhaupt Tradition sein

⁴ Zur theologischen Diskussion vgl. JAN-HEINER TÜCK (ed.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007; TH. SÖDING (ed.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg - Basel - Wien 2007; HELMUT. HOPING / MICHAEL SCHULZ (ed.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen*, Freiburg . Basel – Wien 2007; JAN-HEINER TÜCK (ed.), *Passion aus Liebe. Das Jesusbuch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011; TH. SÖDING (ed.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes*, Freiburg - Basel - Wien 2011. In Vorbereitung ist: TH. SÖDING (ed.), *Zu Bethlehem geboren? Das Jesusbuch Benedikts XVI. im Blickpunkt der Wissenschaft*, Freiburg - Basel - Wien 2013.

⁵ Cf. JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, ed. Peter Hünemann / Thomas Söding, Freiburg - Basel - Wien 2005.

⁶ *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

⁷ Eine interessante Parallele zieht JOACHIM RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch, zu begreifen*, Tübingen 2008; cf. TH. SÖDING, Rez. Joachim Ringleben, Jesus, in: *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 264 (2012) 135-142.

⁸ Herausragend ist OTTO HERMANN PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I-II*, Ostfildern 2008-2010.

kann, und ob nicht das Wahrheitsbewusstsein der Moderne mitsamt ihrer Skepsis gegenüber dem Einheitsdenken selbst einen Schlüssel zum Verständnis des Christusgeschehens an die Hand gibt.⁹

Aber es wird gleichzeitig deutlich, dass die systematische Debatte über Wahrheit und Methode von der Frage abhängt, wie die exegetische Qualität des Buches zu beurteilen ist. Das Ergebnis steht nicht von vornherein fest. Denn die Bücher haben eine hermeneutische Kontroverse in der Bibelwissenschaft ausgelöst, die ihrerseits gezeigt hat, dass sowohl das Schriftverständnis und als auch die Schriftauslegung in der Exegese selbst alles andere als einheitlich, vielmehr gerade in der Jesusfrage ausgesprochen widersprüchlich ist. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Trilogie aus exegetischer Sicht kann also nicht von einem gesicherten Methoden- und Wissensbestand ausgehen, an dem sich Benedikt XVI. messen lassen müsste, sondern muss vielmehr die hermeneutischen Prinzipien und die exegetischen Konkretionen offen diskutieren.

Deshalb kann die theologische Diskussion nur vergleichsweise wenig profitieren, wenn Details im Vordergrund stehen, die im Zweifel immer strittig sein werden.¹⁰ Vielmehr muss versucht werden, den eigentlichen Ansatz der Trilogie, ihre Methode und ihr Ergebnis zu bestimmen, um auf dieser Basis zu diskutieren, welche Aspekte der Gestalt Jesu von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. wie erfasst und welche ausgeblendet worden sind. Die Trilogie exegetisch zu diskutieren, heißt, ihren Anspruch ernstzunehmen, aber auch über eine kritische Rezension hinaus zu reflektieren, welche Möglichkeiten einer wissenschaftlich fundierten und theologisch ambitionierten Annäherung an die Verkündigung Jesu bestehen.

2. Das Proprium der Trilogie

Das Joseph Ratzinger ein Systematiker ist, merkt man seinen Jesusbüchern von der ersten bis zur letzten Zeile an. Wer sich für die Umwelt Jesu interessiert, für seine Stellung im Judentum seiner Zeit, für die politischen Rahmenbedingungen und die Sozialstrukturen der Jüngerschaft, für den chronologischen und geographischen Rahmen seines öffentlichen Wirkens und Sterbens, für die Entstehungsgeschichte und die Formen der Jesustradition muss andere Bücher aufschlagen. Zwar gibt es in allen drei Teilbände einschlägige Informationen und Hinweise; die wichtige Frage, ob Jesus am Paschafest hingerichtet worden ist, wie die Synoptiker erzählen, oder am Rüsttag, wie das Vierte Evangelium datiert, wird eingehend diskutiert und – mit einem Großteil der kritischen Forschung – im Sinn der johanneischen Variante beurteilt (Jesus II 126-134); die interessante Frage, ob der Lieblingsjünger eine fiktive oder eine reale Gestalt und der ideale oder der reale Autor des Johannesevangeliums sei, wird eingehend erörtert und, gleichfalls mit einem Großteil der historisch-kritischen Exegese, so beantwortet, dass mit der Geschichtlichkeit der Gestalt und einem erweiterten Autorbegriff gerechnet wird (Jesus I 260-280); die sensible Frage, ob die *Cantica* historische Reminiszenzen enthalten, wird ohne viel Umstände mit der neutestamentlichen Gattungskritik so beschieden, dass sie „zum Gebetsschatz der frühesten

⁹ Cf. TH. SÖDING, *Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger. Eine kritische Analyse*, in: Christian Schaller (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zur Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 4), Regensburg 2011, 16-42.

¹⁰ Wie scharf die Kritik hier ausfallen kann, zeigt MICHAEL THEOBALD, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth : Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: *Theologische Quartalschrift* 187 (2007) 157-182; ID., *Um der Begegnung mit Jesus willen : der zweite Teil des Jesus-Buches von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: *Bibel und Kirche* 66 (2011) 173-178; ID., *Die Kindheits Erzählungen und die historisch-kritische Schriftauslegung - Anmerkungen zum dritten Jesus-Buch von J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: *Bibel und Kirche* 63 (2013) 46s.

judenchristlichen Kirche“ gehören, „in deren geisterfülltes liturgisches Leben wir hier hineinschauen dürfen“ (Jesus III 91).

