ThPQ – nachgelesen ThPQ – nachgelesen

Christoph Niemand

„Annäherung an die Gestalt unseres Herrn“*

Zum zweiten Teil des „Jesus-Buches“ von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.

In dieser Vorstellung des zweiten Teilbandes von Papst Benedikts Erschließung der Gestalt Jesu biete ich ein ausführliches und textfolgendes Referat seiner zentralen Inhalte. Im Anschluss daran benenne ich einige durchgängige Grundlinien dieser Jesus-Darstellung und stelle dazu Überlegungen an.

Hermeneutik

Im Vorwort (10–14) stellt der Autor (zurückgreifend auf bereits im 1. Teilband[1] Gesagtes) die Haltung klar, in der er die Ereignisse des Lebensendes Jesu betrachten will: in einer „Hermeneutik des Glaubens“, die sich aber durchaus „mit einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik zu einem methodischen Ganzen verbinden kann“. Dazu fordert er auch ein: „wissenschaftliche Schriftauslegung … muss … sich neu als theologische Disziplin erkennen, ohne auf ihren historischen Charakter zu verzichten“ (11). Es geht ihm nicht um einen angeblichen „historischen Jesus“, sondern um die historisch wirkmächtige „Gestalt und Botschaft“ des „realen Jesus“. Das „Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien“ kann „zur Begegnung werden“, die sich „doch gerade der wirklich historischen Gestalt vergewissert“ (13).

Einzug in Jerusalem. Tempelreinigung

In seinen Betrachtungen der *Einzugserzählungen* (16–25) hebt Benedikt (ab hier B.) u.a. auf den Bezug zu Sach 9,9 ab: „Jesus erhebt … einen königlichen Anspruch. Er will seinen Weg und sein Tun von den Verheißungen des Alten Testaments her verstanden wissen, die in ihm Wirklichkeit werden“ (19). Für das Verständnis der *Tempelreinigung* (26–38) sichtet er zunächst zwei Deutemuster, die seines Erachtens nicht zum Entscheidenden durchdringen: Kultreform durch Bekämpfung von Missständen; zelotisch-revolutionärer Anspruch Jesu auf den Tempel. Demgegenüber sieht er im Deutewort Mk 11,17 („Haus des Gebetes für alle Völker“) den entscheidenden Hinweis: Es geht Jesus darum, „Israel so zu öffnen, dass alle in seinem Gott den einen gemeinsamen Gott der ganzen Welt erkennen können“ (32). Damit ist verbunden, dass Jesus selbst als Gekreuzigter und Auferweckter die Stelle des eschatologisch endgültigen Tempels einnehmen wird, wie aus dem *Tempelwort* (vgl. v.a. Joh 2,19.21f.: Tempel seines Leibes) erhellt: Er selbst ist es, „der die Völker sammelt und im Sakrament seines Leibes und Blutes eint“ (36).

* Ursprünglich als „Aktuelles theologisches Buch“ für 3. Heft vorgesehen, wird der vorliegende Beitrag, der sich mit dem zweiten Teilband Joseph Ratzingers Jesus-Buch (Ratzinger, Josef [Benedikt XVI.]: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011. (366, zwei Lesebändchen) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-451-32999-9) nun unter der neuen Rubrik „ThPQ nachgelesen“ veröffentlicht. Der Autor, Neutestamentler an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, forscht und publiziert selbst zum Lebensende Jesu. Das im Titel verwendete Zitat entstammt Seite 14.

1 *Joseph Ratzinger*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{3}2007.

Ende des Tempels. Zeit der Heiden. Sendung Israels

Auch in der Auslegung der eschatologischen Rede Jesu bleibt B. bei diesem Thema: Jesus blickt auf das faktische *Ende des Tempels* (44–56) voraus und versteht es angesichts seines Todesweges in jenem Sinn, den dann auch die urchristliche Sühnesoteriologie im Kreuz Jesu erkennen wird: als eschatologische „Auf-Hebung" des Jom Kippur (54f.: Röm 3,23ff.; Hebr 9,11ff.). Jesus blickt aber auch auf eine *Zeit der Heiden* voraus (57–61: Lk 21,24). B. liest diesen Ausdruck pointiert als heilsgeschichtlichen Hinweis auf die Kirche, der die universale Völkermission aufgetragen ist.

Dabei finden sich auch Aussagen zum (nichtchristlichen) Judentum: B. gewinnt sie aus Röm 11,25, das er eschatologisch liest: „Die Vollzahl der Heiden und ganz Israel: In dieser Formel erscheint der Universalismus des göttlichen Heilswillens" (59). Damit steht aber auch die Frage nach der „Sendung Israels" (60) und nach einer kirchlichen Judenmission im Raum. B. sieht dies so (und zitiert dazu zustimmend H. Brem, die ihrerseits damit Bernhard v. Clairvaux kommentiert): „Im Anschluss an Röm 11,25 muss sich die Kirche nicht um die Bekehrung der Juden bemühen, da der von Gott dafür festgesetzte Zeitpunkt, ‚bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben' (Röm 11,25), abgewartet werden muss. Im Gegenteil, die Juden sind selbst eine lebendige Predigt, auf die die Kirche hinweisen muss, da sie das Leiden des Herrn vergegenwärtigen …" (60f.). In B.s eigenen Worten: „In der Zwischenzeit behält Israel seine eigene Sendung. Es steht in den Händen Gottes, der es zur rechten Zeit ‚als Ganzes' retten wird, wenn die Zahl der Heiden voll ist" (63).

