

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

## PASSION DER LIEBE

*Annäherungen an das Jesus-Buch des Papstes<sup>1</sup>*

In der antiken Philosophie gibt es Vorahnungen, die auf das Geschick Jesu hindeuten. So spielt Platon in seiner Spätschrift *Politeia* das Gedankenexperiment durch, wie es dem vollkommenen Gerechten, der sein Handeln an der Idee des Guten ausrichtet, in einer ungerechten Welt wohl ergehen würde. Dieser Gerechte, der sich nicht durch Interessen korrumpieren lässt, werde von seinen Zeitgenossen nicht ertragen und am Ende «gegeißelt, gefoltert, gefesselt, geblendet und schließlich nach all diesen Leiden gekreuzigt werden»<sup>2</sup> –, so die staunenswerte Prognose des Athener Philosophen. Andernorts begegnet bei Platon der Hinweis, dass Philosophieren sterben lernen bedeutet und derjenige, der sich der Wahrheitssuche rückhaltlos verschreibt, gerade durch sein Weisheitsstreben Anteil an der Unsterblichkeit erlange.<sup>3</sup> Die heilspädagogische Theologie der Kirchenväter, die an einer Synthese von Evangelium und hellenistischer Kultur interessiert war, hat hier verstreute Spuren des Logos wahrgenommen. Über die Verheißungen im Alten Bund hinaus gebe es Fremdprophetien im außerbiblischen Raum, die auf Tod und Auferstehung Jesu hindeuten.<sup>4</sup>

### *1. Zur Methode: Das Zusammenspiel von historischer und theologischer Hermeneutik*

Kaum zufällig werden beide Hinweise im neuen Jesus-Buch des Papstes zitiert, der die altkirchliche Synthese von Glaube und Vernunft für paradigmatisch hält. Über dem Titel des Werkes, das soeben in sieben Sprachen zugleich erschienen ist<sup>5</sup>, stehen die Namen Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. Der Papst verzichtet – wie schon im ersten Band – bewusst auf jede lehramtliche Autorität, um als Theologe ein Buch über die Gestalt und Botschaft Jesu vorzulegen, das sich dem wissenschaftlichen Disput offen aussetzt. Mit dem Thema «Jesus von Nazareth» lenkt er den Blick auf die

*JAN-HEINER TÜCK, geb 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.*

Mitte des Christentums, das alle Christen – katholische wie nichtkatholische – unbedingt angeht. Den erbetenen «Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt», wird man ihm daher nicht versagen, zumal Joseph Ratzinger offen einräumt, es stehe jedermann frei, seiner Darstellung zu widersprechen (vgl. I, 22).

Hatte der erste Band das öffentliche Wirken Jesu beschrieben und die Stationen von der Taufe am Jordan bis zur Verklärung zur Darstellung gebracht<sup>6</sup>, so zeichnet der zweite Band den Weg Jesu vom Einzug in Jerusalem über das letzte Abendmahl bis hin zu Kreuz und Auferstehung nach. Bei seiner Darstellung greift Joseph Ratzinger «dankbar» (I, 10) auf Forschungsergebnisse der historisch-kritischen Exegese zurück, will aber nicht bei ihr stehen bleiben, sondern sie öffnen auf eine theologische Hermeneutik des Glaubens, die in der Lage ist, auch die Stimmen der Kirchenväter einzubeziehen. Die Schriftauslegung brächte sich um die großen Einsichten der Väter-Exegese, wenn sie die Quellentexte des ersten Jahrtausends mit einer gewissen Überheblichkeit als «vorkritisch» beiseiteschöbe. Dabei betont Ratzinger mit Nachdruck, dass der historisch-kritische Zugang zu den biblischen Schriften wegen des *incarnatus est* unverzichtbar sei, dieser bleibe allerdings auf halber Strecke stehen, wenn er die Bibel nicht auch in dem Geist zu lesen versucht, in dem sie verfasst wurde. «Wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, dann muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen.» (II, 11) Dies hat bereits die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (Art. 12) den Exegeten ins Stammbuch geschrieben, als sie über die Würdigung historisch-philologischer Instrumentarien der Schriftauslegung hinaus die Empfehlung aussprach, die einzelnen Stellen im Horizont der ganzen Schrift zu interpretieren und dabei das lebendige Gedächtnis der Kirche zu berücksichtigen. Joseph Ratzinger hat sich zu Fragen der Schriftinterpretation, insbesondere zum Zusammenspiel von historischer und theologischer Hermeneutik, wiederholt programmatisch zu Wort gemeldet<sup>7</sup> und in seinem Jesus-Buch auf die Bedeutung neuerer Dokumente der Bibelkommission hingewiesen (vgl. I, 13f).<sup>8</sup>

Rückzufragen wäre allerdings, ob das programmatische Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Evangelien mitunter nicht allzu groß ist und zu einer allzu scharfen Kritik am hypothetischen Charakter der historisch-philologisch arbeitenden Exegese führt. Bezeichnend ist jedenfalls die Aussage: «Die letzte Gewissheit, auf die wir unsere ganze Existenz gründen, schenkt uns der Glaube – das demütige Mitglauben mit der vom Heiligen Geist geführten Kirche aller Jahrhunderte. Von da aus können wir im Übrigen getrost auf die exegetischen Hypothesen hinblicken, die ihrerseits allzu oft mit einem Gewissheitspathos auftreten, das schon dadurch widerlegt wird,

dass laufend gegensätzliche Positionen mit der gleichen Gebärde wissenschaftlicher Gewissheit vorgetragen werden.» (II, 124)<sup>9</sup> Auch eine Relecture der biblischen Schriften, die sich aus guten Gründen vom lebendigen Gedächtnis der Kirche leiten lässt, steht am Ende unter dem Vorbehalt des Vorläufigen, wenn nicht gar Hypothetischen.<sup>10</sup> Das weiß Joseph Ratzinger natürlich auch, aber an manchen Stellen scheint er die Ebene der Faktizität mit der Ebene der gläubigen Deutung dann doch nahezu in eins zu setzen.<sup>11</sup> Hier dürften die Rückfragen der Exegeten ansetzen.

