

...Neue Bücher

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI

Jesus von Nazareth.

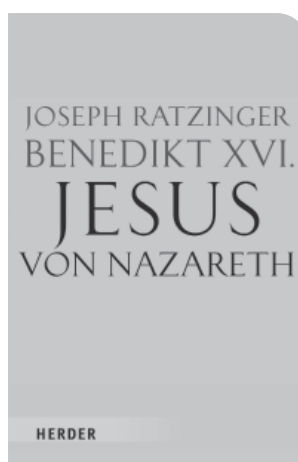
Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung.

Freiburg: Herder-Verlag, 2007.

Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung.

Freiburg: Herder-Verlag, 2011.

Der erste Band des „Jesus von Nazareth“ von Joseph Ratzinger (= R.) löste eine lebhaftere Reaktion in theologischen Kreisen in der ganzen Welt aus, die sich auch in den vielen Rezensionen über das Werk ausdrückte. Wenngleich der Autor ausdrücklich betont, dass das „Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist“ (I,22) – daher die hier benutzte Abkürzung für den Verfasser – , versteht sich von selbst, dass sein Amt als Bischof von Rom und seine Rolle im Vatikan in den letzten Jahrzehnten das Interesse für die Schrift zusätzlich verstärkt hat. In diesem Jahr ist der angekündigte zweite Band erschienen. Nun kann das Werk als Ganzes betrachtet, und in dieser Form vielleicht manche Einseitigkeit in der Würdigung vermieden werden, die sich aus der Beschäftigung mit nur einem Teil ergeben könnte.



ISBN 978-3-451-29861-5

EUR 24.00.

Gliederung und Inhalt

Die behandelten Themen entsprechen in loser Reihenfolge den Hauptmomenten des Wirkens Jesu. Das angekündigte Vorhaben, das Kapitel über die Kindheitsgeschichten im zweiten Band nachzuliefern (I,23), konnte der Verfasser nicht verwirklichen, aber es soll als kleiner Faszikel nachträglich erscheinen (II,14). Die zehn Kapitel des ersten Bandes folgen frei zuerst dem Leitfaden des Matthäusevangeliums: die Taufe Jesu, die Versuchungen, die Bergpredigt, das Gebet des Herrn, die zwölf Jünger, die Botschaft der Gleichnisse, ohne sich auf die Fassung des ersten Evangeliums zu beschränken. Das achte Kapitel bedeutet insofern eine Zäsur des Erzählstrahls, indem die Sprache des Johannesevangeliums die Darstellung bestimmt: „Die großen johanneischen Bilder“: das Wasser, Weinstock und Wein, das Brot, der Hirte. Aber er

wird im neunten Kapitel, das dem Petrusbekenntnis und der Verklärung gewidmet ist, wieder aufgenommen. Das letzte Kapitel behandelt Selbstaussagen Jesu: Der Menschensohn, der Sohn, das „Ich bin es“. – Die letzten Ereignisse in Jerusalem sind das Thema des zweiten Bandes: der Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung, die eschatologische Rede Jesu, die Fußwaschung, das hohepriesterliche Gebet Jesu, das letzte Abendmahl, Gethsemani, der Prozess Jesu, Kreuzigung und Grablegung Jesu, die Auferstehung aus dem Tod. Wie im ersten Band werden auch hier Inhalte, die nur im vierten Evangelium belegt sind – die Fußwaschung und das hohepriesterliche Gebet –, in die Darstellung integriert. Mit einem Ausblick: „Aufgefahren in den Himmel – Er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit“, endet das Werk.

Das Anliegen und der Ansatz

Ein Buch mit dem Titel „Jesus von Nazareth“ zu schreiben, ist keine Selbstverständlichkeit. R. erläutert im Vorwort (I,10-23) sein Anliegen, das zugleich seinen Ansatz bei der Behandlung des Themas verstehen lässt. Es geht zuerst um die Bedeutung der historisch-kritischen Methode, die er für eine „unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit“ hält (I,14.15), unter anderem weil sie „eine Fülle von Material und Einsichten erschlossen“ hat (I,22). R. weist aber auch auf die Grenzen der Methode hin wegen ihrer grundsätzlichen Ausrichtung auf die Vergangenheit, die eine Anwendung auf die Gegenwart nur als Hypothese zulässt. Den „Mehrwert“ des biblischen Wortes kann die Methode zwar erahnen, „aber ihr eigentlicher Gegenstand ist das Menschenwort als menschliches“ (I,15-16). – Diese methodische Einschränkung will der Verfasser überwinden durch die Anwendung der so genannten „kanonischen Exegese“, die den einzelnen Text im Ganzen der einen Schrift liest und versteht (I,17). Diese Exegese steht nicht im Widerspruch zur historisch-kritischen Methode, sondern sie führt sie organisch weiter und lässt sie „zu eigentlicher Theologie werden“ (I,18; vgl. I,409).