Fußwaschung und hohepriesterliches Gebet

Ein gewichtiges Kapitel ist der *Fußwaschung* nach Joh 13 gewidmet (70–94): B. beginnt mit Vorüberlegungen zur „Stunde Jesu" (V. 1.3: „Hinübergehen" im Kontext des antiken Schemas von *exitus* und *reditus*) und zur Reinheitsthematik (V. 10–11: Zielsatz: „An die Stelle der rituellen Reinheit ist nicht einfach die Moral getreten, sondern das Geschenk der Begegnung mit Gott in Jesus Christus": 77). In der Auslegung selbst versucht er ein integratives Verständnis der beiden Fußwaschungsdeutungen im Text (VV. 6–11.12–17) nach der patristischen Formel *sacramentum et exemplum* (wobei sacramentum den umfassenden Heilsdienst Jesu meint): „Die Aufforderung zu tun, was Jesus getan hat, ist nicht ein moralischer Anhang ans Mysterium oder gar ein Gegensatz zu ihm. Sie folgt aus der inneren Dynamik der Gabe, mit der der Herr uns … in das Seinige aufnimmt" (79). Erst mit der letzten Antwort Jesu an Petrus V. 10 kommen für B. auch einzelne Sakramente in den Blick: das grundlegende Vollbad der Taufe und, davon unterschieden, jene auch dann noch nötigen Teil-Waschungen, die im Bekennen der Sünden bestehen (vgl. 1 Joh 1,8f.).

Beim *hohepriesterlichen Gebet Jesu* nach Joh 17 (100–119) sieht B. im Thema der Heiligung, das die VV. 17–18 prägt, dessen eigentliche Mitte. „Heiligkeit ist der Ausdruck … für das göttliche Sein als solches" (104). Aus atl. Vorgaben entwickelt er ein Verständnis von Heiligung als „Aussonderung", die aber „das Moment des ‚Für' ganz wesentlich einschließt" (104). Es umfasst drei Schritte: (i) Der Vater hat den Sohn geheiligt und in die Welt gesandt (17,18 und 10,36: „Diese Heiligung Jesu durch den Vater [ist] mit der Inkarnation identisch: Sie drückt zugleich die völlige Einheit mit dem Vater und das völlige Dasein für die Welt aus": 105). (ii) Jesus heiligt sich für die Seinen (V. 19: im Anschluss an R. Bultmann versteht B. dies als „sich zum Opfer weihen": 105f.). (iii) „Er bittet, dass von seiner Heiligung her die Jünger in der Wahrheit geheiligt seien" (V. 17a.19: 104): Sie sollen „in die Heiligkeit Jesu hineingezogen werden" (107). Dann legt B. die Einheitsbitte der VV. 21–23 aus: „Wesen und Inhalt" dieser Einheit „beruht auf dem Glauben an Gott und den, den er gesandt hat: Jesus Christus" (114). – „Dieser Glaube ist in seinem Kern ‚unsichtbar'", dennoch bedarf es des Ringens um sichtbare ökumenische Einheit, weil die „Kraft Gottes mitten in die Welt hinein wirkt" und in ihr glaubensstiftend erkennbar sein muss (113). Von daher: In der Bitte um die Einheit vollzieht sich

Stiftung der Kirche! Denn die Kirche ist „die Gemeinschaft der Jünger, die durch den Glauben an Jesus Christus als den Gesandten des Vaters ihre Einheit empfängt und hineingehalten ist in die Sendung Jesu, die Welt zur Erkenntnis Gottes zu führen und sie so zu retten“ (119).

Das letzte Mahl

Für das Letzte Abendmahl (122–164) beginnt B. mit Überlegungen zur Frage seiner *historischen Datierung*. Bekanntlich differieren darin die synoptischen Evangelien (Paschamahl am Abend *des* Rüsttages) und Johannes (Abschiedsmahl am Abend *vor* dem Rüsttag). Nach Sichtung von Versuchen, den Widerspruch mittels Hinweis auf unterschiedliche Kalendergewohnheiten im antiken Judentum aufzulösen, entscheidet sich B. im Anschluss an J. P. Meier für jenen Ansatz, der auch in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion vielfach bevorzugt wird: Die chronologische Ansetzung des Mahls ist (nur) bei Johannes zutreffend. Aber auch die „gewiss sehr frühe Auffassung von seinem Pascha-Charakter“ bei den Synoptikern wird verständlich: „Jesus … wusste, dass er das Pascha nicht mehr werde essen können. … [Er] lud die Seinen zu einem Letzten Mahl ganz besonderer Art ein, das keinem bestimmten jüdischen Ritus zugehörte, sondern sein Abschied war, in dem er Neues gab, sich selbst als das wahre Lamm schenkte und damit *sein* Pascha stiftete“ (133).

In der Erschließung der Mahlerzählung widmet sich B. zunächst der *historischen Kritik*, in der es die Position gab und gibt, dass die Einsetzungsworte nicht auf Jesus zurückgehen könnten, was oftmals so argumentiert wird: In seiner Reich-Gottes-Verkündigung habe Jesus ja die bedingungslose Gnade und Vergebung Gottes zugesagt, da könne er nicht jetzt von seinem stellvertretenden und sühnendem Sterben als (sozusagen nachträglicher oder zusätzlicher) Heilsbedingung gesprochen haben. – B. lehnt es demgegenüber ab, „einen schneidenden Gegensatz zwischen der Reich-Gottes-Verkündigung und der Jerusalemer Botschaft“ Jesu für gegeben zu nehmen (142). Dazu weist er auf exegetische Modelle (z. B. bei R. Pesch) hin, die eine gewisse Entwicklung in Jesu Heilsrede darin begründet sehen, dass er auf die Erfahrung mehrheitlicher Ablehnung seiner Gottesreich-Einladung reagierte und seine erwartete Tötung als stellvertretendes Gottesknechtsgeschick zum Heil der Ablehnenden in die bisherige Botschaft integrierte. B. sieht durchaus das Potenzial solcher Versuche, gibt aber auch zu bedenken, dass die Evangelien von ihrer literarischen Anlage her das Nachzeichnen einer Entwicklung der Verkündigung Jesu entlang der biographisch-chronologischen Achse kaum erlauben. Deshalb ist es ihm wichtig, den *inneren*, sachlichen Erschließungszusammenhang zwischen der „galiläischen“ Reich-Gottes-Botschaft und der „jerusalemer“ Kreuzestheologie zu betonen: „Gerade das Kreuz [ist] die äußerste Radikalisierung der bedingungslosen Liebe Gottes, in der er gegen alle Verneinung von Seiten der Menschen sich selber gibt, das Nein der Menschen auf sich nimmt und so in sein Ja hineinzieht (vgl. 2 Kor 1,19)“ (143).