Eigens sei allerdings darauf hingewiesen, dass die rabbinische Schriftinterpretation als eigenständige Lesart des Alten Testaments gewürdigt wird. Als Antwort auf die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. sind bekanntlich zwei Neuinterpretationen der biblischen Schriften ausgebildet worden: zum einen die *christliche*, welche eine Relecture des Gesetzes und der Propheten im Licht Jesu Christi vornimmt; zum anderen die *rabbinische*, welche in der Zeit ohne Tempel die hebräischen Schriften von der Tora als Zentrum her neu zu lesen beginnt. Nach «Jahrhunderten des Gegeneinanders» gelte es heute, so Joseph Ratzinger, beide Weisen einer neuen Lektüre der biblischen Schriften ins Gespräch zu bringen, «um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen» (II, 49).

## 2. Das literarische Genus: Eine Spielart der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu?

Kommentatoren des ersten Bandes hatten Schwierigkeiten, das literarische Genus des päpstlichen Werkes zu bestimmen. Ohne auf die vielstimmige Diskussion um den ersten Band seines Jesus-Buches näher einzugehen<sup>12</sup>, stellt Ratzinger im Vorwort des zweiten Bandes nun klar, dass sein Werk weder als Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung noch als dogmatische Christologie zu verstehen sei. Er würdigt zwar die Christologien von Walter Kasper, Christoph Schönborn und Karl-Heinz Menke<sup>13</sup>, greift aber im Fortgang seiner Überlegungen nicht weiter auf diese Studien zurück, sondern führt in bester ökumenischer Manier sein Gespräch über Jesus mit Exegeten wie Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Martin Hengel, Ulrich Wilckens auf evangelischer und Joachim Gnilka, Franz Mußner, Rudolf Pesch, Rudolf Schnackenburg auf katholischer Seite, um nur die am häufigsten zitierten Namen zu nennen.

Am ehesten lässt Ratzinger für seinen Zugang zur Gestalt und Botschaft Jesu den Vergleich mit einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu gelten, wie sie der hl. Thomas von Aquin im dritten Teil seiner *Summa theologiae* erstmals verfasst hat (vgl. *S. th.* III, q. 27-59).<sup>14</sup> Allerdings hat der mittelalterliche Dominikanertheologe seiner Darstellung der Ereignisse von der Geburt bis zur Himmelfahrt Jesu eine spekulative Christologie vorangestellt

(vgl. *S. th.* III, q. 1-15), welche das Zueinander der beiden Naturen in der einen Person des Gottmenschen auf der Linie der altkirchlichen Konzilien auslotet. Die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu ist daher beim Aquinaten als Ausfaltung und Konkretion seiner dogmatischen Christologie zu lesen. Joseph Ratzinger hingegen beschreitet den umgekehrten Weg: Er leitet aus der Botschaft und dem Verhalten Jesu Anhaltspunkte für seinen göttlichen Vollmachtsanspruch ab, um so zu einer biblischen Fundierung der späteren Konzilienchristologie beizutragen, die er an anderer Stelle näher bedacht hat.<sup>15</sup> Seine Grundthese, dass Jesus «Gottes Wort in Person» ist<sup>16</sup> und dass die Sendung des Sohnes angemessen nur aus der Gebets- und Willensgemeinschaft mit dem Vater verstanden werden kann (vgl. I, 12), ist bewusst offen für eine systematisch-theologische Explikation.

Im ersten Band fanden sich wiederholt Hinweise, dass das Konzil von Nizäa (325) und seine Definition der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater ganz auf der Linie der neutestamentlichen Sohnesaussagen liege (I, 369, 407). Adolf von Harnacks These einer hellenistischen Verfälschung des Evangeliums sei daher entschieden zurückzuweisen. Im zweiten Band wird nun bei der Behandlung des Ölberggebets Maximus Confessor zitiert (II, 165-187), in dessen Werk die altkirchliche Christologie ihre wohl reifste Ausgestaltung gefunden hat. Das Ringen mit dem Willen des himmlischen Vaters im Garten Gethsemani hat Maximus auf den menschlichen Willen bezogen. Die Sorge der Monotheleten, durch die Annahme eines menschlichen Willens komme es zu einem potentiellen Widerstreit zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit in Christus, so dass seine biblisch bezeugte Sündlosigkeit (vgl. Hebr 4,15) nicht mehr aufrecht erhalten werden könne, hat Maximus durch seine Lehre vom perichoretischen Ineinander der beiden Willen ausgeräumt. Die subtile Amputation der menschlichen Natur durch den Monotheletismus hat er dadurch abgewehrt und auf der Linie des Konzils von Chalkedons (451) die volle Integrität des Menschen Jesus von Nazareth verteidigt.<sup>17</sup>

### 3. Absage an jede Form von Gewalt

Immer wieder werden durch Joseph Ratzinger alttestamentliche Hintergrundbezüge offengelegt, welche den Ereignissen des Lebens und Sterbens Jesu theologische Tiefenschärfe geben. Schon der Einzug Jesu nach Jerusalem lässt solche Bezüge anklingen, wenn es beim Propheten Sacharja heißt: «Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist sanftmütig, und er reitet auf einer Eselin – auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers» (vgl. Sach 9,9; zitiert bei Mt 21,5; Joh 12,15). Das Motiv des Friedenskönigs, das hier angedeutet wird, ist frei von Macht und Gewalt. Es steht quer zur zelotischen Erwartung um die Zeitenwende, die auf eine militärische

Revolte gegen Rom setzte. Der Einzug des Friedenskönigs in die Heilige Stadt wird von Jubelrufen der Menge begleitet, die eine messianische Färbung erkennen lassen (Mk 11,9f.; vgl. Ps 118,25f.). Allerdings birgt die sich anschließende Szene der Tempelreinigung bereits Konfliktpotenzial. Jesus missbilligt die Verquickung von Kult und Kapital im Vorhof der Heiden. Er stößt die Tische der Geldwechsler und Taubenhändler um und rechtfertigt seine Zeichenhandlung mit dem Schriftwort, der Tempel solle «ein Haus des Gebets für alle Völker» und keine «Räuberhöhle» sein (Mk 11,17; vgl. Jes 56,7). Seine Kritik steht durchaus im Einklang mit Gesetz und Propheten, obwohl sie gegen die bestehende Tempelordnung der Sadduzäer gerichtet ist. Gleichzeitig kündigt Jesus an, er werde diesen Tempel abreißen, kein Stein werde auf dem anderen bleiben, aber er werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen (Mk 13,1f; 15,29f; Mt 24,1f). Dieses provokante Wort führt bei den Repräsentanten der Tempelaristokratie zu Abwehrreflexen, die auf den Beschluss hinauslaufen, Jesus aus dem Weg zu räumen.