Die Spannung zwischen der historisch-kritischen Methode mit ihren Grenzen und dem Versuch sie zu überschreiten, kommt im Vorwort des zweiten Bandes unter anderen Kategorien in der Spannung zwischen einer „historischen Hermeneutik“ und einer „Hermeneutik des Glaubens“ zum Vorschein (II,10-13). Die historische Exegese habe schon „ihr Wesentliches gegeben“. Will sie „sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und belanglos werden ... muss sie einen methodischen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten“ (II,11). Der Verfasser beabsichtigt demnach nicht ein „Leben Jesu“ zu schreiben, sondern „in der Verbindung der zwei Hermeneutiken ... ein Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien zu entwickeln, das zur Begegnung werden kann“ (II,13).

Die Diskussion um die angemessene Auslegung der Schrift hat eine lange Vorgeschichte, die gerade in der Frage der Hermeneutik oft vom Interesse geleitet war, die Grenzen eines positivistischen Geschichtsverständnisses zu überwinden. In diesem Aspekt knüpft das Werk an eine Fragestellung an, die zwar nicht neu, dennoch

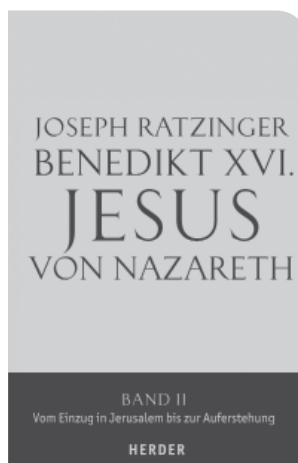
immer aktuell geblieben ist. Dass damit ein wichtiges Kapitel deutscher Geistesgeschichte des XIX. und XX. Jahrhunderts verbunden ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Das Problem stellt sich hier aber nicht im Allgemeinen, sondern anhand der Gestalt Jesu und seiner Botschaft. Was heißt in diesem Zusammenhang, die historische Hermeneutik mit der Hermeneutik des Glaubens zu verbinden? Wie geht der Verfasser mit den Texten um, die allein den Zugang zur Gestalt Jesu öffnen? Die Fragen werden noch dringlicher, wenn man auf den Titel des Werkes achtet: „Jesus von Nazareth“, der die Person Jesu als Gegenstand der Betrachtung stellt, um seine Gestalt, „sein Wort und sein Tun zu verstehen“ (II,14).

Die Gestalt Jesu im Lichte einer Hermeneutik des Glaubens

Im Folgenden beschränken wir uns auf wenige, hoffentlich repräsentative Abschnitte, die konkret zeigen können, wie sich eine Hermeneutik des Glaubens in der Auslegung der Texte auswirkt. An die Darstellung jeder behandelten Stellen schließen wir einige Bemerkungen an, die auf offene Fragen aufmerksam machen.

Die Taufe Jesu

Die Auslegung des Abschnitts über die Taufe Jesu nimmt die Fassungen der vier Evangelien als eine Einheit, in der sich die verschiedenen Angaben ergänzen. Der schlichten Aussage in Mk 1,9, dass Jesus aus Nazareth in Galiläa kam und sich von Johannes taufen ließ, folgt das kurze Streitgespräch zwischen Johannes und Jesus (Mt 3,14f.), mit dessen abschließendem Wort über die Erfüllung der Gerechtigkeit. Aus dem Bericht des Lukas (Lk 3,21) wird nur bemerkt, dass Jesus betend die Taufe empfing (I,44). Das Zeugnis des Johannes: „Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt“ (Joh 1,29) schließt die Bezugnahme auf die Evangelien ab. Das Wort vom Lamm Gottes interpretiere, „wenn wir so sagen dürfen, den kreuzestheologischen Charakter von Jesu Taufe, von seinem Hinabsteigen in die Tiefe des Todes“ (I,49). Die Stimme der Ostkirche in ihrer Liturgie und in ihrer Ikonen-Theologie – auch Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus kommen zu Wort – bekräftigt die vorgetragene Deutung (I,45f). – Die Auslegung des Abschnitts stellt seinen grundsätzlichen theologischen Gehalt heraus und folgt konsequent dem Prinzip der „kanonischen Exegese“. Das Ergebnis lässt sich als eine theologische Meditation charakterisieren, bei der predigartige Töne mitklingen. Am Schluss des Kapitels über die Taufe Jesu schreibt der Verfasser: „Jesus erscheint nicht als ein genialer Mensch mit seinen Erschütterungen, seinem Scheitern und Gelingen, womit er als Individuum einer vergangenen Periode letztlich in einer unüberbrückbaren Distanz zu uns bliebe. Er steht vor uns