Aber das Herz der Bücher schlägt dort, wo die Theologie greifbar wird. Dass er kein „Leben Jesu“ habe schreiben wollen, stellt er im Vorwort zum Zweiten Teil noch einmal klar (Jesus II 12)¹¹. Im Vorwort zu Band I nennt er „Gestalt und Botschaft Jesu“ als sein Thema (Jesus I 23). Der Zusammenhang ist die Pointe. Der erste Teil der Trilogie ist auf die Verkündigung und besonders auf die Lehre Jesu konzentriert; die Wunder spielen eine untergeordnete, die Worte die entscheidende Rolle. Die Reich-Gottes-Verkündigung, die Bergpredigt mit dem Vaterunser, die Jüngerberufungen und –schulungen, die Gleichnisse, dann auch die johanneischen Ich-bin-Worte sind die Hauptstücke der Darstellung. Ratzinger arbeitet überall heraus, welche überragende, alles entscheidende Bedeutung Gott für die Botschaft Jesu hat: seine Nähe, sein Wille, sein Segen, sein Bild. Die dunklen Seiten der Jesusüberlieferung, die Gerichtsworte, die Polemik gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, das Wehe gegen die Reichen, stehen ganz im Schatten der hellen Seiten, der Seligpreisungen, der Gesetzeserfüllung und der Verheißung. Nicht die Moral steht im Vordergrund, sondern die Gnade. Der Jesus, den die Trilogie beschreibt, braucht niemandem Angst einzujagen, sondern kann allen Hoffnung machen. Ganz offen bekennt Joseph Ratzinger, er habe das Buch geschrieben, damit die „innere Freundschaft mit Jesus“ wachse, „auf die doch alles ankommt“ (Jesus I 11).

a) Der Fokus der Einheit

Der Wunsch nach Freundschaft führt zum theologischen Zentrum nicht nur des ersten Bandes, sondern des gesamten Werkes. An allen Themen, Formen und Inhalten der überlieferten Verkündigung arbeitet Joseph Ratzinger heraus, dass die Wahrheit des Wortes an der Person Jesu hängt. Deshalb sind die Exegesen der Epiphanien – Taufe, Versuchung, Verklärung – auf die Botschaft Jesu abgestimmt: am Jordan werde er in sein messianisches Amt der prophetischen Verkündigung eingesetzt (Jesus I 54); in der Wüste habe er sich innerlich gesammelt, bevor er in die Öffentlichkeit getreten sei (Jesus I 54); auf dem Berg werden die drei ausgewählten Jünger an die Verheißung der Tora erinnert (Dtn 18,15 – Mk 9,7), dass Mose einen „Propheten wie mich“ angekündigt habe, auf den das Volk „hören“ werde (Jesus I 364).

Dass die Verkündigung Jesu dieses christologische Gewicht hat, erläutert Benedikt im Gespräch mit dem Judaisten Jacob Neusner¹². Neusner stellt sich vor, unter den jüdischen Zuhörern der Bergpredigt gewesen und über seine Eindrücke mit einem Rabbi gesprochen zu haben. Eine kurze Frage-Antwort-Sequenz sagt alles: „Was hat er weggelassen von der Tora?“ – „Nichts“. – „Was hat er hinzugefügt?“ – „Sich selbst“ – „O!“. Joseph Ratzinger stimmt Jacob Neusner zu, dass die gelebte Christologie Jesu von exorbitanter Höhe sei. Nicht die Frequenz, mit Jesus Hoheitstitel im Munde führe, sondern die Voraussetzungen und Folgen, die Einsichten und Zusagen seines Evangeliums lösten die Frage aus, wer er sei, und erlaubten nur die Alternative, dass er Gottes Wort usurpiere oder personifiziere. Nicht erst die durch Ostern stimulierte und sehr schnell auf schwindelerregende Geisteshöhen hochgepuschte Christologie der Erhöhung und Verherrlichung, der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, sondern die Verkündigung Jesu selbst stelle in aller Schärfe die

¹¹ Er verweist auf zwei „ausgezeichnete Werke“ katholischer Autoren: JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg - Basel - Wien 1990; JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew I-III*, New York 1991.1994. 2001.

¹² *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, New York 1993 (deutsch: Freiburg - Basel - Wien 2007).

Gottesfrage und erlaube es nicht, durch dogmatischen Besitzverzicht, sondern nur durch theologische Exegese zu einem jüdisch-christlichen Dialogfrieden zu gelangen, der durch eine Hermeneutik der Unterscheidung intendiert, um die „Gottes Verfügung“ anzuerkennen, „der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat“, gefüllt durch die Treue zur Tora und die messianische Hoffnung,¹³

Es ist dieser Ansatz einer personalen Theologie des Wortes, der Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. zum „Konstruktionspunkt“ seines Buches führt: „Es sieht Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her, der die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist, ohne die man nichts verstehen kann und von der her er auch uns gegenwärtig wird“ (Jesus I 12): In der „Einführung“ schreibt Ratzinger von Jesus: „Er lebt vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund, sondern als Sohn; er lebt in innerster Einheit mit dem Vater“ (Jesus I 31). Er leitet diesen Satz aus Joh 1,18 ab, dem Schluss des Prologes, der mit einem dicken Doppelpunkt zur Erzählung des Evangeliums überleitet: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18 – Übersetzung: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.).