Dennoch wäre es nach Joseph Ratzinger falsch, in dieser Szene den Auftakt zu einer politischen Revolution zu sehen, wie es manche Ausleger getan haben.<sup>18</sup> Ausdrücklich habe sich Jesus von der Gruppe der Zeloten abgesetzt, die auf der Linie der makkabäischen Widerstandskämpfer einen gewaltsamen Sturz der römischen Besatzungsmacht herbeiführen wollten. Wahrer Eifer (griechisch: *zelos*) für Gott zeige sich nicht in Gotteskriegeri, sondern in der Absage an Gewalt: «Das Töten anderer im Namen Gottes war nicht seine Art.» (II, 30) Man wird hier einen versteckten Hinweis auf die aktuelle Religionsdebatte sehen dürfen, in der die Differenz zwischen christlichen Märtyrern und militanten Gotteseiferern mitunter fahrlässig verwischt wird.<sup>19</sup> Beim Propheten Sacharja habe Jesus nicht nur das Bild des auf dem Esel kommenden Friedenskönigs gefunden, sondern auch die Vision vom getöteten Hirten und den versprengten Schafen sowie das andere Bildwort vom Schauen auf den Durchbohrten (vgl. Sach 10,10; vgl. II, 31). Auf dieser Deutungslinie habe Jesus den Eifer, der Gott durch Gewalt dienen wollte, umgewandelt in die Gewaltlosigkeit des Kreuzes und dadurch den Maßstab für den wahren Eifer aufgerichtet: die Liebe, die sich selbst verschenkt (vgl. II, 37).<sup>20</sup>

#### *4. Abendmahl und Passion: Leben und Sterben für Gott und die Menschen*

Bemerkenswert ist, dass im Jesus-Buch des Papstes über die synoptischen Evangelien hinaus immer wieder das Johannes-Evangelium zu Wort kommt. Nach einem Kapitel über die eschatologische Rede Jesu, in der viele Motive bereits anklingen, die bei der Ausdeutung des Abendmahls, des Kreuzes und der Auferstehung weiter entfaltet werden, wendet sich Joseph

Ratzinger der johanneischen Perikope von der Fußwaschung zu. Die Fußwaschung fasse die kenotische Grundrichtung der Sendung Jesu zusammen. Sie sei ein Zeichen jener Liebe, die für die Freunde «bis ans Ende» (Joh 13,1) geht. Das «neue Gebot», das Jesus den Jüngern überträgt, dürfe daher auch nicht im Sinne einer Überbietung der Zehn Gebote verstanden oder moralisch interpretiert werden. Vielmehr stehe am Anfang die *Gabe* der Liebe, die dann zur *Aufgabe* der Nachfolge wird. Augustinus hat diesen Zusammenhang durch das Begriffspaar *sacramentum* und *exemplum* zum Ausdruck gebracht. Heute ließe sich sagen: Ohne den Indikativ der Gnade werden die Imperative der Freiheit leicht zu einer Überforderung.

Das theologisch dichte Hohepriesterliche Gebet (Joh 17) wird von Ratzinger vor dem Hintergrund des jüdischen Versöhnungsfestes (Lev 16) interpretiert. Der Hohepriester hat bekanntlich nur einmal im Jahr den sonst unaussprechlichen heiligen Namen, den Gott dem Moses am Dornbusch offenbart hatte (vgl. Ex 3,14), ausgesprochen, um so nach den Verfehlungen eines Jahres Israel seine wahre Bestimmung zurückzugeben, nämlich: Gottes Volk in dieser Welt zu sein (vgl. II, 96). Bemerkenswert ist nun die Analogie, die Ratzinger im Anschluss an André Feuillet<sup>21</sup> herausstellt: Wie der Hohepriester im Yom Kippur Ritual zunächst für sich selbst, dann für die Priesterschaft und schließlich für das ganze Volk Sühneriten vollziehe, so bete Jesus in den Abschiedsreden zunächst für sich, dann für die Apostel und schließlich für alle, die zu ihm gehören werden. Sein Kreuz und seine Erhöhung seien, wie Ratzinger sagt, «der Versöhnungstag der Welt, in dem die ganze Weltgeschichte gegen alle menschliche Schuld und all ihre Zerstörungen ihren Sinn findet, in ihr eigentliches Wozu und Wohin hineingetragen wird» (II, 97).

Im Abendmahl verdichtet sich dann die Hingabe für die anderen testamentarisch in einem Freundschaftszeichen. Über Brot und Wein werden Worte gesprochen, welche die Mahlgesten in Akte der Selbstversenkung verwandeln. *Se dat suis manibus*. Ratzinger widmet sich mit Sorgfalt der schwierigen Frage nach der Chronologie des Abendmahls, um dieses nach Abwägung der geläufigen Argumente mit Johannes am Rüsttag zum Paschafest anzusetzen. Auch geht er den beiden Traditionssträngen der Abendmahlsüberlieferung akribisch nach und interpretiert die dort anklingenden Motive des (neuen) Bundes und der Sühne vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Referenzstellen (vgl. Ex 24,8; Jer 31,31; Jes 53). Seine These lautet, dass in der eucharistischen Selbstgabe die Summe der Sendung Jesu aufscheint, die er mit Heinz Schürmann auf den Begriff der «Proexistenz» bringt.<sup>22</sup> Wie Jesus für Gott und die Menschen gelebt und gewirkt habe, so sei er am Ende auch in den Tod gegangen. Durch die deutende Vorwegnahme seines Sterbens habe er die brutale Gewalt der Hinrichtung von innen her in einen Akt der Hingabe verwandelt (vgl. II, 88). Gewalt-

verzicht und Feindesliebe, die Spitzenaussagen der Bergpredigt, erhalten so eine Beglaubigung «im Fleisch», zumal der Gekreuzigte sterbend für seine Peiniger eintritt (vgl. Lk 23,34). Joseph Ratzinger macht überdies geltend, dass Jesus seinen Tod auf der Linie des leidenden Gottesknechtes verstanden habe, der sein Leben als Sühneopfer hingibt (Jes 53,10).