Wenn Jesus gemäß dem *Brotwort* seinen Leib – das meint nicht den „Körper im Unterschied zu Seele oder Geist …, sondern die ganze, leibhaftige Person“ (150) – als Segensbrot gibt, dann bedeutet und vollzieht dies, dass er „seinen gewaltsamen Tod in einen freien Akt der Hingabe seiner selbst für die anderen und an die anderen um[wandelt]“ (151). Aus den verschiedenen Versionen des *Kelchwortes* beleuchtet B. sodann die biblischen Motive, die Jesu Sterben deuten: Die Stiftung eines Bundes („Blut des Bundes“ Ex 24,8; „Neuer Bund“ Jer 31,31) und das stellvertretende Leiden des einen Gerechten für die vielen Gottlosen (Jes 53).

Für viele – für alle

An dieser Stelle kommen Überlegungen zur Frage, ob das Präpositionalobjekt *für viele* von Mk 14,24 par Mt 26,28 tatsächlich (wie J. Jeremias gemeint hatte) „in Wirklichkeit mit ‚alle‘ zu übersetzen sei“ (155ff.: angesichts der Überlegungen, in den landessprachigen Gestalten des hochgebetlichen Wortlautes „für alle“ durch das dem griechischen Bibeltext und dem lateinischen Messbuch unmittelbar entsprechende „für viele“ zu ersetzen, ein nicht unheikles Thema.) B. sieht, dass in Jes 53 keine programmatische Allheits-Aussage gemacht ist,

sondern die Bedeutung des Geschicks des *einen* gerechten Knechts für die *vielen anderen*, die gottlosen Verblendeten, herausgestellt ist. (So wird man auch an das ntl. Kelchwort nicht mit der Frage herantreten dürfen, ob hier aus den *vielen* etwa *einige* bewusst ausgeschlossen wären.) Aufs Ganze gesehen hat dann die Urkirche das Heilsziel des Todes Jesu jedenfalls explizit universal verstanden und formuliert: 1 Tim 2,6; Joh 11,51f.; 12,32f.: „Wenn mit ‚viele' bei Jesaja wesentlich die Gesamtheit Israels gemeint sein mochte, so wird in der gläubigen Antwort der Kirche auf Jesu neuen Gebrauch des Wortes immer mehr sichtbar, dass er in der Tat für alle gestorben ist" (158).

Todesangst und Gehorsam

Im Gebet in *Getsemani* (166–188) sieht B. Jesus an der menschlichen Grunderfahrung der Angst teilnehmen, die im letzten Kern „die kreatürliche Urangst angesichts der Nähe des Todes" (176) ist. Darin, dass Jesus gerade in seiner Angst zu Gehorsam und Hingabe durchdringt, liegt aber das Entscheidende, wie B. in zustimmendem Bultmann-Zitat sagt: Jesus sei hier „nicht nur der Prototyp, an dem das vom Menschen geforderte Verhalten exemplarisch sichtbar wird …, sondern er ist auch und vor allem der Offenbarer, dessen Entscheidung die menschliche Entscheidung für Gott in solcher Stunde erst möglich macht" (176). Insofern ist Jesu Angst etwas noch Abgründigeres als bloße, natürliche Todesangst. Und in Jesu Gebet ringen der „‚Naturwille' des Menschen Jesus" und der „‚Sohneswille', der sich ganz in den Willen des Vaters hineingibt" (177).

Wie man diese Polarität angemessen denken kann, ohne dabei Jesu Personeinheit entweder *schizophren* aufzulösen oder sie im Sinn des *Monotheletismus* ihres kreatürlich-menschlichen Willens zu berauben, versucht B. so aufzuweisen: Der menschliche Wille ist schöpfungsgemäß auf Synergie mit Gottes Willen angelegt. Unter der Macht der Sünde ist aus Synergie aber Opposition geworden, in der nun der Mensch seine Freiheit durch Gottes Willen gefährdet wähnt. „Das Drama des Ölbergs besteht darin, dass Jesus den Naturwillen des Menschen aus der Opposition in die Synergie zurückholt" (182). Für Jesus ist also auch noch in der Todesangst das Ja zu Gottes Willen nicht die Bedrohung seiner Freiheit, sondern die Möglichkeit, ganz er selbst zu sein.

Jesus vor Gericht

Das Kapitel vom *Prozess Jesu* (190–224) beginnt B. mit der Betrachtung der „Vorberatung im Synedrium": Joh 11,48 zeigt, dass der Tötungsbeschluss vornehmlich auf ordnungspolitischer Motivation aufruht, die im Kontext der damals akuten Durchdringung von Religion und Politik zu sehen ist. Jenseits aller Machtpragmatik der Handelnden ist für den Evangelisten aber Gottes Heilswalten hintergründig-souverän am Werk, weil – wie Kajaphas als Hohepriester in unwissendem Wahrspruch sagt – es gerade so dazu kommt, dass „ein einziger Mensch für das Volk stirbt" (Joh 11,50ff.). Auf die Verhaftung folgt ein Verhör (kein eigentlicher Kapitalprozess), in dessen Verlauf mögliche Anklagepunkte abgefragt wurden: u.a. eine Art des messianischen Anspruchs, die Jesus in so intensive Gottesnähe setze, dass es als blasphemischer Angriff auf die Einzigkeit Gottes zu werten sei. Durch sein Antwortverhalten (Menschensohn, Sitzen zur Rechten der Macht) hat Jesus „den von der Tradition her vieldeutigen Messias-Titel angenommen, aber ihn zugleich in einer Weise präzisiert, die einen Schuldspruch herbeiführen musste, den er mit einer Abweisung oder mit einer gemilderten Fassung des Messianismus hätte vermeiden können" (204).

