

# Jesus im Kanon

## Das Jesus-Buch des Papstes aus exegetischer Sicht

*Günter Röhser*

Bevor ich in die sachliche Erörterung einsteige, sind vielleicht zwei Vorbemerkungen angebracht, die eher in den Bereich der affektiven Voreinstellungen und Vor-Urteile fallen:

Zum einen: Wenn ein evangelischer Neutestamentler sich zu einem Buch des Papstes äußert, setzt er sich von vornherein dem Verdacht aus, konfessionelle Gründe oder Interessen hätten ihn dazu bewogen. Dass man sich von solchen subjektiven Voraussetzungen nie ganz frei machen kann, wird vielleicht am Ende meiner Ausführungen deutlich werden; man kann aber versuchen, sie offenzulegen und offen darüber zu reden. Im Allgemeinen hat das konfessionelle Moment in den bisherigen Reaktionen auf das Papst-Buch keine große Rolle gespielt; Zustimmung und Kritik verlaufen quer zu den Konfessionsgrenzen, und das hat nicht zuletzt mit dem Inhalt des Buches selbst zu tun, das nur an ganz wenigen Stellen eine spezifisch römisch-katholische (oder zumindest: nicht protestantische) Färbung anzunehmen scheint (z.B. in der Tendenz, das römische Verständnis des Amtspriestertums im vorösterlichen Jüngerkreis zu verankern; vgl. 206-208).<sup>1</sup>

Zum anderen möchte ich eine spontane Reaktion von mir bei der Lektüre nicht verhehlen: Es gibt so viele gute und gut zu lesende Jesusbücher von Fachexegeten – aber diese „sind“ eben nicht „Papst“ und finden deshalb nicht die Aufmerksamkeit, die sie eigentlich verdient hätten. Es ist nicht so, dass wir auf dieses Jesus-Buch gewartet hätten – seine Gedanken sind weder neu noch besonders originell (und wollen es auch nicht sein) noch – wie ich finde – besonders spannend zu lesen (aber das hängt natürlich vom persönlichen Standort ab). Aber auch wenn sie nicht als lehramtliche Äußerung verstanden werden wollen, kommt ihnen als persönliches Zeugnis des Papstes doch zweifellos ein ganz besonderes Gewicht zu – ein Gewicht, auf das man als einfacher Professor nur neidisch werden kann.

---

\* Überarbeiteter Vortrag am 5. Dezember 2007 beim *Dies Academicus* der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

<sup>1</sup> Alle Zahlenangaben in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen in: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Brsg. u.a. 2007; zur weiteren Lektüre sei verwiesen auf die Sammelbände Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg/Brsg. u.a. 2007; Wilhelm Hopf / Michael J. Rainer (Hg.), *„Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger* (2007), Berlin u.a. 2. Auflage 2007.

## I.

Im Folgenden geht es mir nicht darum, in beckmesserischer Weise nach sachlichen „Fehlern“ in dem Buch zu suchen – nach meiner Wahrnehmung sind es nur ganz wenige Kleinigkeiten, die wirklich zwingend korrigiert werden müssten. Man muss sich auch nicht lange dabei aufhalten, dass der Autor gelegentlich auf exegetische Außenseitermeinungen rekurriert.<sup>2</sup> Angesichts des Alters des Papstes verwundert es auch nicht, dass er gerne auf ältere Literatur und längst verstorbene Autoren zurückgreift.<sup>3</sup> Eher schon fällt auf, dass Benedikt sich seine Gewährsleute sehr gezielt aussucht – so z.B. Charles Harold Dodd für die Auslegung der Reich-Gottes-Gleichnisse Jesu im Sinne einer „realized eschatology“ („verwirklichte Eschatologie“: Die Präsenz des Reiches Gottes ist in der Person Jesu verwirklicht und stellt vor die Entscheidung zur Nachfolge), die in der Exegese doch mittlerweile wieder stark relativiert wurde (226f), oder Joachim Jeremias für die These von der Einzigartigkeit der Gottesanrede Jesu „Abba“, deren Revision in der Forschung (ansatzweise schon durch Jeremias selbst) Benedikt entgangen zu sein scheint (395), sowie für die Historizität der aramäischen Grundlage von *Johannes* 1, 29. 36: „Seht, das Lamm Gottes“ (47f). Aber solches und Ähnliches findet sich auch bei anderen Theologen, und aufs Ganze gesehen muss man die Souveränität bewundern, mit der der Verfasser die Fachliteratur beherrscht und für seine Argumentation heranzuziehen versteht.