Dabei kennt er den geläufigen Einspruch von Peter Fiedler<sup>23</sup>, dass eine sühnetheologische Deutung des Todes nicht auf Jesus selbst zurückgehen könne. Dieser habe die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes ins Zentrum seiner *Basileia*-Botschaft gerückt; es sei daher unmöglich, dass er das Heil am Ende doch an die Bedingung eines Sühnetodes geknüpft habe. Ratzinger warnt davor, schwierig erscheinende Aussagen der Schrift wie die von Sühne und Stellvertretung nach modernen Vorstellungen «umzumontieren» (II, 139), und empfiehlt im Gegenzug, «unsere Vorstellungen nach seinem Wort reinigen und vertiefen zu lassen» (ebd.). Er selbst versucht den vermeintlichen Widerspruch aufzulösen, indem er eine innere Entwicklung im Denken Jesu ansetzt. Dessen Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes, die zunächst den verlorenen Schafen des Hauses Israels gegolten habe, sei bei der damaligen jüdischen Bevölkerung mehrheitlich auf Ablehnung gestoßen. Diese Ablehnung habe er zur Kenntnis genommen und sein Geschick zunächst auf der Linie der Gottesboten der vorangegangenen Heilsgeschichte gedeutet: «Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt, aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus verlassen» (Mt 23,37f.; Lk 13,34f.). In diesem Wort kommt «die tiefe Liebe Jesu zu Jerusalem, sein leidenschaftliches Ringen um das Ja der Heiligen Stadt zu der Botschaft, die er auszurichten hat» (II, 40), zum Ausdruck. Zugleich kündigt Jesus an, dass der Ort der Gegenwart Gottes, der Tempel, leer und verlassen sein wird (vgl. Jer 12,7), und greift, um angesichts seines bevorstehenden Todes die Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes dennoch aufrecht erhalten zu können, auf das Lied vom leidenden Gottesknecht zurück (vgl. Jes 53).<sup>24</sup> Dieser Rückgriff erfolgt aus der Einsicht, dass nach der Ablehnung des Angebots nur der Weg der stellvertretenden Sühne übrigbleibt, um das drohende Unheil von Israel abzuwenden und den vielen den Zugang zu Gottes Heil doch noch zu ermöglichen. Schon in den Gleichnissen und der Reich-Gottes-Botschaft finden sich Spuren, die auf die Notwendigkeit des Todes und der Auferstehung hinweisen. Von den Selbstverteilungsgesten des Abendmahls und der österlichen Bestätigung des Gekreuzigten her könne man, so Ratzinger, sagen, «dass gerade das Kreuz die äußerste Radikalisierung der bedingungslosen Liebe Gottes ist, 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 (II, 143)». Als Gottesknecht, der die

Schuld der Welt hinweg trägt, wird Jesus nun selbst zum «neuen Tempel», zum «Ort der lebendigen Gegenwart Gottes» (II, 54f), ja zur Sühnestätte des Volkes (vgl. Röm 3,25f).<sup>25</sup>

### 5. *Verstehensschwierigkeiten und Anschlussfragen*

Die Motive der Stellvertretung und der Sühne bereiten heute allerdings, wie Ratzinger selbst vermerkt (II, 55), nicht wenigen Gläubigen beträchtliche Verständnisprobleme.<sup>26</sup> Nicht nur der an Kant geschulte Zeitgenosse wird sich fragen, wie die sittliche Unvertretbarkeit des Subjekts mit dem Motiv des stellvertretenden Sterbens zusammengehen kann. Der Gedanke, dass Verantwortung für moralische Schuld nicht übertragbar ist, gehört zu den wohl unhintergehbaren Einsichten des modernen Subjekt Denkens. Ratzinger erläutert zwar, dass biblische Stellvertretung nicht mit magischen Ersatzhandlungen zu verwechseln sei. Der Vertretene müsse in die Vertretung frei einstimmen, niemand werde gegen sein eigenes Selbstverständnis erlöst. Ob damit allerdings die im Raum stehenden Anfragen schon hinlänglich beantwortet sind, darf bezweifelt werden.<sup>27</sup> Auch begegnet in der Diskussion um den christlichen Erlösungsglauben immer wieder der religionskritische Verdacht, der christliche Gott sei ein «Kannibale im Himmel» (Ernst Bloch), wenn er das blutige Opfer des Sohnes fordere, um seinen Zorn über die Sünde der Menschen zu besänftigen. Dieser Vorstellung, die einer verbreiteten Karikatur der Satisfaktionslehre Anselms entspricht, hält Joseph Ratzinger zu Recht entgegen, dass mit dem Kreuz das Ende des Opferkultes gekommen sei. Weder verlange Gott Vorleistungen vom Sünder noch brauche er irgendetwas, um seinen Zorn zu besänftigen, vielmehr biete er die Gabe der Versöhnung im Gekreuzigten von sich her an. Diese Umkehrung der Opferlogik sei für die religionsgeschichtliche Wende, die das Christentum gebracht habe, entscheidend (vgl. II, 256). Liebe, nicht Vergeltungsdrang stehe im Hintergrund der Sendung Jesu (vgl. Joh 3,16). Am Kreuz trete Gott selbst in seinem Sohn «an die Seite der Geschlagenen der Geschichte» (II, 170; 238), den Henkern aber werde ein Spiegel ihres Unrechts vorgehalten. Offen bleibt, wie diese Einsichten auf eine Theologie zu beziehen wären, die sich nach der Shoah an der abgründigen Leidens- und Schuldgeschichte abarbeitet, den Schrei der Verstummtten nach Gerechtigkeit neu hörbar zu machen versucht<sup>28</sup> oder die schwierige Frage nach einer Versöhnung zwischen Tätern und Opfern im Horizont der Christologie bedenkt.<sup>29</sup>