In der Wahrnehmung des eigentlichen Pilatus-Prozesses müht sich B. um eine Darstellung, die von judenfeindlichen Stereotypen frei ist: So meine das JohEv, wenn es von „den Juden" als Anklage-Instanz spricht, die damalige Tempel-Aristokratie. Und „wenn nach Matthäus das ‚ganze Volk' gesagt habe: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder' (27,25), dann wird der Christ sich daran erinnern, dass Jesu Blut eine andere Sprache spricht als das Blut Abels (Hebr 12,24): Es ruft nicht nach Rache und nach Strafe, sondern es ist Versöhnung. Es wird nicht *gegen* jemand vergossen, sondern es ist Blut vergossen *für* viele, für alle" (211).

Aus den im JohEv erzählten Prozess-Dialogen hebt B. v.a. darauf ab, dass Jesus, der

„also doch ein König ist“ (18,37), Pilatus mit einem „durchaus neuen Begriff von Königtum und Reich“ (214) konfrontiert. Jesus ist Zeuge der *Wahrheit*, und so ist er König! Gegenwärtig scheint Wahrheit für viele Menschen keine sinnvolle Kategorie der (Natur-)Wissenschaft und gar der Politik zu sein. „Aber ohne Wahrheit lebt der Mensch an sich selbst vorbei, überlässt er das Feld letztlich den Stärkeren“. In Jesus ist den Menschen ein Maßstab der Wahrheit gegeben. Seine Wahrheit ist zwar ohnmächtig, aber gerade so ist sie mächtiger als Gewalt und Lüge. Insofern gilt für B.: „Das Zentrum der Botschaft ist bis ans Kreuz hin … das Reich Gottes, das neue Königtum, für das Jesus steht. Dessen Zentrum aber ist die Wahrheit“ (218).

Passion und Prophetie. Sühne und Versöhnung

Die Vielzahl der atl. Motive – bes. aus Ps 22 und Jes 53 – in den Texten von *Kreuzigung und Grablegung Jesu* (226–264) veranlassen B. zu einer Vorüberlegung, in der er „Wort und Ereignis im Passionsbericht“ aufeinander bezieht: „Hinter dieser besonderen Weise des Erzählens steht ein Prozess des Lernens, den die werdende Kirche durchschritten hat und der für ihr Entstehen konstitutiv war“ (226). Aber: „Nicht die Schriftworte haben die Erzählung von Fakten hervorgerufen, sondern die zunächst unverständlichen Fakten haben zu einem neuen Verstehen der Schriften geführt“ (227). Es folgen (u.a.) Betrachtungen von Jesu Vergebungsbitte für die Henker (nach Lk 23,34), der Verspottungsszene (im Blick auf Weish 2) und der *Kreuzesinschrift*, für die gilt: „Bisher hatte Jesus den Titel ‚Messias‘ oder ‚König‘ vermieden bzw. sofort in Zusammenhang mit seinem Leiden gebracht … Nun kann der Titel ‚König‘ in aller Öffentlichkeit erscheinen“ (235).

Angesichts des Gott-Verlassenheitsruf nach Ps 22,2 will B. nicht psychologisierend „in die Abgründe seiner Seele hineinschauen“ (238), er verweist lieber auf die in der Antike wichtige anthropologische Denkfigur von der „Korporativpersönlichkeit“: Hier betet „Christus als Haupt und Leib zugleich“. Die Passion Jesu trägt als messianische Passion unser aller Not in sich: „ein Mitsein, das aus der Liebe kommt und so schon die Erlösung, den Sieg der Liebe in sich trägt“ (239).

Ein eigener Abschnitt ist der Rede vom Tod Jesus „als Versöhnung (Sühne) und Heil“ gewidmet. B. sieht, dass es sich dabei um einen Verstehensprozess handelt, in dem „die werdende Kirche … langsam in die tiefere Wahrheit des Kreuzes hineingewandert ist, um sein Warum und sein Wozu zumindest von ferne zu begreifen“ (254). Die zentralen Kategorien, in denen sich dieses Verstehen ausdrückte, waren: *Sühne* (Röm 3,25f.) und *Versöhnung* (2 Kor 5,19f.). Dem „Einwand, der sich immer wieder gegen den Sühnegedanken erhebt“ – „Ist es nicht ein grausamer Gott, der unendliche Sühne verlangt?“ – entgegnet B.: „Es ist genau umgekehrt: Gott selbst richtet sich als Ort der Versöhnung auf und nimmt das Leid in seinem Sohn auf sich. Gott selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein“ (256).

Dieses Verständnis des Todes Jesu möchte er aber nicht als vergeistigende Allegorisierung eigentlicher Kultpraxis verstanden wissen. Für Paulus und die Alte Kirche waren umgekehrt die dinglichen Opfer nur Kult im uneigentlichen Sinn. Von Jesu Kreuz her wurde deutlich: „Der wirkliche Kult ist der lebendige Mensch, der ganz Antwort auf Gott geworden ist …“ (262). Das gilt vom gekreuzigten Jesus und auch von den durch seine Hingabe verwandelten Menschen (Röm 12,1).

Auferstanden

Im Kapitel zur A*uferstehung Jesu aus dem Tod* (266–302) beginnt B. mit Vorbemerkungen über die Bedeutung des Osterglaubens („Nur wenn Jesus auferstanden ist, ist wirklich Neues geschehen …“: 266) und seine Eigenart: Es geht nicht um das „Mirakel einer wiederbelebten Leiche“, sondern um ein „universales Ereignis“ zur „Eröffnung einer neuen Dimension menschlicher Existenz“ (268f.). Dann geht er die zwei Grundtypen ntl. Zeugnisses von Jesu Auferstehung durch, zuerst die „Bekenntnistradition“ (u.a. 1 Kor 15,3–5).