Die wirklich wichtigen Fragen, um die es geht, liegen nicht auf der Ebene des exegetischen Details, sondern auf der Ebene des methodischen Zugangs und der grundsätzlich-theologischen Vorgehensweise. Und hier hat Papst Benedikt bereits im Vorwort in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit seine Position benannt und seinen Zugang zur Person Jesu von Nazareth aufgezeigt. Als „Konstruktionspunkt“ des ganzen Buches nennt er Jesu „Gemeinschaft mit dem Vater“, die „die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit“ sei (12) – und zwar nicht diejenige eines allgemeinen Gottesverhältnisses, sondern die besondere, unmittelbare Gottesgemeinschaft des Sohnes mit dem „Abba“ genannten Vater, ganz im Sinne der vielleicht bekanntesten und prägnantesten Sätze aus dem ganzen Buch (73): Was hat Jesus denn eigentlich gebracht? Antwort: „Er hat Gott gebracht.“ Und: „Er hat den Gott Israels zu den Völkern getragen“ (149; vgl. 216f zu den siebzig Jüngern). Aus der ewigen Gottesgemeinschaft, der „innerste(n) Einheit“ mit Gott (31), dem „Dialog von Vater und Sohn“ (369) heraus hat Jesus Christus in und durch seine Person und sein Werk Gott selbst zu den Menschen gebracht. Diese Überzeugung teilt Papst Benedikt letztlich mit der gesamten Christenheit auf Erden, und er findet sie auch in den neutestamentlichen Quellen, namentlich in

<sup>2</sup> Wie z.B. beim Zebedaïden Johannes als priesterlichem Autor des Johannesevangeliums und Gastgeber des letzten Mahles Jesu im Anschluss an Henri Cazelles (266f).

<sup>3</sup> Z.B. Karl Elliger im Alten, Charles Harold Dodd und Joachim Jeremias im Neuen Testament.

den Evangelien wieder. In dem zirkelhaften Verhältnis dieser beiden Momente liegt ein Konstruktionsproblem des ganzen Buches. Letztlich bleibt offen, ob der Ausgangspunkt der vorliegenden Jesus-Darstellung in der persönlichen Glaubenserfahrung des Christen Joseph Ratzinger, im Glaubenszeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller oder beim historischen Jesus von Nazareth selbst zu suchen ist. Der Autor reklamiert jedenfalls umstandslos die Gottessohnschaft Jesu und die Universalisierung der Tora Israels pauschal auch für das Selbstverständnis und die Verkündigung Jesu selbst (20: der Jesus der Evangelien als der „historische Jesus“ im eigentlichen Sinne; 143: „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe: der wahre ‚historische‘ Jesus“). Eine Trennung oder wenigstens Unterscheidung der genannten Momente scheint er für unmöglich und nicht sachgemäß zu halten. Damit stellt er sich in Gegensatz zu einem großen Teil der neutestamentlichen Fachwissenschaft (siehe z.B. 341).

In engstem Zusammenhang damit steht der methodische Zugang zu den Texten, für den Benedikt sich entscheidet. Er folgt einer sog. kanonischen Exegese, die die Bibel im Bild eines – bei aller historischen Dramatik – „organischen Wachstums“ entstehen sieht (17: „Schriftwerdung“ als „ein Prozess des Wortes“, „das allmählich seine inneren Potentialitäten entfaltet, die irgendwie wie Samen bereitlagen“) und letztlich nicht an den historischen und überlieferungsgeschichtlichen Umständen und Vorstufen der einzelnen biblischen Texte und Schriften, sondern an ihrer unter Führung des Heiligen Geistes entstandenen „Endgestalt“, d.h. an ihrer „inneren Einheit“ und „Ganzheit“ im „Kanon“ interessiert ist (vgl. 18. 230). Dieser Zugang, der sich v.a. mit dem Namen des amerikanischen Bibelwissenschaftlers Brevard S. Childs verbindet, hat nicht nur im anglo-amerikanischen Raum, sondern auch hierzulande großen Einfluss auf die Bemühungen um eine sog. Biblische Theologie (im Sinne einer „gesamtbiblischen“, Altes und Neues Testament umfassenden Theologie) gewonnen (Peter Stuhlmacher als ein führender Vertreter derselben gehört wiederum zu den exegetischen Hauptgewährsleuten des Papstes). Herkunft und Bedeutung dieses Zugangs kann man z.B. daran erkennen, dass er in der neuesten Auflage des großen (protestantischen) Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* mit einem eigenen Eintrag „Canonical Approach“ vertreten ist.<sup>4</sup> Die große Nähe dieses Ansatzes zu demjenigen unseres Jesus-Buches ergibt sich etwa aus folgender Feststellung in dem Artikel, die genauso auch für Papst Benedikt gelten kann: „Der kanonisierte Endtext ist für Childs Wort Gottes, das in Jesus Christus seine Mitte hat“.<sup>5</sup> Der Inspirationsgedanke spielt ebenso wieder eine große Rolle (Gott als der eigentliche Autor der Schrift) wie das Zeugnis der (vielfach im Buch zitierten) Heiligen und Kirchenväter, wodurch der Eindruck einer großen Geschlossenheit und Einheitlichkeit der christlich-kirchlichen Tradition entsteht. Überhaupt ist die Kirche,

<sup>4</sup> Christopher R. Seitz / Robert W. Wall, Art. „Canonical Approach“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Bd. 2 (1999), 53-55.