Die johanneische Färbung dieses Ansatzes ist unverkennbar. In der Rede vom Guten Hirten sagt Jesus nach Joh 10,30: „Ich und der Vater – wir sind eins“. Ratzinger legt diesen Vers in seiner Trilogie nicht aus. Aber das überlieferte Jesuswort, dessen nachösterliche Prägung ganz unverkennbar ist (cf. Joh 20,30s.), spiegelt im Vierten Evangelium die ganze Brisanz der Christologie. Einerseits wird deutlich, dass die unglaublich guten Zusagen, der Hirte setze sein Leben für die Schafe ein, um sie zu sammeln und zu schätzen, nur dann gedeckt sind, wenn sie direkt von Gott kommen und Jesus Gottes Wort nicht nur im Munde führt, sondern mit ihm geradezu verwachsen ist, bis in seine Passion hinein.¹⁴ Andererseits wird deutlich, dass genau diese Unbedingtheit der Heilszusage den flammenden Protest derer auslöst, die sich zum einen Gott bekennen: „Du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott“ (Joh 10,33). Die johanneische Antwort, dass nicht der Mensch Jesus vergöttlicht, sondern der göttliche Logos in Jesus Mensch geworden sei (Joh 1,14), ist in sich schlüssig, spiegelt aber die jüdisch-christlichen Differenzen, die bis heute.

Während es das Ziel des ersten Bandes ist, aus der Analyse und Interpretation der Lehre Jesu die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn zu bestimmen, ist es das Ziel des zweiten Bandes, aufzuweisen, dass diese Einheit in der Passion nicht zerbrochen, sondern zusammengeschweißt worden ist. Dieses Ziel verfolgt Ratzinger in zwei Richtungen. Einerseits betont er das Moment der Hingabe. Die Fußwaschung ist das große Zeichen, *exemplum* und *sacramentum* zugleich (Jesus II 78-82). Das Letzte Abendmahl gibt der Zusammengehörigkeit zwischen „Jesu Freudenbotschaft und der Annahme des Kreuzes“ die Gestalt einer Feier, die Eucharistie ist und deshalb nicht Vergangenheit bleiben, sondern reale Gegenwart werden soll (Jesus II 144). Andererseits wird die Gottesliebe Jesu betont, die Kehrseite seiner Menschenliebe. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. setzt wiederum starke johanneische Akzente, wenn er die Tempelreinigung von Ps 69,10 her deutet (Joh 2,17): „Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren“ (Jesus II 36s.). Er interpretiert ausführlich das hohepriesterliche Gebet Joh 17 (Jesus II 93-119), das Jesu Kreuzesopfer zum „Versöhnungsfest zwischen Gott und Welt“ werden lassen (Jesus II 119). In der Exegese der Kreuzigungserzählungen ordnet Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. die unterschiedlichen Todesworte – „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ bei Markus und

¹³ JOSEPH RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2010, II 1130s.

¹⁴ Eine differenzierte, gegenüber Johannes durchaus kritische Exegese bei MICHAEL THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes* (RNT), Regensburg 2009, z.St.

Matthäus; „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ bei Lukas, „Es ist vollbracht“ bei Johannes – in der kanonischen Reihenfolge der Evangelien an, sodass sich ein spiritueller Weg zwischen Widerstand und Ergebung (Dietrich Bonhoeffer) ergibt, wie ihn die katholische Andachtstradition verfolgt, wie er aber in der alttestamentlichen Spiritualität des leidenden Gerechten begründet ist. In der Passionsexegese wird vollends deutlich, dass Joseph Ratzinger die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn nicht als einen Status, ein Privileg oder einen Besitz, sondern als einen Prozess betrachtet, der die Versuchung kennt, aber im Gebet von der Klage über die Bitte zu Lob und Dank findet. Die Beeinflussung durch den Hebräerbrief macht er in einem eigenen Passus transparent (Jesus II 185-188), der die Gethsemane-Tradition dieses Schreibens aufschlüsselt: „In den Tagen seines Fleisches hat er mit lautem Schreiben und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn vom Tod erretten konnte. Und er hat dank seiner Ehrfurcht Erhörung gefunden (Hebr 5,7 – Übersetzung: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.).

Die Auferstehung interpretiert Joseph Ratzinger nicht als den großen Befreiungsschlag Gottes und auch nicht als die zweifelsfreie Legitimation Jesu, sondern als endgültige Bewahrheitung der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn, an der teilzuhaben alle Geschöpfe berufen sind (Jesus I 33). „Es ist das Geheimnis Gottes, dass er leise handelt“ (Jesus II 301). Diese Maxime, die kreuzestheologisch verifiziert wird, erschließt die Theologie der Auferstehung. Jesus steht in ihrem Zentrum, als Person, mit Leib und Seele Gottes Sohn; sein Evangelium wird rekapituliert und transzendiert – zum Wort Gottes für alle Völker.