B. fügt dabei ad vocem *und wurde begraben* einen Exkurs zur „Frage des leeren Grabes“ an, in dem er das (vielberufene) Argument anführt, „dass im Jerusalem von damals die Verkündi-

gung der Auferstehung schlechterdings unmöglich gewesen wäre, wenn man auf den im Grab liegenden Leichnam hätte verweisen können" (279): Entsprechend dient dem Petrus von Apg 2,29 auch das damals bekannte Davidsgrab als Beweis für *dessen* Nicht-Auferstanden-Sein.

Für die „Erzähltradition", in der die Frauen als erste Zeuginnen erscheinen, weist B. bes. auf die Erfahrung einer „seltsamen Fremdheit", auf die „Dialektik von Identität und Andersheit" (291) hin: Darin „spiegelt sich eine neue Weise des Begegnens, die apologetisch eher störend erscheint, aber umso mehr als Wiedergabe des Erlebten dasteht" (292). Jesus ist „nicht in die empirische Existenz zurückgekehrt, … sondern lebt neu in der Gemeinschaft mit Gott". Umgekehrt gilt aber, dass „die Begegnungen mit dem Auferstanden etwas anderes sind als innere Ereignisse oder als mystische Erfahrungen" (293). Er hat auf neue Weise Leib und begegnet leibhaft. Dies drücken die österlichen Mahlerzählungen aus, die damit auch eine unerhörte, die Seinen zusammenführende Gemeinschaftlichkeit des Auferweckten anzeigen.

Erhöht

Der abschließende *Ausblick* (304–318) bespricht die Bedeutung der Himmelfahrt als Erhöhung an die Seite Gottes: Sie ist Teilhabe an dessen „Raummächtigkeit" und „Raumüberlegenheit", insofern ist Jesus nicht schier „‚weggegangen', sondern nun immer von Gottes eigener Macht her bei uns und für uns da" (308f.). In dieser „präsentischen Eschatologie" (316) dürfen die Christen in Freude und Wachsamkeit auch die „Zwischenzeit" bestehen und haben im Glauben an die Wiederkunft Christi die leibhafte Konkretheit des Christusheils vor Augen: „Er, der Fleisch angenommen hat und nun immerfort Mensch bleibt, … ruft die ganze Welt ins Offene Gottes hinein, damit am Ende Gott alles in allem werde … Darin ist die Hoffnungsgewissheit eingeschlossen, dass Gott alle Tränen abtrocknen wird, … dass alles Unrecht aufgearbeitet und das Recht hergestellt wird. Der Sieg der Liebe wird das letzte Wort der Weltgeschichte sein" (312f.).

* * *

Im Rückblick auf dieses bewusst textnah gestaltete Referat frage ich mich, ob darin nicht v.a. solches Aufnahme fand, was mir aus B.s Buch primär eingängig und zustimmenswert erscheint. Die vom Autor gewünschte dialogische Lektüre führte mich (historisch-kritisch arbeitenden Neutestamentler, der ich bin) an nicht wenigen Stellen ja durchaus auch zu Einspruch bzw. zum heftigen Wunsch nach weiterer Diskussion über B.s Text: Dabei wäre über manche m.E. doch einseitige Wahrnehmung neuerer exegetischer Bemühung zu reden, noch mehr aber über zusätzliche thematische Aspekte und über traditionsgeschichtliche Differenzierungen, die nach meinem Dafürhalten die historische Plausibilität ebenso wie die theologische Ergiebigkeit mancher Darstellungen B.s gleichermaßen noch weitertreiben könnten. Von diesem durchaus spannenden Lektüreprozess kann ich hier nicht berichten, es würde den Rahmen sprengen. Ich muss mich auf folgende Punkte beschränken:

Judentum

Die Vor- und Umsicht, in der B. vom *Judentum* spricht, ist bemerkenswert. Man sage nicht, dabei handle es sich um eine Nebenbaustelle: Ob Christentum heute zu einer Geschichtserzählung seiner Entstehung fähig ist, in der *damalige* Juden nicht als dunkle Negativfolie der eigenen Identitätswahrnehmung missbraucht werden, ist ein Testfall für dessen (gelebte!) Zukunftsfähigkeit. Und ob Christentum – aus der Mitte seines Glaubens an die Universalität des Jesus-Christus-Heils heraus – fähig ist zu einer echt theologischen (nicht bloß toleranten) Würdigung der Sendung des *Judentums überhaupt* (also auch des nicht christlich gewordenen Judentums *post Christum* bis ans Ende der Tage), ist ein echter Testfall der eigenen Wahrheitsfähigkeit (i.S. des Stehens in der eigenen Wahrheit). In beiden Feldern tariert B. seinen Text sehr sorgfältig aus und kommt – über das ganze Buch hin – zu m.E. wirklich weiterführenden Formulierungen, die v.a. die paulinische Israel-Theologie (in ihrer kühnen Verbindung von Christo-Universalismus *und* dessen eschatologischer Unverfügbarkeit) realisieren wollen.

Auf die Ausführungen zum (ungenannten) Reizwort Judenmission im Kontext von Röm 11,25 und zum Blutverantwortungsruf Mt 27,25 habe ich schon im Referat hingewiesen. (Weiteres ließe sich ergänzen!) Immer wieder begegnen im Textverlauf aber auch (an sich unspektakuläre, aber doch deutliche) Korrekturen an problematischen traditionellen Sprachgestalten. Ein Beispiel für viele: „… Das Alte war so *nicht abgetan*, sondern erst zu seinem vollen Sinn gebracht" (134 ad Pascha Jesu, Hervorh. Ch.N.). Man weiß, woraufhin er formuliert!