ISBN 978-3-451-32998-2
EUR 22.00

als ‚der geliebte Sohn‘, der so einerseits der ganz Andere ist, aber gerade deshalb auch uns allen gleichzeitig werden kann, einem jeden von uns innerlicher als wir uns selbst (vgl. Augustinus, *Confessiones* III,6,11)“ (I,51). – Kritisch gegenüber der liberalen Forschung, welche die Taufe Jesu oft als Berufungserlebnis ausgelegt hatte, möchte R. diese Auffassung „viel eher dem Genus des Jesus-Romans als wirklicher Auslegung der Texte zurechnen“ (I,50). Was heißt nun „wirkliche Auslegung der Texte“? Verwirklicht sich in der „kanonischen Exegese“ die „wirkliche Auslegung der Texte“? Lehnt man mit Recht eine psychologisierende Auslegung der Evangelien als sachlich unangemessen ab, müsste man auch zugeben, dass die „kanonische Exegese“ für eine meditative Erklärung bzw. einer Predigt zwar hilfreich sein kann, eine „wirkliche Auslegung der Texte“ aber kaum leistet, weil sie zu wenig auf die eigene Prägung des jeweiligen Werkes achtet. Was in der herkömmlichen Exegese nach der historisch-kritischen Methode „Redaktionskritik“ genannt wird, fragt nach dem spezifischen Umgang des jeweiligen Verfassers mit der Überlieferung, um seine Aussageintention herauszustellen. Die „kanonische Exegese“ setzt den Akzent vielmehr auf das Gesamtbild, aber die damit verbundene methodische Entscheidung birgt die Gefahr, dass das Bild zum Schluss nicht genug differenziert und kontrastreich erscheint, wie es nach dem „Original“ – nach dem Text – sein müsste. Der folgende Punkt vermag die hier vorgetragene Behauptung zu verdeutlichen.

Die Seligpreisungen

Kaum ein anderer Text des Neuen Testaments ist so bekannt wie die Seligpreisungen, die nach dem Matthäusevangelium die Bergpredigt einleiten. Die Auslegung dieser denkwürdigen Worte darf in keinem Jesusbuch fehlen, und der Leser wird sie mit Interesse lesen, vielleicht auch deswegen, weil vor einem solchen Text keine Neutralität möglich ist, und jede Erklärung zugleich einiges über den Ausleger selber aussagt. In diesem Fall werden die Erwartungen nicht enttäuscht. Die Erläuterung entfaltet die theologische Tiefe des Textes, ohne zu übersehen, dass die dort verkündeten Paradoxien auf Missverständnisse oder gar auf „zornige Kritik“ – wie bei Nietzsche – stoßen können (I,128f). Unter Bezugnahme auf Paulus und Johannes macht R. zwei Grundaussagen über die Seligpreisungen: Sie sind der Ausdruck dessen, was Jüngerschaft bedeutet; sie sind von der Christologie her zu verstehen: „Die Seligpreisungen sind Umsetzung von Kreuz und Auferstehung in die Jüngerexistenz“ (I,103f). Als Leitfaden seiner Auslegung nimmt der Verfasser die Fassung des Matthäusevangeliums. – Ein Buch über Jesus verlangt Entscheidungen in der Auswahl der Texte, die man als Grundlage für die eigene Betrachtungsweise nehmen wird, und das bringt Einschränkungen mit sich. Problematisch werden diese Entscheidungen erst, wenn sie die Gestalt Jesu, in welcher Form auch immer, vereinnahmend vereinfachen. Von den Seligpreisungen gibt es neben der Fassung des Matthäus bekanntlich auch die des Lukas, die wenigstens in der Ausdrucksform dem Interpreten erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Nur ein Beispiel für die Brisanz der Abweichungen zwischen den Evangelien: Nach Mt 5,6 lautet die vierte Seligpreisung: „Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.“ Als zweite Seligpreisung steht in Lk 6,21: „Selig, die ihr jetzt