Der dritte Band, den sein Verfasser als „kleine Eingangshalle“ vorstellt (Jesus III 9), beantwortet die wiederum johanneische Frage „Woher bist du?“ (Joh 19,9) mit einer Exegese der Kindheitsgeschichten auf eine zweifache Weise: Jesus kommt aus der Welt des frommen Judentums und der messianischen Verheißungen Israels; er kommt aber darin von Gott, der bei Maria jenes Ja findet, das sie, die Jungfrau, zur Mutter Jesu hat werden lassen (Jesus III 46). Im „Prolog“ wird klar, dass die Theologie Jesu selbst, wie sie von seiner Verkündigung her erschlossen und in seinem Leiden bezeugt wird, verstehen lässt, wie es zu diesem Anfang hat kommen können. Umgekehrt ist es das christologische und soteriologische Interesse Ratzingers an der theologischen Schlüsselbedeutung der Geschichte Jesu, der ihn ein großes Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Kindheitsevangelien fassen lässt, gegen die breite Mehrheit der Bibelwissenschaft. Dass Jesus eins ist mit Gott, kann nur theologisch erklärt werden; dass diese Einheit Geschichte gemacht hat, ist ein theologisches Postulat, das Joseph Ratzinger exegetisch verifiziert sieht.

b) Die Methode des Buches

Die johanneischen Dimensionen des Denkens, das hinter dem Jesusbuch steht und durch die Exegesen historisch plausibilisiert werden soll, sind unverkennbar. Gerade sie sind es, die harsche Kritik an der historischen Belastbarkeit der Beschreibungen befeuert haben. Allerdings darf zweierlei nicht verkannt werden: Erstens ist der argumentative Weg des ersten Bandes, der theologisch die Weichen stellt, von einem Primat der Synoptiker geprägt: Taufe, Versuchung, Basileia, Bergpredigt, Vaterunser, Gleichnisse – eindeutiger kann die Orientierung an Markus, Matthäus und Lukas nicht sein, einschließlich der Verklärung, Allerdings gibt es einen stark akzentuierten Abschnitt über das Johannesevangelium – freilich nicht in der Breite der Überlieferung, sondern fokussiert auf einige ganz wenige Worte, die zwar das „Ich“ Jesu stark machen, (das auch bei den Synoptiker nicht gerade schwach ausgeprägt ist), zugleich aber Bilder wie das Brot, den Hirten und den Weinstock prägen, die geradezu aus der synoptischen Tradition erwachsen scheinen. Zum anderen ist

Joseph Ratzinger nicht der Auffassung, im Johannesevangelium O-Töne Jesu herausfiltern zu können. Die traditionelle Suche nach *ipsissima verba* sieht er ohnedies als Irrweg, der in permanent schrumpfende Inseln von Restbedeutungen führen; statt dessen denkt eine Hermeneutik der Erinnerung an, die in der Auswahl und im Rückblick das, was für Jesus wesentlich sei, kenntlich mache: seine Gemeinschaft mit Gott. Die Architektur des ersten Bandes folgt im wesentlichen der altkirchlichen Überzeugung, die Clemens Alexandrinus laut Eusebius (*hist. eccl.* VI 14,7) auf den Punkt formuliert hat: „Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst.“

Dann aber zeigt sich an der johanneischen Frage, wie notwendig es ist, die Methodik des Buches genauer zu betrachten. Joseph Ratzinger hat sie im Vorwort seines ersten Bandes mit scharfen Strichen knapp skizziert. Die historisch-kritische Exegese sei notwendig, aber nicht hinreichend. Sie sei notwendig, weil sie, so Ratzinger, nicht nur erfolgreich und etabliert, sondern theologisch gefordert ist. „Denn für den christlichen Glauben ist es wesentlich, dass er sich auf wirklich historisches Geschehen bezieht“ (Jesus I 14); diesen Bezug aber kann nur mit Hilfe historischer Methode wissenschaftlich überprüfen, kritisch gegenüber den Angaben der Quellen, kritisch gegenüber der Tradition, kritisch aber auch gegenüber den eigenen Plausibilitäten derer, die Forschung betreiben.¹⁵

Allerdings sei die historisch-kritische Exegese nicht hinreichend; denn zum einen müssen sie bei der Schriftauslegung „das Wort in der Vergangenheit belassen“ (Jesus II 15), obwohl es selbst das lebendige Wort Gottes bezeuge, das Zeit und Ewigkeit überspannt, um „heute“ gehört und beantwortet werden zu können; zum anderen müsse sie „die Gleichmäßigkeit allen Geschehenszusammenhangs“ voraussetzen (Jesus II 15) und den „Mehrwert“ des Bibelwortes vielleicht erahnen, aber nicht erfassen, ohne sich selbst zu transzendieren; zudem könne und wolle sie die Bibel nicht als „Einheit“ erfassen, sondern löse sie methodisch in ihre Bestandteile auf (Jesus III 16). Historisierung, Relativierung und Fragmentierung sind die harten Kritiken, die nicht die großen Leistungen der historisch-kritischen Exegese schmälern sollen, die Welt Jesu vor Augen zu führen und die Vielfalt der Stimmen von Zeugen hörbar zu machen, aber ergänzt werden müsse.¹⁶

Die Frage, wie das geschehen soll, hat Joseph Ratzinger mit einem Verweis auf den „canonical approach“ beantwortet.¹⁷ Hier wird, vor allem vom Alten Testament her, die Einheit der Schrift stärker als ihre Genese gewichtet und die Bedeutung der Lesergemeinde für die Konstitution des Textsinnes stärker als die Kritik der Texte an ihren Adressaten betont. Für die Jesusforschung ist dieser Ansatz beachtlich, weil er die prinzipielle Gleichberechtigung aller Evangelien bei der Rückfrage nach Jesus unterstreichen will und die konstitutive Bedeutung des Alten Testaments für die Verkündigung Jesu reflektiert.