Kreuzessoteriologie

Durchgängig bemüht sich B. um die Erschließung der Rede vom *heil-stiftenden Tod Jesu* am Kreuz und stellt sie immer wieder einem „besserwisserischen Rationalismus" (264) gegenüber, den er offensichtlich in weiten Teilen exegetischen (und dogmatischen) Arbeitens des 20. Jahrhunderts ortet. Ich stimme mit ihm darin überein, dass die *Wiedergewinnung* der *soteriologischen Kreuzestheologie* (in ihrer biblischen Breite und Tiefe) eine der zentralen Herausforderungen gegenwärtiger Theologie ist. Es geht wirklich darum, Torheit und Ärgernis des Kreuzes Jesu (mit 1 Kor 1,18ff.) als augenöffnende Weisheit und rettende Kraft Gottes für unsere Welt neu verstehen und verkünden zu lernen. – Aber: *Dass* die vielbeschworenen „modernen Exegeten" der ntl. Heilstod-Rede zeitweise tatsächlich perplex gegenüberstanden, ist – das darf man nicht verkennen! – nicht zuletzt auch eine Reaktion auf die Zerrformen und Karikaturen der Kreuzessoteriologie, die in der gelebten Darstellung früherer Phasen ihr Bild verdunkelten. Vielleicht war eine Phase der Sprachlosigkeit irgendwie auch nötig, damit die heutige Theologie die Dynamik der Kreuzes-Rede wieder in ihrer ganzen Brisanz andenken kann. Und tatsächlich ist in vielen exegetisch-bibeltheologischen Arbeiten eine echte „Renaissance" der Beschäftigung mit einschlägigen Texten und Themen ja schon seit längerem zu beobachten.

B. selbst hat eine der zentralen Erkenntnisse dieses Neuanfangs *rezipiert*: Er formuliert damit eine seiner Schlüsselstellen, in der er jenen Einwand bearbeitet, dem Sühnesoteriologie immer wieder begegnet (256). Diese Erkenntnis lautet so: Schon die atl. Sühnetheologie denkt Gott nicht als (zu beruhigendes) Objekt menschlicher Sühneleistung, sondern denkt Sühne *umgekehrt* und *gnaden*theologisch: Nicht Gott braucht unsere Sühne, der schuldige Mensch, wenn er denn (weiter)leben soll, braucht Ent-Sühnung: Dekontaminierung von jenen verstrickenden Folgewirkungen der Schuld, die ihn selbst, die durch seine Untat Beschädigten und die Gesellschaft insgesamt vergiften. Und Gott ist es, der seinem Volk in der Tora die geordnete Möglichkeit zur Erfahrung von Entsühnt-Sein gibt. Röm 3,25f. führt dies in eschatologischer Re-Kapitulation ans Ziel: Gott selbst stellt (der Welt) den (von der Welt) gekreuzigten Christus hin als universal Sühnendes. (Ich sage: Wenn in der vorkritischen Theologie *diese* Struktur biblischer Sühnesoteriologie schon annähernd realisiert worden wäre, dann hätte sich die kritische Exegese vielleicht manchen Irrweg erspart!)

B. *differenziert kaum* zwischen der in Christus geschehenen *Sühne*, *Versöhnung* und *Stellvertretung*. Er nimmt sie von vornherein in eins zusammen. Das mag u.a. darin begründet sein, dass in der kritischen Exegese die Heilstod-Soteriologie manchmal tatsächlich nach dem Motto „divide et impera" sozusagen erst filetiert und dann kleingeschrieben wurde. Mittlerweile liegen aber Ansätze zu einer Ausdifferenzierung vor, die damit gerade nicht eine Reduktion der Heilstod-Soteriologie betreiben. Vielmehr kann das *unterscheidende* (und mit kulturanthropologischen Theoremen arbeitende) Erschließen dieser Ur-Erfahungen menschlichen Lebens und ihrer jeweils unterschiedlichen sozialen Orte und Funktionen zum Projekt einer Wiedergewinnung beitragen: So ist (m.E. und *pace* Stuhlmacher) die *kultische* Sühnevorstellung von der Versöhnungsrede, die Paulus vor dem Hintergrund antiker friedens*politischer* Praxis entwickelt, ebenso zu unterscheiden wie die Stellvertretungsrede. Letztere findet ihren Erfahrungshintergrund (schon bei Jes 53, trotz V. 10) im Kontext jener *sozial*-korporativen Erfahrung, dass Menschen das Einstehen anderer für sie schlicht brauchen. Es *befördert* unser verkündigungsrelevantes Verstehen, wenn wir nachvollziehen, wie diese anthropologisch-lebensweltlichen Grundkategorien

(kultische Sühne; politische Prozessregeln zur Beendigung von Krieg; sozial-mitmenschliche Solidarität) schon im AT durch die Gottes- und Bundeserfahrung Israels je für sich neu ausgerichtet werden und wie sie sich dann im Blick auf den gekreuzigt-auferweckten Gottesknecht Jesus nochmals dynamisieren und schließlich im *pro nobis crucifixus* alle zusammenkommen. *Er* ist unsere Ent-Sühnung *und* unsere Versöhnung *und* er tritt so an unsere Stelle, dass wir an seine Stelle kommen.

Hermeneutik

Den *hermeneutischen Grundlagen* B.s, wie ich sie eingangs referierte, kann ich in ihrem Kern unumwunden zustimmen: Historisch-kritische Exegese ist als theologische Disziplin zu begreifen und zu praktizieren! Das stellt zweifellos eine Herausforderung an diese Exegese dar, es fordert aber *umgekehrt* auch die Theologie heraus.