hungert, denn ihr werdet satt werden.“ Niemand wird bestreiten, dass die Armut in diesem Zusammenhang „nie ein bloß materielles Phänomen“ ist (I,106), und dass die Fassungen des Matthäus und des Lukas nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, aber es ist auch nicht zu leugnen, dass die von Lukas überlieferten Worte, die zuerst eine soziologische Wirklichkeit anvisieren, viele Fragen aufwerfen, die unmittelbar mit der Gestalt Jesu, mit seiner Verkündigung von der Gottesherrschaft und mit seiner Haltung gegenüber der harten Wirklichkeit des Lebens zu tun haben. Wenn diese Worte in ihrem Kern auf Jesus zurückgehen – wie es meistens angenommen wird –, wäre es für den Leser hilfreich, einen Hinweis auf ihre Deutung im Rahmen der Botschaft Jesu zu bekommen. Die Einschränkung auf die Seligpreisungen nach Matthäus kommt einer theologisch orientierten Auslegung sehr entgegen, und dieses Kapitel ist ein Beweis dafür, aber die herausfordernde Schärfe der Sprache Jesu wird dadurch nicht erfasst.

Die johanneische Theologie und Jesus von Nazareth

Vom Konzept der „kanonischen Exegese“ her versteht es sich, dass auch die Stimme des Johannesevangeliums in diesem Jesusbuch erklingen wird. Der Verfasser weiß auch um die „Andersheit“ des vierten Evangeliums (I,260), und darum setzt er sich zuerst mit der johanneischen Frage auseinander (I,261-280), die er eng an die Person des Lieblingsjüngers Jesu bindet. Unter Verweis besonders auf Martin Hengel (Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, Tübingen 1993) hebt R. die historische Wirklichkeit des Lieblingsjüngers hervor, die durch seine Beziehungen zum Haus des Hohenpriesters (vgl. Joh 18,15) bekräftigt wird. Dieser Jünger sei Johannes, der Sohn des Zebedäus, der sich als Augenzeuge „als der wahre Autor des Evangeliums identifiziert“ (I,267). Auf eine andere Gestalt, nämlich den Presbyter Johannes, geht schließlich die endgültige Textgestaltung des Evangeliums. Über die Verfasserfrage hinaus geht es hier eigentlich um die historische Zuverlässigkeit der durch den Lieblingsjünger bezeugten Überlieferung. Darum wendet sich R. resolut gegen die ausgerechnet von Hengel vorgebrachte Behauptung, das vierte Evangelium sei „eine weitgehende, aber keine völlig freie ‚Jesus-Dichtung‘“, (I,270). R. gibt zu, dass die Reden des Johannesevangeliums nicht den Charakter einer „Tonbandnachschrift“ haben, aber das bedeute auch nicht, „dass sie sozusagen Jesus-Dichtungen sind, die man im Kreis der Johannes-Schule allmählich entworfen hätte ... Der wirkliche Anspruch des Evangeliums ist es, den Inhalt der Reden, Jesu Selbstzeugnis in den großen Jerusalemer Auseinandersetzungen, richtig wiedergegeben zu haben, so dass die Leser wirklich den entscheidenden Inhalten dieser Botschaft und in ihr der authentischen Gestalt Jesu begegnen“ (I,271). Wenn der Leser im Anschluss an die einführenden Überlegungen über die johanneische Frage den „großen Bildern des Johannesevangeliums“ begegnet (I,281-331), müsste er darin auch die „entscheidenden Inhalte“ der Botschaft Jesu wahrnehmen können. – Zwei Bemerkungen zur hier entfalteten „Hermeneutik des Glaubens“: 1. Sie knüpft angeblich an den gegenwärtigen Stand der johanneischen Forschung an, aber dies erfolgt nach einem streng selektiven Kriterium, dessen Ergebnis kaum repräsentativ für die heutige Forschungslage sein dürfte. Die Hypothesen von M. Hengel über „die Herkunft des