### 6. *Absage an Judenmission und Antijudaismus*

Immer wieder betont Joseph Ratzinger in seinen Schriften die jüdische Herkunft Jesu, der beschnitten und nach den Weisungen der Tora erzogen



wurde, der täglich die Psalmen Israels gebetet und sein Handeln im Licht der Propheten verstanden hat. Judenmission lehnt der Papst unter Verweis auf die heilsgeschichtlichen Aussagen des Römerbriefs ab (vgl. II, 60-62). Auch zeichnet sein Buch ein differenziertes Bild des Prozesses Jesu, ohne sich auf rechtshistorische oder theologische Detaildiskussionen einzulassen. Während etwa der jüdische Rechtsgelehrte Chaim Cohn jede Mitschuld der Juden am Prozess Jesu zurückweist und das Verhör vor dem Hohen Rat als verzweifelten Versuch des Hohenpriesters deutet, Jesus vom messianischen Anspruch abzubringen, um ihn vor der Kreuzigung durch die Römer zu bewahren<sup>30</sup>, sind es nach Joseph Ratzinger gerade die Vertreter der Tempelaristokratie gewesen, die aus religiösen und politischen Motiven die Verurteilung Jesu gezielt betrieben haben. Die These von einer Kollektivschuld Israels am Tod Jesu lehnt der Papst gleichwohl entschieden ab und hält dafür, dass die Kapitalgerichtsbarkeit damals bei der römischen Besatzungsmacht lag.<sup>31</sup> Pontius Pilatus, dessen Name Eingang ins Apostolische Glaubensbekenntnis gefunden hat, komme die juristische Verantwortung für den Tod zu, auch wenn Jesus zuvor durch die Tempelaristokratie verhaftet und verhört worden sei. Wenn das Johannes-Evangelium von «den Juden» spreche, seien die führenden Repräsentanten des damaligen Judentums gemeint (und auch hier gebe es Ausnahmen wie Nikodemus und Joseph von Arimathäa); außerdem sei daran zu erinnern, dass Jesus, die Apostel und die ersten Christen selbst jüdischer Herkunft gewesen seien. Es sei absurd, die johanneische Redeweise, deren Härte auf den konfliktreichen Ablöseprozess der Judenchristen von der Synagoge zurückzuführen ist, undifferenziert auf ganz Israel zu beziehen und den Juden den «Gottesmord» anzulasten. Der wohl brisantesten Stelle im Neuen Testament, in der Matthäus das «ganze Volk» rufen lässt: «Sein Blut komme über uns und unsere Kinder» (Mt 27,25), gibt der Papst eine beachtenswerte Deutung, die der fatalen Wirkungsgeschichte dieses *locus classicus* des kirchlichen Antijudaismus ein für alle Mal den Riegel vorschiebt. Jesu Blut spreche eine andere Sprache als das Blut Abels. Es rufe nicht nach Rache. Es sei das «Blut der Versöhnung, das nicht *gegen* jemanden, sondern *für* viele, ja für alle vergossen» (II, 211) werde. Diese Absage an jede Form von Antijudaismus ist von rabbinischer Seite, aber auch von hochrangigen Politikern des Staates Israel, bereits als Stärke des Buches gewürdigt worden.<sup>32</sup>

### 7. Auferstehung – ein «Mutationssprung»?

Mit der Auferstehung ereignet sich die überraschende Wende im Drama der Passion, die für den christlichen Glauben schlechterdings fundamental ist. «Nur wenn Jesus auferstanden ist, ist wirklich Neues geschehen, das die Welt und die Situation des Menschen verändert. Dann wird er der Maß-

stab, auf den wir uns verlassen können. Denn dann hat Gott sich wirklich gezeigt» (II, 266f.). Ratzinger weiß allerdings um die hermeneutischen Schwierigkeiten, die mit der Rede von der Auferstehung verbunden sind. Es handelt sich um ein Ereignis der Geschichte, das zugleich den Rahmen der Geschichte sprengt. Schon Petrus, Jakobus und Johannes fragten sich nach der Verklärungsszene auf dem Berg Tabor, was denn das sei: «von den Toten auferstehen» (Mk 9,9f). Und diese Schwierigkeit sollte auch die heutige Theologie zunächst offen eingestehen, bevor sie das alle Kategorien sprengende Ereignis der Auferstehung näher zu erläutern sucht.

So bestimmt Joseph Ratzinger zunächst, wie Auferstehung nicht verstanden werden dürfe. Sie sei nicht nach dem Modell einer miraculösen Wiederbelebung zu begreifen. Jesus ist nach den neutestamentlichen Zeugnissen nicht wie der Jüngling zu Nain (Lk 7,11–17), die Tochter des Jairus (Mk 5,22ff. 35–43) oder Lazarus (Joh 11,2–44) in die Wirklichkeit von Raum und Zeit zurückgekehrt. Sein Leichnam wurde nicht wiederbelebt, um erneut sterben zu müssen. Vielmehr meine Auferstehung den definitiven und unwiderruflichen Übergang in ein Leben, das keinen Tod mehr kennt. Um diesen Übergang näher zu kennzeichnen, wählt Joseph Ratzinger eine kühne Analogie aus dem Bereich der Naturwissenschaft. Er spricht von einem radikalen «Mutationssprung», der dem Menschen eine neue Dimension eröffne, und fragt: «Wartet nicht eigentlich die Schöpfung auf diesen letzten und höchsten «Mutationssprung»? Auf die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, auf die Vereinigung von Mensch und Gott, auf die Überwindung des Todes?» (II, 271)

Um die naturwissenschaftliche Analogie nicht falsch zu verstehen, wird man allerdings klarstellen müssen, dass dieser «Mutationssprung» weder durch einen evolutiven Prozess «von unten» zustande kommt noch auf irgend eine Form von «Auferstehungstechnologie» (Botho Strauß) der sogenannten Lebenswissenschaften zurückgeht, sondern allein in der Begabung mit neuem, unzerstörbaren Leben durch Gott seine Ursache haben kann. Die Auferweckung des gekreuzigten Messias, die keiner erwartet hat, geschieht, wenn man den neutestamentlichen Zeugnissen, sowohl in der Bekenntnis- als auch in der Erzähltradition, folgt, von Gott her.