Allerdings ist nicht ausgemacht, wie gut die „kanonische Exegese“ wirklich zur Methode Ratzingers passt. Sie ist aus der reformierten Bundestheologie erwachsen, die dem *sola scriptura* eine ekklesiale Form gibt, mit der katholischen Ekklesiologie aber nicht ohne

¹⁵ Als Begründung und Ausführung verweist der Autor auf die PAPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Città del Vaticano 1993.

¹⁶ Cf. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Verbum Domini* von PAPST BENEDIKT XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche, Bonn 2010.

¹⁷ Er nennt keine Literatur. Im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission werden aber zwei Autoren im Hintergrund erkennbar: BREVARD S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London - Philadelphia 1992 (Deutsche Übersetzung: *Theologie der einen Bibel I-II*, Freiburg - Basel - Wien 1996); JAMES A. SANDERS, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; ID., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987. Childs setzt im Rahmen einer Bundestheologie auf eine theologische Komplementarität beider Testamente, Sanders auf die Einbindung der Heiligen Schrift in das Volk Gottes.

weiteres kompatibel ist; sie neigt strukturell zu einer Harmonisierung der verschiedenen Stimmen in der Heiligen Schrift, die aber gerade durch den Unterschied der beiden Testamente und die verschiedenen Handschriften der Autoren geprägt ist, was gerade das katholische Traditionsprinzip zur Geltung bringen will; vor allem leidet sie an dem Widerspruch, dass die historische Referenz – wenigstens – für das Neue Testament theologisch konstitutiv ist und deshalb methodisch notwendig ist, wie Ratzinger selbst es sieht.

Wichtiger als der Seitenblick zur „kanonischen Exegese“ ist deshalb der Rückblick auf das Zweite Vatikanische Konzil (Jesus I 17).¹⁸ In *Dei Verbum* 12¹⁹ werden der Exegese zwei Aufgaben zugewiesen: zuerst die Suche nach der Vielfalt, dann die Suche nach der Einheit der Heiligen Schrift. Wie beide Aufforderungen erfüllt werden sollen, wird (Gott sei Dank) nicht vorgeschrieben. Wie sie zusammengehören, wird mit einem (leider) verkürzten Augustinus-Zitat zu Beginn des Paragraphen wenigstens angedeutet: „Gott spricht durch Menschen nach der Art von Menschen, weil er, so redend, uns sucht“ (*De Civ. Dei* XVII., 6, 2: PL 41, 537; CSEL 40, 2, 228.). Wenn diese Sentenz ein hermeneutischer Richtungspfeil ist, gibt es keinen anderen Weg, das Wort Gottes im Wort der Schrift zu hören, als zuerst auf das zu lauschen, was die Menschen zu sagen hatten, die in der Bibel zu Wort kommen. Wenn aber das, was sie sagen, von Gott kommt und zu Gott führt, kann die Exegese in der Tat nicht bei der Identifizierung der vielen Stimmen stehen bleiben, sondern muss nach der Einheit der Schrift suchen, kann sie dann allerdings nicht in einem Ausgleich, sondern nur im Aufweis der Unterschiede entdecken und auf der breiten Landkarte theologischer Positionen in der gemeinsamen Perspektive auf den einen Gott und sein Wort entdecken.

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. hat Recht, wenn er im Vorwort zum zweiten Band, dass die „methodischen Grundsätze“, die „vom Zweiten Vatikanischen Konzil (in *Dei Verbum* 12) für die Exegese“, formuliert worden sind, bislang kaum aufgegriffen worden (Jesus II 12). Sein Jesusbuch soll der Versuch sein, diese Lücke zu füllen. Damit ist ein Ansatz gefunden, das Gespräch über dieses Buch aufzunehmen. Am zentralen Beispiel der Jesusforschung ist eine methodologische Grundsatzdebatte über die Ambitionen und Resultate der wissenschaftlichen Jesusforschung notwendig; sie muss mit der Frage verbunden werden, welche christologische Relevanz der Geschichte Jesu von Nazareth zukommen.

3. Die Felder der Diskussion

Die exegetische Kritik an der Trilogie von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. ist vielstimmig. Sie wird durch die gleichfalls vielsprachige Zustimmung nicht ausmanövriert, sondern ihrerseits herausgefordert. Sie erklärt sich aus den großen Ambitionen der historisch-kritischen Exegese und dem alternativen Ansatz dieses Buches.

Die exegetische Jesusforschung hat sich im 19. Jahrhundert neu aufgestellt, weil sie den Mann aus Nazareth von den Fesseln des kirchlichen Dogmas befreien wollte, um ihn so erkennen zu können, wie er wirklich war. Albert Schweitzer²⁰ hat zwar herausgearbeitet, wie

¹⁸ Cf. TH. SÖDING, *Fare esegesi – fare teologia. Un rapporto necessario e complesso*, in: Ernesto Borghi (ed.), *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa“* (1-4 dicembre 2010), Milano 2011, 77-87.

¹⁹ Cf. HELMUT HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, Freiburg - Basel - Wien 2005, 695-831.