Evangeliums in der Jerusalemer Priester-Aristokratie“ (I,263), von H. Cazelle über das Absteigquartier des Priesters Zebedäus, der zum letzten Abendmahl „das obere Zimmer Jesus und den Zwölfen überließ“ (I,267), von A. Feuillet über das jüdische Versöhnungsfest als den biblischen Hintergrund des hohepriesterlichen Gebets (II,95-119), sind alles andere als allgemein anerkannte Positionen der Forschung. 2. In der Behandlung der johanneischen Frage ist die Tendenz unübersehbar, die Unterschiede zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern zu nivellieren, um die historische Glaubwürdigkeit der johanneischen Überlieferung zu untermauern. Gewiss ist es fraglich, ob der Sachverhalt richtig getroffen wird, wenn Hengel die johanneische Darstellung als „Jesus-Dichtung“ charakterisiert, bei der der Evangelist die geschichtliche Wirklichkeit verändert, ja „vergewaltigt“ habe (vgl. I,270f). Die eigenartige Interpretation der Gestalt Jesu und seiner Botschaft, die das vierte Evangelium bietet, spiegelt die „johanneische Sehweise“ wider – wie F. Mußner in Anlehnung an „Wahrheit und Methode“ von H.-G. Gadamer vor Jahren formulierte –, die der Überlieferung eine neue Gestalt im Lichte des Glaubens verleiht. Das bedeutet jedoch andererseits nicht, dass die „Wahrheit“ der johanneischen Tradition von ihrer Verankerung in den Details der Geschichte Jesu abhängig ist, wie etwa von der Gestalt des Lieblingsjüngers, der für „historisches Geschehen als Zeuge einstehen“ will (I,265). Das bedeutet ferner auch nicht, dass sich die johanneische Darstellung – die Sprache, die Christologie, die Eschatologie – nahtlos in die der Synoptiker integrieren lässt. Dem Ausdruck des Irenäus: „das Evangelium in vierfacher Gestalt“ – „quadriforme evangelium“ (Adv. Haer. III,11,8), ist uneingeschränkt zuzustimmen. Die Eigenständigkeit der johanneischen Tradition – und sie gilt auch in einem anderen Ausmaß für jeden Synoptiker – soll man nicht faktisch in Frage stellen.

Allgemeine Beobachtungen

1. Methodenkritik und mehr

Das am Anfang des ersten und zweiten Bandes angekündigte Ziel, die Defizite der historisch-kritischen Methode zu überwinden und diese mit einer Hermeneutik des Glaubens zu verbinden, stellt einen hohen Anspruch dar und berührt eine umstrittene Frage mit einer langen und reichen Vorgeschichte. Jede Stellungnahme dazu wird unausweichlich damit konfrontiert. R. steht nicht allein in seiner Kritik an der historisch-kritischen Methode. Die Fachexegeten selber haben das methodische Instrumentarium sehr genau unter die Lupe genommen und die verschiedenen Schritte zur Erschließung des Textes differenziert und präzisiert. Auch die hermeneutische Reflexion über die Rolle der Exegese im Rahmen der theologischen Disziplinen wurde nicht vernachlässigt. Diesen Bemühungen zum Trotz kann man sich andererseits des Eindrucks nicht erwehren, dass die biblische Exegese stark an Bedeutung verloren hat. Dass die Heilige Schrift „die Seele der ganzen Theologie sein muss“, wie das zweite Vatikanische Konzil gefordert hat (Optatam Totius 16; vgl. Dei Verbum 24), klingt heute wie eine vergangene, ja beinahe vergessene Stimme. Die oben zitierte Bemerkung des Verfassers im Vorwort des zweiten Bandes zur Spannung