Historische Kritik basiert auf einem genetischen Verstehensparadigma und unterstellt: Ich verstehe etwas (natürlich immer nur annähernd und vorläufig), wenn ich versuche, es in seinem Werden und Sich-Entwickeln zu „beobachten". Ihre Methode ist deshalb *Analyse*, also die *Unterscheidung* von Anfangsimpuls, (katalysatorischen) Umgebungsbedingungen und jenen Entfaltungsprozessen, in denen das Anfängliche in seine volle Gestalt hinein wächst und in die Welt wirkt. Dieses Ganze, in sich aber zu Differenzierende, ist das Ereignis! Insofern geht es tatsächlich, wie B. sagt, nicht darum, den „irdischen" Jesus als angeblich „historischen" Jesus dem in den Evangelien „geglaubten" und „er-innerten" Jesus feindlich gegenüber zu stellen. Aber es besteht auch keine blanke Identität zwischen den Taten, Worten und „Selbsteinschätzungen" Jesu und dem, als was es die unmittelbaren Zeitgenossen, die urkirchlich Glaubenden und dann die Christen bis heute je wahrgenommen, geglaubt, formuliert und verstanden haben. Historisch-kritische Exegese, wenn sie als theologische Disziplin betrieben wird, geht davon aus, dass es unser glaubendes Verstehen des (ganzen!) Jesus-Christus-Ereignisses befördert, den Weg vom Anfangsimpuls bis zur Vollgestalt sozusagen nachzugehen. Also: nicht Behauptung einer (epistemologisch ohnehin unmöglichen) Identität, sondern Aufsuchen und Aufzeigen der Kontinuität zwischen bzw. Zusammengehörigkeit von Faktum und Wahrnehmung: *adaequatio*.

Wenn dies so ist, dann darf und muss zwischen „Jesus" und „Jesus Christus, Gottes- und Menschensohn, Erlöser" differenziert werden, nicht weil „Jesus" die Wirklichkeit und „Jesus Christus etc." die Fiktion oder Verfälschung wäre, sondern weil es hilft, uns dem Wahrheitsanspruch von „Jesus ist Jesus Christus etc." verstehend anzunähern. – Aber: Jeder Differenzierungsversuch ist ein Modellbild, eine Hypothese. Insofern war das von B. kritisierte „Gewissheitspathos", mit dem historische Kritik oft auftrat, tatsächlich ärgerlich naiv. Umgekehrt wäre es aber genauso ärgerlich naiv, zu sagen: Was brauchen wir mehr Hypothesen, wir haben doch die Wahrheit! Denn Wahrheit will *verstanden* werden, und das geht nur in Denkfiguren und mit Modellen, die nie die Wahrheit selber sind.

Hinsichtlich des „soteriologischen Selbstverständnisses" des „irdischen Jesus" heißt dies im Blick auf B.s Buch für mich: Natürlich sind frühere Kritiken, die meinten, Jesus hätte in seinem Todesweg überhaupt keinen soteriologischen Sinn gesehen, abzulehnen. Sie sind *historisch* völlig unplausibel. Aber genauso unplausibel wäre eine Position, die die volle, begrifflich und motivisch ausgefaltete Kreuzessoteriologie des NT (oder gar der weiteren dogmengeschichtlichen Entfaltung) als reflexen Bewusstseinsinhalt des auf den Tod zugehenden Jesus voraussetzt, so als ob dies die Möglichkeitsbedingung ihrer Wahrheit wäre. Insofern stört mich der oft unterschwellige Verdacht B.s gegen historisch-kritische Exegese. Dies umso mehr, als ja auch *er selbst* immer wieder Differenzierungsansätze verwendet: So spricht er z. B. vom „Hineinwandern" der werdenden Kirche ins „Warum und Wozu" des Kreuzes Jesu (254). Das bedeutet aber genau genommen doch auch, dass nicht alles, was die apostolische Kirche dabei gefunden und gesagt hat, schlicht identisch mit den Bewusstseinsinhalten Jesu auf seinem Todesweg wäre. Die historisch-kritische, analytische, differenzierende Exegese bemüht sich als theologische Disziplin um nichts

anderes, als den Aufweis der Kontinuitätslinien im Sinn einer *Relecture*. Dazu muss sie zuvor aber auch die Nicht-Identität feststellen dürfen! Und gerade deshalb überzeugt mich H. Schürmanns Modell einer impliziten soteriologischen Sterbehaltung *Jesu*, die im heuristischen Stichwort *Proexistenz* beschreibbar wird (vgl. 197). Urkirchlich wurde sie dann in den biblischen Kategorien Sühne, Bundesstiftung, Stellvertretung, Versöhnung etc. (wieder)erkannt, verstanden und expliziert. Dieses Modell – mehr kann es ja nicht sein! – erscheint mir gleichermaßen historisch plausibel wie theologisch ergiebig: Es zeigt das um Worte ringende „Hineinwandern" der Kirche in jenes Geheimnis auf, das Jesus vielleicht weniger besprochen, jedenfalls aber sterbend „gelebt" hat.

Christologie

B. will mit seinem Buch keine Christologie vorlegen, vielmehr Annäherungen an die Gestalt Jesu und an die Geheimnisse seines Lebens und Sterbens anbieten (12f.). Dennoch ist (unvermeidlich) gegeben, dass diese Annäherungen von einer Grundgestalt von Christologie *gesteuert* sind. Diese ist m.E. so zu benennen: *Jesus zeigt uns Gott in dessen ganzem Gott-Sein*. Und: *In Jesus handelt Gott in seinem ganzen Gott-Sein an uns.* So elementar dies formuliert ist, es ist (natürlich auch) hintergründig formuliert und es steht in großen Zusammenhängen: B. selbst sieht im Hintergrund seiner Darstellung immer wieder v.a. die johanneische Christologie, die er (durchaus zutreffend) als *Logos-Inkarnationschristologie* versteht. (Auch wenn dieses „Spitzenwort" im gesamten JohEv nur einmal vorkommt, so will es in seiner Prolog-Funktion 1,14 doch dessen gesamte Lektüre steuern …). Aber auch die große glaubens- und dogmengeschichtliche Entwicklung der Patristik (und weit darüber hinaus) ist ständig präsent. Und die ganze Annäherung geschieht im Wissen um die Anfragen der Moderne.