²⁰ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906/1913), Nachdruck ed. Otto Merk (UTB 1302), Tübingen⁹ 1984.

hoch die Subjektivität bei allen Bestrebungen der Leben-Jesu-Forschung um Objektivität gewesen ist. Aber das Versprechen der Exegese ist geblieben, mit der „Rückfrage“ hinter die Kulissen der österlich geprägten Evangelien zu schauen, um durch philologische Analysen, religionsgeschichtliche Vergleiche und soziologische Feldstudien die Eckdaten der Biographie wie der Verkündigung Jesu so rekonstruieren zu können, dass sie Ereignisgeschichte erkennbar wird und methodisch sauber von den Jesusbildern der Evangelien unterschieden werden. Im Zuge dieses Projekts hat sich die Gewissheit gebildet, dass im Vierten Evangelium eher narrative Dogmatik als gepflegte Erinnerung an Jesus zu finden sei und dass die christologisch virulenten Partien aller Evangelien eher redaktionelle Interpolationen als literarische Explikationen der Verkündigung Jesu seien. Die neuere Exegese hat zwar das „Kriterium der Diskontinuität“, mit dem Ernst Käsemann die damals „neue“ Rückfrage anstoßen wollte²¹, zur Disposition gestellt, weil sie zu der Überzeugung gelangt ist, dass Jesus nicht aus der Distanz zum Judentum seiner Zeit, sondern nur aus seiner Zugehörigkeit zu ihm heraus historisch korrekt verstanden werden kann.²² Das erhöht die geschichtliche Plausibilität der Gestalt wie der Botschaft Jesu erheblich. Es ist auch theologisch stimmig, weil das Judentum Jesu ein theologisches Datum ist, wie im Neuen Testament vor allem Paulus reflektiert hat (Röm 9,1-5). Aber zum einen verstärkt es in der konkreten Durchführung die Tendenz zur Historisierung und Relativierung Jesu, die das theologische Vermittlungsproblem enorm verschärft; zum anderen fehlt es an einer methodischen Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte, die Jesus in Gang gesetzt hat, um eine Nachfolgebewegung anzustoßen, aus deren Fortgang die Evangelien, die mit Abstand wichtigsten Quellentexte, entstanden sind. Beides wird zum Problem, wenn die philosophischen und theologischen Voraussetzungen, unter denen die Exegese antritt, um Bibel- und Traditionskritik zu treiben, nicht ihrerseits auf den Prüfstand der Philosophie und Theologie gestellt werden, um den Radius ihrer Beobachtungen und die Färbung ihrer Erkenntnisse zu bestimmen.²³ Das hermeneutische Grundproblem ist, welche theologische Bedeutung geschichtliche Forschung hat und welche historischen Dimensionen theologische Reflexion öffnen muss. Die Geschichtswissenschaft ist sowohl auf das Prinzip der Kritik, als auch auf die Kriterien der Analogie und Korrelation festgelegt.²⁴ Weder gegen das Prinzip noch gegen die Kriterien können theologische Einwände erhoben werden. Gerade die Jesusforschung zeigt dies. Denn die Prophetie verlangt die Unterscheidung der Geister auch im Innersten der Tradition; die Analogie wird wie die Korrelation christologisch durch die Inkarnation, durch das Leben, durch die Passion und die Auferweckung Jesu begründet. Allerdings muss die Kritik zuerst Selbstkritik sein, wenn sie nicht aporetisch sein soll; die Analogie erhellt gerade jene Ähnlichkeit, die durch eine je größere Unähnlichkeit transzendiert wird und die Korrelation verlangt, die überlieferten Darstellungen in einen Wirkzusammenhang mit dem Dargestellten zu bringen – was wiederum einen kritischen Diskurs voraussetzt.

Diese Zusammenhänge werden aber in der historisch-kritischen Exegese älterer Bauart kaum diskutiert. Das Ergebnis ist, dass die Plausibilitäten der Moderne und ihres wissenschaftlichen Weltbildes zum letzten Urteilsmaßstab werden, so dass die Ergebnisse

²¹ Das Problem des historischen Jesus (1953), in: id., *Exegetische Versuche und Besinnungen* Göttingen 1968, I 187-214; Sackgassen im Streit um den historischen Jesus (1968), *ib.* II 31-82.

²² Cf. GERD THEIßEN / ANNETTE MÄRZ, *Der historische Jesus. Ein akademisches Lehrbuch*, Göttingen 1996.

²³ Einen starken Vorstoß, das Problem aufzuarbeiten, unternimmt KLAIS BERGER, *Exegese und Philosophie* (SBS 123/4), Stuttgart 1986.

²⁴ Cf. ERNST TROELTSCH, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: id., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922, 729-753.

einer systematisch antidogmatischen Forschung ihrerseits dogmatisiert werden. Damit wird aber ausgeblendet, dass Jesus nicht in einer dogmenfreien Zone agiert, sondern sie auf einem intensiv beackerten Feld jüdischer Theologie mit einem klaren Gottesbekenntnis, profilierten Reformideen und diffusen Messiaserwartungen bewegt hat, auf dem er seine Spuren gezogen hat. Jesus nicht theologisch zu interpretieren, ist historisch unplausibel. Es werden auch – in wechselnder Folge – wesentliche Facetten des überlieferten Wirkens Jesu ausgeblendet, von der Gerichtsbotschaft über die Sündenvergebung und die Leidens- wie die Auferstehungsprophetie, von der expliziten Christologie zu schweigen – obgleich all dies von den wenige Jahrzehnte später geschriebenen Evangelien als (im Rahmen des antiken Denkens) historisch verlässliche Überlieferung gestaltet worden ist und sich weder im religionssoziologischen²⁵ noch im religionsgeschichtlichen²⁶ Diskurs falsifizieren lässt.