zwischen historischer Hermeneutik und Hermeneutik des Glaubens (II,10-13) lässt sich leicht in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens bestätigen. Aber er begnügt sich nicht mit dieser Kritik. Anlässlich der zweiten Versuchung Jesu, bei der der Teufel sich auf den Ps 91,11f beruft und in dieser Form als Theologe auftritt, zitiert R. aus der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ von W. Solowjew einen signifikanten Abschnitt: „Der Antichrist empfängt von der Universität Tübingen den Ehrendoktor der Theologie; er ist ein großer Bibelgelehrter“ (I,64). Das sei „kein Nein zur wissenschaftlichen Bibelauslegung als solcher, aber eine höchst heilsame und notwendige Warnung vor ihren möglichen Irrwegen. Bibelauslegung kann in der Tat zum Instrument des Antichristen werden. Das sagt uns nicht erst Solowjew, das ist die innere Aussage der Versuchungsgeschichte selbst.“ Die eindeutige Aktualisierung des Motivs vom Antichristen – die Dämonisierung der Gegner ist allerdings auch nicht neu und findet sich bereits im NT (vgl. 1 Joh 2,18f) – verlangt nach einer Begründung, und sie wird sogleich gegeben: „Aus scheinbaren Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese sind die schlimmsten Bücher der Zerstörung der Gestalt Jesu, der Demontage des Glaubens geflochten worden.“ – Hier werden m.E. unterschiedliche Dinge zusammengeworfen und sehr polemisch in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung gesetzt, dessen reale Zuordnung man erst nachweisen müsste. Aus meinem – zugegeben recht begrenzten – Erfahrungshorizont heraus halte ich diese Beurteilung für eine Übertreibung, die, wie auch das Zitat aus dem Buch von Solowjew, zum geistigen Niveau des Verfassers nicht passt. Allgemein scheint mir, dass das Werk von R. ein sehr „deutsches“ Buch ist. Wo sonst werden die Exegeten und ihre Bücher so ernst genommen wie hier zu Lande?

2. Historische und theologische Hermeneutik

Eine theologische Hermeneutik, die Texte der Evangelien auslegt, um die Gestalt und Botschaft Jesu herauszustellen, muss den Beitrag einer historischen Hermeneutik einbeziehen, welche die historische Wirklichkeit der Person Jesu anvisiert. Ein Grundproblem in diesem Buch sehe ich darin, dass die historische Hermeneutik instrumentalisiert wird, und in dieser Form nur den Rahmen für die theologische Betrachtungsweise liefert. Einiges haben wir schon in den behandelten Kapiteln beobachtet, etwa in der Wahl der matthäischen Fassung bei den Seligpreisungen, oder in der Bestimmung der historischen Züge des Lieblingsjüngers. Weitere Beispiele lassen sich leicht anführen. Im Kapitel über die „Selbstaussagen Jesu“ erwähnt der Verfasser die christologischen Hoheitstitel und die umfangreiche Literatur darüber: „Der Disput darüber gehört aber nicht in dieses Buch, das den Weg Jesu auf Erden und seine Verkündigung zu verstehen sucht, nicht die theologische Verarbeitung im Glauben und Denken der frühen Kirche. Dagegen müssen wir näherhin auf die Selbstbezeichnungen Jesu achten, die uns in den Evangelien begegnen“ (I,369). Die erste Behauptung wirkt befremdlich, weil sie den Eindruck erweckt, als ob es einen direkten Zugang zum Weg Jesu auf Erden und seiner Verkündigung gäbe, der nicht durch „die theologische Verarbeitung im Glauben und Denken der frühen Kirche“ – und das sind die vier Evangelien – vermittelt worden wäre. Was dies im Umgang mit den Texten bedeutet, sieht man in den Paragraphen über den Menschensohn

(I,371-385), über den Sohn (I,386-396) und über den Ausdruck „Ich bin es“ (I,397-407). Die gängige Unterscheidung der Menschensohn-Worte sei eine „Zerschneidung“, die einer Logik entspringt, „die fein säuberlich die verschiedenen Aspekte eines Prädikats verteilt und dem strengen Modell professoralen Denkens entspricht, aber nicht der Vielfalt des Lebendigen, in dem sich eine vielschichtige Ganzheit zu Wort meldet“ (I,372f). – Freilich stellt sich hier die Frage nach der Art der Begegnung mit der „Vielfalt des Lebendigen“ in der Textauslegung, wenn das nicht durch sorgfältige Analyse, durch Unterscheidung und durch das Hinhören auf den Text geschieht. Was kann sonst verhindern, dass man in das Wort das hineinlegt, was man ohnehin hören will? In den Ausführungen über die Selbstaussagen Jesu folgt R. dem programmatischen Ansatz der „kanonischen Exegese“ und zieht daraus eine markante Folgerung. Die drei Worte – Menschensohn, Sohn, Ich bin es – seien nur im Munde Jesu möglich. „Keines der drei Worte konnte daher, so wie es steht, einfach ein Bekenntniswort der ‚Gemeinde‘, der sich bildenden Kirche werden“ (I,406). – Jedes der drei Worte stellt ein je eigenes Problem dar: Bedeutung und Gebrauch von „Menschensohn“ im aramäischen Palästina während des ersten Jahrhunderts, der Sinn der Metapher „Sohn“, die alttestamentliche Offenbarungsformel „Ich bin es“ in der neutestamentlichen Christologie. Und doch lässt ein Urteil wie das eben zitierte die Bemühungen der biblischen Exegese der letzten hundert Jahre unberücksichtigt – auch die aus dem katholischen Bereich. Zweierlei sei dazu hinzugefügt: 1. Die Probleme, die sich mit den drei erwähnten Worten verbinden – unabhängig davon, dass die Ergebnisse oft disparat und unbefriedigend sind –, werden nicht gelöst, indem man sie ignoriert. Jede Art von Flucht nach vorne ist wenig hilfreich; 2. eine Hermeneutik des Glaubens, die auf eine historische Grundlage verzichtet, gerät in die gefährliche Nähe einer theologischen Ideologie.