Die Frage nach dem leeren Grab, die in der Theologie der Gegenwart ausführlich diskutiert wurde, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig. Joseph Ratzinger räumt ein, dass das leere Grab kein Beweis für die Auferstehung sei, der Leichnam hätte ja gestohlen oder versteckt worden sein können. Allerdings hält er die Auffassung für problematisch, ein Verbleiben des Leichnams im Grab sei mit dem Auferstehungsglauben vereinbar. Für die verbreitete These von der «Auferstehung im Tod», mit der sich Ratzinger auch an anderer Stelle bereits kritisch befasst hat, ist das Geschick der Leiche im Grab letztlich unerheblich. Sie greift auf die anthropologische Unter-

scheidung zwischen Körper und Leib zurück und geht davon aus, dass der Körper als chemisch-biologisches Substrat verwese, während der Leib, in dem sich die Freiheitsgeschichte eines Menschen spiegelt, zu neuem Leben erweckt werde. Es ist hier nicht der Ort, die These von der Auferstehung im Tod, die im Laufe der Diskussion weiter modifiziert worden ist, ausführlich zu diskutieren.<sup>33</sup> Allerdings ist zu notieren, dass der Versuch, den vermeintlichen Leib-Seele-Dualismus der klassischen Eschatologie zu überwinden, wohl doch um den Preis eines neuen Dualismus erkaufte ist: die materielle Seite des Menschen – sein «Körper» – wird wie ein «Kadaver» der Verwesung überlassen, während der «Leib» als spirituelle Wirklichkeit bereits im Tod zu neuem Leben erweckt werden soll. Dieser latente Spiritualismus droht den skandalösen Realismus des christlichen Auferstehungsglaubens, der ja die Wirklichkeit des ganzen sterblichen Menschen zu retten beansprucht, letztlich auszuhöhlen.<sup>34</sup> Hinzu kommt, dass sich die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten im damaligen Verstehenshorizont nicht einen Tag hätte halten können, wenn man auf den verwesenden Leichnam im Grab hätte verweisen können. Das leere Grab ist daher für Joseph Ratzinger eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben, der sich ja gerade auf den Leib und durch ihn auf die Person in ihrer Ganzheit bezieht (vgl. II, 280).<sup>35</sup> «Theologische Spekulationen, nach denen Verwesung und Auferstehung Jesu miteinander vereinbar seien, gehören dem modernen Denken zu und stehen im klaren Widerspruch zur biblischen Sicht.» (II, 282)

Die Erscheinungsberichte schließlich zeigten, dass der Auferstandene sich in einer Dialektik von Erkennen und Nichterkennen zeigt. Er kommt und geht, zeigt seine Nähe und entschwindet wieder. Trotz dieser «merkwürdigen Dialektik von Identität und Andersheit, von wirklicher Leiblichkeit und Freiheit von den Bindungen des Leibes» (II, 291) handle es sich um *wirkliche* Begegnungen mit dem Auferstandenen, die sich nicht auf innere oder mystische Erlebnisse zurückführen lassen. Die Hypothese Gerd Lüdemanns, die Apostel hätten aufgrund von Schuld- oder Trauerkomplexen psychisch bedingte Visionen oder gar Halluzinationen gehabt, hält Ratzinger daher für falsch. Ohne das reale Widerfahrnis der Auferstehung Jesu Christi wäre der Jüngerkreis über die Katastrophe von Golgotha nicht hinweggekommen und hätte den Neuanfang nicht setzen können, der die Welt verändert und zur Entstehung des Christentums geführt hat.

### *Gesprächsanstoß*

Die Ausbildung der christologischen Bekenntnisse ist ein Reflex der Erfahrung, dass der Gekreuzigte lebt und seine bleibende Gegenwart zugesagt hat. Der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten und seine Nähe in der Eucharistie bildet von Anfang an den inneren Glutkern des Christen-

tums. Im aktuellen Religionsdiskurs dominiert jedoch der Blick auf die geschichtlich-institutionelle Außenseite des Christentums.<sup>36</sup> Nur selten werden die Inhalte des Glaubens *extra muros ecclesiae* intellektuell überzeugend und ansprechend zugleich eingebracht. Das Jesus-Buch des Papstes setzt hier einen Kontrapunkt, indem es mit der Darstellung der Gestalt und Botschaft Jesu eine Rückbesinnung auf die Mitte des Christentums vornimmt. Gerade dadurch aber leistet es zugleich einen Beitrag zur Überwindung der manifesten Glaubenskrise der Gegenwart. Von diesem Gesprächsbeitrag können nicht nur gläubige Christen aller Konfessionen, sondern auch halb- und nichtgläubige Zeitgenossen profitieren. Denn wie der Glaube sich der Herausforderung kritischer Rückfragen stellen muss, wenn er sich nicht in einer Sondergruppensemantik einigeln will, so können umgekehrt auch (post-)säkulare Zeitgenossen «in religiösen Äußerungen semantische Gehalte, vielleicht sogar verschwiegene eigene Intuitionen entdecken, die sich übersetzen und in eine öffentliche Argumentation einbringen lassen.»<sup>37</sup> Dabei geht es nicht nur darum, in einer strategischen Koalition von Glauben und säkularer Vernunft die Gefahr einer «entgleisenden Modernisierung»<sup>38</sup> etwa im Bereich der Biopolitik abzuwehren, sondern auch darum, über die jüdisch-christlichen Grundlagen Europas neu ins Gespräch zu kommen.<sup>39</sup> Die Verständigung dürfte in dem Maße gelingen, als beide – religiöse wie nichtreligiöse – Bürger bereit sind, sich im Sinne einer wechselseitigen Perspektivenübernahme aufeinander einzulassen und ihre Positionen mit Gründen auszutauschen. Nicht auszuschließen ist dabei, dass die Begegnung mit der Botschaft Jesu, in die das Buch des Theologen Joseph Ratzinger hineinführen will, auch dem religiös unmusikalischen Zeitgenossen zu denken gibt. Was Platon einst in der Antike, ohne zu wissen, vor sich hatte, das meinen heute nicht wenige hinter sich lassen zu müssen. Sie mögen dafür ihre Gründe haben – aber «auch der Unglaube ist nur ein Glaube»<sup>40</sup>, der erschüttert werden kann – gerade dann, wenn die Gestalt Jesu aus der Vergangenheit heraustritt und neu in die Gegenwart kommt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die erweiterte Form meines Essays: *Leben und Sterben für Gott und den Menschen. Der zweite Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt XVI.*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 12. März (Nr. 60), S. 21. – Für Rudolf RUBY, Freiburg, zur Vollendung des 84. Lebensjahres.