Joseph Ratzinger hat diese Widersprüchlichkeit scharf analysiert und mit seiner intellektuellen Offensive, das Verhältnis von Glaube und Vernunft neu auszuloten, zu beantworten versucht. Allerdings muss er sich die Frage gefallen lassen, ob seine Methodik der kanonischen Exegese den Anspruch, die Theologie historisch zu erden, einlösen kann. Was seiner Jesustrilogie fehlt, ist eine Quellenkritik in der Form, dass die jeweiligen Voraussetzungen, Charakteristika, Intentionen und Interessen, damit aber auch Grenzen und Färbungen der Darstellung Jesu in den vier kanonischen Evangelien genau beschrieben und miteinander verglichen werden, von den Apokryphen zu schweigen. Im Einzelfall geschieht dies durchaus, aber nicht methodisch, obwohl die Hermeneutik der Erinnerung, die er verfolgt, diesen Aufwand nötig machte. Dadurch bleibt aber unklar, auf welcher genauen Textbasis er seine historischen Recherchen anstellt. Mehr noch: es wird nicht methodisch aufgearbeitet, dass es einen direkten Zugang zu Jesus schlechterdings nicht mehr gibt, sondern dass alles, was von ihm heute in Erfahrung zu bringen ist, durch den Filter der frühen synoptischen und johanneischen Tradition gegangen ist. Weil diese Fragen nicht bearbeitet, sondern nur die theologischen *highlights* der Evangelienüberlieferung reflektiert werden, entsteht der Eindruck der Harmonisierung und der Überinterpretation.

Vergleich man die Resultate der neueren Jesusforschung mit den Thesen der Trilogie, zeigen sich fundamentale Gemeinsamkeiten neben deutlichen Unterschieden. Die Gemeinsamkeiten betreffen die Dominanz der Basileia-Thematik, die Pluralität der Lehrformen und –inhalte, die Aufmerksamkeit für die Jüngerschaft, die Herausforderung der Passion und die Verwurzelung im Alten Testament. Der entscheidende Unterschied ist vielleicht nicht einmal die Einbeziehung der johanneischen Tradition. Vielmehr reflektiert Joseph Ratzinger das, was die historisch-kritische Exegese als Thema und Gegenstand der Verkündigung Jesu identifiziert, als Wahrheit des Evangeliums. Das ist für ihn der Weg, Schriftauslegung als Theologie zu treiben. Die theologische Perspektive gewinnt er, indem er die Bedeutung eines bestimmten Wortes konsequent ins Licht des Alten Testaments hält, wie es sich ihm in Christus neu erschließt, und von Zeugnissen der Tradition her erschließt, dieses vom Credo und vom Leben der Kirche her erschließen. Die Grenzen historisch-kritischer Methodik werden dadurch zweifellos überschritten; aber das ist ihm so ebenso klar wie seinen Kritikern. Die Frage ist nur, ob durch dieses Verfahren die geschichtliche Verkündigung Jesu ideologisiert oder identifiziert wird.

²⁵ Cf. GERD THEIBEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.

²⁶ Cf. KLAUS BERGER, *Jesus*, München 2004; NICHOLAS THOMAS WHRIGHT, *Simply Jesus. Who he was, what he did, why it matters*, New York 2011. Eine andere Sache ist, dass sich die Religionsgeschichtliche Schule des 19. Jh. als Anti-Theologie zu etablieren suchte; cf. KARSTEN LEHMKÜHLER, *Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 76), Göttingen 1996.

Ratzingers Anspruch ist es, Jesus dadurch als geschichtliche Person besser zu erkennen, dass er ihn als Theologen ernstnimmt. Die prinzipielle Richtigkeit dieser Hypothese lässt sich schwerlich bestreiten, auch wenn das Ethos der Gerechtigkeit, die Kritik der Heuchelei, der Einsatz für die Armen vielleicht noch stärker hätten betont werden kann. Zweifellos schlägt das Herz Jesu in der Gottesliebe, aus der die Nächstenliebe strömt; zweifellos identifiziert Jesus sich mit der Herrschaft Gottes; zweifellos ist das Vaterunser ein Schlüssel zum Evangelium. All das zu erkennen, hätte es aber vielleicht auch gar nicht der Trilogie bedurft, wenn sie nicht von dort aus das breite Spektrum der christologieträchtigen, besonders der johanneischen Traditionen einbezogen hätte, weil sie dem „Ich“, der Person Jesu entscheidendes Gewicht gibt. Über Einzelheiten der historischen Rekonstruktion wird immer gestritten werden; das liegt in der Natur der philologischen und historischen Forschung; es ist im Zweifel auch kein Nachteil, sondern ein Vorzug. Grundsätzlicher kann die Kritik an zwei Stellen werden. Zum einen ist trotz des Dialoges mit Neusner das Eigengewicht, das der jüdischen Schriftauslegung zukommt, kaum angemessen bestimmt; dadurch wird aber das zeitgenössische Judentum kaum einmal zu einem angemessenen Gesprächspartner; das relative Recht der pharisäischen Jesuskritik, das Wahrheitsmoment im Widerspruch bleibt implizit. Zum anderen entsteht bei der hermeneutische Schlüsselbedeutung, die bestimmten Kirchenvätern zuerkannt wird, inmitten aller Lese Früchte, die man gern genießt, die Frage, wo die moderne Theologie die Augen für den Sinn der Texte öffnet, die traditionelle ihn aber eher verdunkelt hat. Anders formuliert: Joseph Ratzingers Jesusbuch liegt in der hermeneutischen Fluchtlinie des Zweiten Vatikanischen Konzils, indem es die große Übereinstimmung zwischen Schrift und Tradition affirmiert. Der Kommentar Joseph Ratzinger hat sich den Hinweis nicht verkneifen, dass *Dei Verbum* das traditionskritische Potential der Schrift nicht erschließt und damit eine wesentliche Frage der Reformation unbeantwortet lässt.²⁷ Im Jesusbuch jedoch ist die Traditionskritik kaum zu erkennen. Ebenso wenig wird das theologisch zentrale Thema der bleibenden Erwählung Israels diskutiert, das aber Ratzingers Voraussetzung, die Bibel mit Blick auf Jesus als Buch der Kirche zu lesen, nicht ohne erhebliche Differenzierung plausibel scheinen lässt.