3. Die Sprache

Die Sprache Jesu in diesem Buch ist stark „johanneisch“ gefärbt. Nicht nur die Kapitel über die Fußwaschung (Joh 13,1-17) und über das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17,1-25) (II,69-119) bestätigen dies, sondern auch viele andere Abschnitte. Durch das Wort vom Weizenkorn (Joh 12,24) habe der Herr „die vielfältigen Samengleichnisse am Psalmsonntag zusammengefasst“ (I,229); das tiefste Thema von Jesu Verkündigung sei sein eigenes Geheimnis, „das Geheimnis des Sohnes, in dem Gott unter uns ist und sein Wort einlöst“ (I,227). – Dem Leser der synoptischen Evangelien begegnet sicherlich eine andere Sprache und ein Jesus, der eine bilderreiche Sprache spricht, deren Bezugspunkt und Hauptthema die Herrschaft Gottes ist. Dass damit die eigene Person Jesu untrennbar auf das engste verbunden ist, steht außer Frage, aber die sprachliche Wirklichkeit sollte nicht durch eine umfassend vereinheitlichende christologische Interpretation übersehen werden. Die biblisch-theologische Rechtfertigung für seine Vorgehensweise findet der Verfasser im Wort Jesu nach Joh 16,25, er werde nicht mehr in verhüllter Rede sprechen: „So sprechen die Gleichnisse verborgen vom Geheimnis des Kreuzes“ (I,230). Der Sinn der Gleichnisse erschließt sich, wenn wir „die Bibel, und insbesondere die Evangelien, als Einheit und als Ganzheit lesen, die in all ihren historischen Schichtungen doch eine

von innen her zusammenhängende Botschaft ausdrückt“ (ebd.). – So legitim das Anliegen ist, die Bibel und auch die Evangelien als Einheit und Ganzheit zu lesen und zu verstehen, so bedenklich ist der Versuch, alles auf eine „zusammenhängende Botschaft“ zu reduzieren, wenn dies auf Kosten der gegebenen theologischen und literarischen Vielfalt geht.

4. Das Buch und der Autor

Bei seinem Versuch, „den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ‚historischen Jesus‘ darzustellen“, hofft der Verfasser, „dass diese Gestalt viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden“ (I,20f). Gemäß seiner Darstellung ist die Erwartung völlig nachvollziehbar. Es bleibt aber die Frage, ob Jesus hier nicht „logischer“ und „verständlicher“ erscheint, weil seine Züge einer systematischen Betrachtungsweise entnommen wurden, welche die vielfältige Komplexität der Geschichte nicht wahrnimmt. – Das Jesusbuch von R. wurde ein theologischer Bestseller, und es ist zu wünschen, dass viele Menschen das Buch nicht nur kaufen, sondern auch lesen. Sie werden es meistens mit großem Gewinn tun. Aus der Perspektive eines Exegeten ergeben sich indessen viele und gewichtige Fragen, von denen hier einige dargelegt wurden. Hätte der Verfasser nicht den Anspruch erhoben, zwei hermeneutische Ansätze zu verbinden, um die Defizite der historisch-kritischen Methode zu überwinden, hätte man eine schöne und tief theologische Meditation über die Gestalt Jesu in der Hand. Ob die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode Früchte bringen wird, wage ich zu bezweifeln. Auf jeden Fall kann man die angestrebte methodische Überschreitung nicht als gelungen ansehen. Aber wer wird R. etwas ankreiden wollen, wenn der Ansatz seines Jesusbuches deutliche Spuren „professoralen Denkens“ verrät?

Horacio E. Lona SDB