<sup>2</sup> PLATON, *Der Staat*, II, 361a – 362e (übersetzt und hrsg. von Karl Vretska), Stuttgart 1982, 129 (allerdings steht im Griechischen nicht *σταυρωθήσεται*, sondern *ἀνασχιδυλευθήσεται*). – Vgl. Weish 2,10-20.

<sup>3</sup> Vgl. etwa PLATON, *Phaidon*, VIII (übersetzt und hrsg. von Otto Appelt), Leipzig <sup>3</sup>1923, 37f.: «Aber euch als meinen Richtern will ich nun den schuldigen Nachweis liefern, dass mir ein Mann, dessen *Lebensbeschäftigung die Wahrheit der Philosophie* gewesen ist, wenn er nun in den Tod gehen soll, mit vollem Recht guten Mutes zu sein und der frohen Hoffnung zu leben scheint, er werde nach seinem Tod *in jener Welt der größten Güter teilhaftig* werden.» (Hervorhebung: J.-H. T.)

<sup>4</sup> Vgl. nur CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom.*, IV, 52,1 sowie V, 14, 108 sowie *M. Apollon.*, I, 40.

<sup>5</sup> Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth: Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 102 (Politeia-Stelle, vgl. bereits I, 120); 234 (Verweis auf die Präfiguration der Auferstehung) – im Folgenden werden die Bände durch die römischen Ziffern I und II sowie die Seitenzahlen in Klammern angegeben.

<sup>6</sup> Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth: Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007.

<sup>7</sup> Vgl. nur Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Schriftauslegung im Widerstreit*, in: DERS., *Wort Gottes – Schrift – Tradition – Amt*, hg. von Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg 2005, 83-116, sowie die Ansprache vom 23. März 2007 bei einer Audienz für die Mitglieder der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. – Positiv hervorgehoben wird nun (vgl. II, 11, 321) die Studie von Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 2007. Vgl. auch Thomas SÖDING (Hg), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze der Exegese* (QD 225), Freiburg 2007.

<sup>8</sup> Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Bonn 1994; *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Bonn 2001.

<sup>9</sup> Im ersten Band hatte Joseph Ratzinger auf Wladimir Solowjews *Erzählung vom Antichrist* zurückgegriffen, um vor den «Irrwegen» einer Exegese zu warnen, welche ein Handeln Gottes in der Geschichte prinzipiell ausschließt (vgl. I, 64f).

<sup>10</sup> Vgl. die Rückfrage von Eberhard JÜNGEL, *Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, 94-103.

<sup>11</sup> Vermerkt wurde dies bereits in Bezug auf den ersten Band durch Peter STUHLMACHER, *Joseph Ratzingers Jesus-Buch. Ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser*, in: TÜCK (Hg), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*, 21-30.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007; Helmut HOPING – Michael SCHULZ (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg 2007; Michael SCHNEIDER, *Jesus von Nazareth. Zum neuen Buch von Papst Benedikt XVI.* (Edition Cardo, Bd. 146), Köln 2007; TÜCK (Hg), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*.

<sup>13</sup> Den genannten Werken wären die Christologien von Peter HÜNERMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994, und Otto Hermann PESCH, *Gottes Wort in der Geschichte*, in: DERS., *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. I/1, Ostfildern 2008, 371-918, an die Seite zu stellen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Thomas d'Aquin*, 2 Bände (Jésus et Jésus-Christ 78/79), Paris 1999.

<sup>15</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum*, Neuausgabe: Düsseldorf 2000, 181-254; DERS., *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln <sup>2</sup>1990, 13-40.

<sup>16</sup> Vgl. dazu meinen Versuch: *Jesus – Gottes Wort in Person. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, in: IKaZ COMMUNIO 36 (2007) 537-548.

<sup>17</sup> Vgl. Christoph SCHÖNBORN, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Quern-Neunkirchen 1984, 103-138; Guido BAUSENART, «In allem uns gleich außer der Sünde». *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho»*, Mainz 1992.

<sup>18</sup> Vgl. Samuel George BRANDON, *Jesus and the Zealots*, New York 1967.

<sup>19</sup> Vgl. nur die These von Jan ASSMANN, dass «Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott» zusammengehören. Vgl. DERS., *Ist der neue Mensch ein Eiferer?*, in: *Neue*

*Zürcher Zeitung* vom 30./31. 10. 2004, Nr. 254, S. 67. Demgegenüber heißt es im Jesus-Buch des Papstes über Stephanus, den ersten Märtyrer der Kirche: «In seiner Passion ist er eins geworden mit Christus. Der Prozess wie das Sterben ähnelt der Passion Jesu. Wie der gekreuzigte Herr, so betet auch er sterbend: «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!» (Apg 7,60)» (II, 53).

<sup>20</sup> Eine Auseinandersetzung mit René GIRARD wäre in diesem Zusammenhang interessant gewesen. Vgl. DERS., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.

<sup>21</sup> Vgl. André FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile*, Paris 1972.

<sup>22</sup> Vgl. Heinz SCHÜRMAN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, hg. von Klaus Scholtissek, Paderborn 1994.