Dazu noch ein Hinweis: Ich denke, die christologische Grundgestalt, die B.s Jesus-Darstellung steuert, geht – mehr noch als von den von ihm selbst genannten johanneischen und hebräerbrieflichen Vorgaben – v.a. von der elementaren paulinischen *eikōn*-Christologie und der ihr zugehörigen *metamorphoō*-Soteriologie aus: Jesus Christus ist das unverzerrte Spiegel-„Bild" der Herrlichkeit Gottes. Wir schauen es enthüllten Hauptes an und werden so in ebendieses Bild (hinein)verwandelt (2 Kor 3,18; 4,4), so dass er, Sohn und Bild, Erstgeborener unter vielen Geschwistern wird (Röm 8,29). Diese christologisch-soteriologische Grundvorstellung nimmt quantitativ bei Paulus zwar keinen massiven Raum ein, sie ist aber m.E. ein Nervenzentrum seiner ganzen Theologie. Der Apostel denkt bei Jesus Christus als *eikōn theou* primär zwar wohl an den auferweckten, eschatologischen Herrlichkeitschristus, er schlägt von da aus aber Brücken nach vor: zum protologisch-präexistenten Christus, dem „Urlicht" (vgl. 2 Kor 4,6); und zu jenem Niedrigkeitschristus, auf dessen geschundenem Angesicht Gottes Doxa umso mehr leuchtet (ebd.).

Jesus-Darstellungen: „von hinten her" – „nach vorne hin"

Wie auch immer die im Hintergrund wirksame Christologie zu präzisieren ist, B. blickt jedenfalls aus dem vollen neutestamentlich-österlichen Glaubensbewusstsein, in das er auch die altkirchlichen Entfaltungen zur trinitarisch-ontologischen Wesenschristologie integriert, „zurück" und geht *daraufhin* durch-schauend die Etappen des Weges Jesu nach. Insofern ist seine „Erzählposition" in einer gewissen (!) Analogie zu jener der Evangelisten. Und in der Tat kann man seinen Text (zusammen mit vergleichbaren Jesus-Büchern, z. B. jenem von R. Guardini) als eine reflektierende und theologisch-meditierende Paraphrase der Evangelien lesen. B. betreibt also nicht, wie manche Kritiker meinten, eine „Christologie von oben" (vgl. 12), etwa im Gegenüber zu einer „Christologie von unten", wie sie die historisch-kritische Exegese betreiben würde. Das ist nicht der Punkt.[2] Zutreffen-

[2] Überdies sind die Bezeichnungen „Christologie von oben bzw. von unten" zur kontroversen Etikettierung unterschiedlicher systematischer Christologie-Entwürfe ebenso wenig hilfreich wie

der ist es m.E., zu sagen: B. bietet eine Jesus-Darstellung „*von hinten*“, *von der Christologie her*. Ich sage das keineswegs kritisch, im Gegenteil: Es braucht solche Bücher! Und als *solches* Buch gelesen, findet sich in B.s Annäherung eine Vielzahl von Ein-sichten und Durch-blicken, die in der Lage sind, die LeserInnen mitzunehmen auf den unabschließbaren Weg des „Ermessens“ des Mysteriums der Liebe Gottes in Jesus Christus (vgl. Eph 3,18f.).

Es braucht aber *auch*, so sage ich gleichzeitig, Bücher, welche die *andere* Bewegungsrichtung abschreiten: Es braucht Bücher, die den Anfangsimpuls analytisch-fragend aufsuchen und von ihm her zur vollen Glaubens- und Erkenntnisgestalt der christologischen Erzählung der Evangelien „vorwärts“ durch-schauen. Das nenne ich eine Jesus-Darstellung „*nach vorne*“, *auf die Christologie hin*. Solches ist die Aufgabe der differenzierenden, historisch-kritischen Jesus-Forschung und solches versuchen die aus ihr kommenden Jesus-Bücher, unter ihnen auch meines.[3]

Was wäre der jeweilige Mehrwert des einen und des anderen Wegs? In B.s Jesusdarstellung sehe ich, wie gesagt, letztlich das Ziel, die Tiefe und Breite des *geglaubten* Mysteriums Jesus Christus zu *erschließen*. Ich frage mich aber, wie Menschen, die nicht (noch nicht …, nicht mehr …) an Jesus Christus als Offenbarung und Intervention Gottes in unserer Welt glauben, dieses Buch lesen mögen? Werden sie fragen: Wie kann der Autor ernstlich behaupten, jener eine Mensch sei für alle Welt Wahrheit und Rettung aus Gott? Wie kommt er dazu? – Jesusdarstellungen, die den anderen Weg gehen, jenen „nach vorne hin“, versuchen demgegenüber *nachzuvollziehen, wie es dazu kam*, dass Menschen angesichts dieses einen, einzelnen und besonderen Menschen damals sagten: Wo *er* ist, da ist Gott selbst unerhört nahe! Am Beginn *dieses* Nachzuvollzugs, wie es zu Christologie kam (und womöglich je und je wieder dazu kommen kann), steht noch kein Bekenntnis, sondern eine Frage. Es ist die Frage der Leute aus Nazaret: „Woher hat er das alles?“ (Mk 6,2). Sie führt übrigens keineswegs notwendigerweise zu Anstoß und Ärgernis (wie in Mk 6,3). Aus der Mitte eines jeden christologischen Bekenntnisses heraus ist sie immer noch zu hören.

sie zur Beschreibung der Zugangsweise von Jesus-Darstellungen taugen. Wer freihändig damit operiert (das gilt für beide Richtungen!), muss sich fragen lassen, ob er/sie nicht überhaupt einem Missverständnis darüber aufsitzt, was „Christologie von unten bzw. oben“ eigentlich meint. Ersteres ist die Rede von der *Auferweckung und Erhöhung des getöteten Gottesboten Jesus*; zweiteres ist die Rede von *Jesus als dem Gesandten Sohn*. Beide christologische Figuren mit ihren implizierten Wegrichtungen finden sich im NT und sind irreduzibel-elementare Sprachgestalten urchristlichen Bekennens. Daraus leitet sich für mich die Forderung an heutige Christologie ab, beide Bewegungsrichtungen angemessen zur Sprache zu bringen, ohne die je eine zur bloßen Nebenfunktion der je anderen zu machen.

3 *Christoph Niemand*, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007.