Die entscheidende Frage aber lautet, ob sich, wenn diese Desiderate zu Recht beständen und erfüllt würden, im Ergebnis der Darstellung etwas ändern müsste. Bei aller wechselseitigen Kritik sind sich Joseph Ratzinger und die Protagonisten historisch-kritischer Exegese darin einig, dass es im Allerheiligsten der Theologie geschichtliche Forschung braucht, weil das historische Wirken und Leiden Jesu theologisch wesentlich ist; das ist im Zeitalter des Konstruktivismus²⁸ und der Systemtheorie²⁹ alles andere als selbstverständlich. Einig sind sie sich auch darin, dass nicht so etwas wie eine Psychologie Jesu eruiert werden kann, weil die Evangelien kein Psychogramm Jesu zeichnen; das ist im Zeitalter grassierender Esoterik gleichfalls alles andere als selbstverständlich. Uneinig sind sie sich allerdings im Hinblick auf die Einheit Jesu mit dem Vater. Der Vorwurf der Dogmatisierung steht gegen den der Banalisierung.

Dies ist der crucial point in der exegetischen Diskussion über die theologische Relevanz der Geschichte Jesu. Auch bei einem sozial-, literatur-, kultur und religionswissenschaftlichen Ansatz stößt man auf ihn. Wenn man ihn genauer betrachten will, muss freilich der biblische

²⁷ Kommentar zu *Dei Verbum*, in: *LThK.E* 13 (1967) 498-528.571-581, hic 521s.

²⁸ Cf. PETER BERGER - THOMAS LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/Main 16/1999 (1/1969).

²⁹ Cf. NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

Begriff der Einheit leitend sein.³⁰ Im Falle der Gottesbeziehung Jesu ist er gefüllt von der Liebe des Vaters zum Sohn und der Liebe des Sohnes zum Vater. Die wird zwar erst in der johanneischen Tradition akzentuiert und reflektiert³¹, aber auch schon in der synoptischen Tradition impliziert und expliziert. Dass Ratzinger sich von der johanneischen Theologie hat leiten lassen, diese Verbundenheit aus Liebe als Verständnisschlüssel des gesamten Evangeliums Jesu anzusetzen und die Konsequenzen im kritischen Diskurs mit der historisch-kritischen Exegese zu ziehen, ist ein großer Gewinn, den die Jesusforschung durch seine Bücher erzielt hat.

Allerdings gehört zur Liebe auch die Anerkennung und Bejahung von Unterschieden, das Aushalten der Ferne, die Sehnsucht nach Gemeinschaft. Von diesen Spannungen sind die Evangelien voll. Nach Lukas sagt Jesus seinen Jüngern im Abendmahlssaal: „Ihr habt mir ausgehalten in meinen Versuchungen“ (Lk 22,28). Aber dieses Wort wird nicht ausgelegt, wiewohl Joseph Ratzinger die Versuchungsgeschichten, die alle Synoptiker an den Anfang ihrer Evangelien stellen, als Antizipationen der Versuchungen liest, die Jesus auf seinem „ganzen Weg“ zu bestehen hat (Jesus I 55). Würde aber die Gethsemane-Perspektive den Zugang zur Christologie der Einheit bestimmen, würde das Dynamische, das Spannungsreiche und Widersprüchliche, das Suchen und Aufbrechen Jesu deutlicher. Es würde dann auch klarer, dass Johannes zwar die Synoptiker vertiefen will, aber auf ihnen aufbaut und von ihnen her in seiner Bedeutung für die Rekonstruktion der Geschichte Jesu erschlossen werden muss.

Die Trilogie stellt die Gottesfrage ins Zentrum der Jesusforschung. Das ist ihr großes Verdienst. Sie plausibilisiert die historische Substanz der Evangelien. Das bleibt notwendig im Streit der Exegese. Sie fußt auf einer Hermeneutik des Wortes Gottes. Das fordert den Dialog der gesamten Theologie über das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte.

³⁰ Cf. TH. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 215), Freiburg - Basel - Wien 2008 (2005).

³¹ Cf. ENNO EDZARD POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen 2005.