<sup>23</sup> Vgl. Peter FIEDLER, *Sünde und Vergebung im Christentum*, in: Conc(D) 10 (1974) 568–571.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Helmut MERKLEIN, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 31–59.

<sup>25</sup> An anderer Stelle heißt es: «Der Auferstandene ist der neue Tempel, der wirkliche Berührungsort zwischen Gott und Mensch.» (II, 56)

<sup>26</sup> Vgl. dazu Peter STUHLMACHER, in: Peter KUHN (Hg.), *Gespräch über Jesus*, Tübingen 2010.

<sup>27</sup> Auch wenn man die Aussage teilt: «Das Geheimnis der Sühne darf keinem besserwisserischen Rationalismus geopfert werden.» (II, 264), so wäre eine systematisch-theologische Explikation des Stellvertretungsmotivs doch wünschenswert gewesen. Vgl. dazu Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln-Freiburg 2. Aufl. 1997.

<sup>28</sup> Vgl. Johann Baptist METZ (in Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006. – Vgl. aber BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Freiburg 2006; dazu meinen Versuch: «Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an» (Sach 12,2). *Theologische Anmerkungen zur Singularität der Shoah*, in: IKaZ COMMUNIO 39 (2010) 440–453.

<sup>29</sup> Vgl. nur Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah* (QD 214), Freiburg 2004.

<sup>30</sup> Vgl. Chaim COHN, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt/M. 1997, 156–188. Cohn geht davon aus, dass es den Verfassern der Evangelien daran lag, die Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschichtstheologisch zu erklären und auf die Schuld der Juden am Tod Jesu zurückzuführen. Keine der damaligen Gruppierungen des Judentums habe aber ein Interesse am Tod Jesu gehabt; Initiative und Motiv dafür lägen allein auf römischer Seite. Dieser These ist auch von jüdischen Gelehrten widersprochen worden. So hat David FLUSSER an Cohns Darstellung die allzu skeptische Beurteilung der Quellen bemängelt. Sie übersehe den historischen Kern der Evangelien, dass die sadduzäische Priesterschaft sehr wohl am Tod Jesu mitgewirkt habe. Gerade die scharfe Kritik Jesu am korrupten Tempelbetrieb habe den Hass dieser Kreise provoziert. Vgl. David FLUSSER, *Jesu Tod im Prozess*, in: DERS., *Entdeckungen im Neuen Testament*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 21990, 131.

<sup>31</sup> Anders als in Joh 18,1 bezeugt («Wir dürfen niemanden töten»), vertritt COHN die These, dass das Synedrium sehr wohl die Gerichtsbarkeit für Kapitalverbrechen inne gehabt, diese aber nicht ausgeübt habe (*Der Prozess Jesu*, 61–64).

<sup>32</sup> Vgl. Jacob NEUSNER, *History and theology. Critically recovering Rabbi Jesus*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011 (in Vorbereitung).

<sup>33</sup> Vgl. Gisbert GRESHAKE, *Auferstehung im Tod. Ein parteiischer Rückblick*, in: ThPh 73 (1998) 537–557.

<sup>34</sup> Vgl. bereits Joseph RATZINGER, *Skandalöser Realismus. Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz 2005.

<sup>35</sup> Ratzinger verweist hier auf Apg 2,29, wo über David gesagt wird: «Er starb und wurde begraben und sein Grabmal ist bei uns erhalten bis auf den heutigen Tag.» Das Grab mit dem Leichnam ist in diesem Zusammenhang der «Beweis» dafür, dass David nicht auferstanden ist (vgl. II, 281).

<sup>36</sup> Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2011.

<sup>37</sup> Jürgen HABERMAS, *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, 34-46, hier 46.

<sup>38</sup> Jürgen HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: DERS. – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, 33.

<sup>39</sup> Zu einem Gespräch auf Augenhöhe gehört allerdings, die Stimme des anderen unverkürzt aufzunehmen – gerade dann, wenn sie eine Fremdperspektive einbringt, die zur kritischen Selbstbesinnung von Theologie und Kirche einlädt. Anlässlich seines Besuches in Österreich hat Benedikt XVI. eine Ansprache in der Hofburg über die christlichen Wurzeln Europas gehalten, in der sich der folgende Passus findet: «Lassen Sie mich dazu Jürgen Habermas zitieren, also einen Philosophen, der sich selbst nicht zum christlichen Glauben bekennt. Er sagt: «Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative.» Das Zitat ist allerdings verkürzt wiedergegeben, ohne dass die Verkürzung durch Auslassungspunkte gekennzeichnet worden wäre. Vollständig lautet die Aussage von Habermas: «Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeit und der christlichen Liebesethik.» Vgl. *Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 3 (1999) 190-209, hier 191 (ich verdanke den Hinweis meinem Kollegen Rudolf Langthaler, Wien). Die Frage, ob die Auslassung mit Absicht geschah oder nicht, kann hier offenbleiben. Zum Vereinnahmungsverdacht, der sich hier unweigerlich einstellt, wäre allerdings anzumerken, dass es zu einer fatalen Verzerrung der Dialogsituation käme, wenn Aussagen der Gegenwartsphilosophie lediglich selektiv zur Stützung eigener Positionen aufgenommen würden, ohne dass zugleich die heilsame Provokation des Denkens der Moderne mitgehört würde, die Theologie und Kirche zu einer kritischen Selbstbesinnung veranlasst. Zu einer reziproken Kommunikation zwischen Theologie und Philosophie, wie sie Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie Bayern 2004 vorbildlich geführt haben, gehört es jedenfalls, dass nicht nur der Glaube im Bündnis mit einer reflexiv gewordenen Vernunft den Gefahren einer entgleisenden Moderne gegensteuern kann, sondern auch, dass umgekehrt die moderne Vernunft den Glauben vor Engführungen bewahren kann, wie Benedikt XVI. selbst jüngst notiert hat: «Das Christsein darf nicht zu einer Art archaischer Schicht werden, die ich irgendwie festhalte und gewissermaßen neben der Modernität lebe.» (DERS., *Licht der Welt. Der Papst die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg 2010, 76).

<sup>40</sup> Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt/M. 2008, 46.