<sup>5</sup> Seitz, ebd., 53.

das Volk Gottes als „das lebendige Subjekt der Schrift“ von entscheidender Bedeutung für Benedikt; denn nur in der Kirche „lebt die Schrift“; „in ihr sind die biblischen Worte immer Gegenwart“ (20<sup>6</sup>). Man erkennt deutlich, wie der Papst an bestimmten (keineswegs spezifisch konfessionellen) methodischen Vorentscheidungen und forschungsgeschichtlichen Zusammenhängen innerhalb der Bibelwissenschaft partizipiert, die seinen eigenen Anliegen sehr entgegenkommen und die er sich deshalb zu eigen macht.

## II.

Die Stärke des skizzierten Ansatzes besteht zunächst einmal darin, dass er das Alte Testament als Grundlage des Neuen ganz ernst zu nehmen vermag. Hier lag für mich persönlich der stärkste positive Eindruck von dem Jesus-Buch des Papstes. Ohne die Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament einzu-ebnen, gelingt es dem Autor zu zeigen, wie tief das Neue auf Schritt und Tritt „in dem Wort Gottes, der Bibel Israels, dem Alten Testament“ verwurzelt ist (406 abschließend mit Bezug auf die Christustitel „Menschensohn“, „Sohn“, „Ich bin es“). Zur Beschreibung des Verhältnisses werden – trotz des großen Dialoges und Dissenses mit dem Rabbiner Jacob Neusner (vgl. 137) – keine Begriffe der Diskontinuität, sondern solche der Kontinuität verwendet. Die Grundvorstellung ist zu Recht nicht diejenige des Gegensatzes oder der Aufhebung, sondern Erfüllung, Überschreitung und Vollendung (aufgrund einer „inneren Dynamik“ des Früheren selbst; vgl. 87). Bei der Auslegung der Bergpredigt werden Maßstäbe gesetzt (oder besser: Maßstäbe von anderen übernommen), hinter die keine Kirche und keine Exegese mehr zurückfallen sollte.

Zugleich beweist der Papst hier seine Fähigkeit und Bereitschaft, bibelwissenschaftliche Erkenntnisse einfach und verständlich zu vermitteln und zur Lösung schwieriger Fragen heranzuziehen. Die aus der alttestamentlichen Exegese gewonnene Unterscheidung von kasuistischem und apodiktischem Recht hilft die alte Frage nach der Realisierbarkeit der radikalen Forderungen Jesu in der Bergpredigt (nicht zürnen, nicht begehren, keine Ehescheidung, nicht schwören, dem Bösen nicht widerstehen, die Feinde lieben) zu beantworten (155-160). Schon in der Tora bedeutete diese Unterscheidung eine Abstufung von Autorität und Verbindlichkeit innerhalb des Wortes Gottes: Das eine sind konkrete Rechtsnormen (mit Sanktionen) zur Regelung bestimmter konkreter Situationen und Verhältnisse, die deswegen auch wandelbar und verbesserungsfähig sind; das andere sind übergeordnete Rechtsprinzipien (ohne Sanktionen), an denen als dem unmittel-

<sup>6</sup> Vgl. dazu wiederum Seitz 1999 (wie Anm. 4), 54: „Kanon‘ ist keine von außen herangebrachte Wertung“, sondern „kanonisch“ ist das endgültige literarische Werk aufgrund seiner Geschichte innerhalb des Gottesvolkes, „welches das Wort empfangen und im Geheimnis von Gottes Vorsehung der Nachwelt in einer bestimmten Form überantwortet hat“.

baren Gottesrecht die jeweiligen konkreten Regelungen zu messen sind. Diesem Bereich der (apodiktischen) „Metanormen“ gehören die Antithesen der Bergpredigt an.

Jesus tut nichts Unerhörtes und ganz Neues, wenn er den in der Tora entwickelten praktischen, kasuistischen Normen den reinen Gotteswillen entgegenstellt [...] Er nimmt die von den Propheten weiterentwickelte innere Dynamik der Tora selbst auf und gibt ihr [...] ihre radikale Gestalt. So versteht es sich von selbst, dass in diesen Worten nicht eine Sozialordnung formuliert wird; wohl aber werden den sozialen Ordnungen ihre grundlegenden Maßstäbe vorgestellt, die freilich in keiner Sozialordnung je als solche rein zur Verwirklichung kommen können (159).

Die exemplarisch-hermeneutische Bedeutung dieser Überlegungen zur Abwehr einer fundamentalistischen, antijüdischen oder sonstwie ideologischen Bibelauslegung kann – bei aller exegetischen Einzelkritik, die auch hier wieder geübt werden könnte – gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

### III.

Wie kann nun eine angemessene kritische Auseinandersetzung mit der Gesamtkonstruktion des Buches aussehen? Ich kehre dazu zu den beiden vorhin genannten Hauptgesichtspunkten zurück und beginne wieder mit der Person Jesu, also mit der „Christologie“.

#### III.1

Papst Benedikt sieht „in allem Reden und Tun Jesu“ das Persongeheimnis Jesu „als Offenbarer des Vaters [...] anwesend“ (32). Implizit ist immer vorausgesetzt und gesagt, dass Jesus sich als Sohn Gottes gewusst und verstanden hat.

Ich gehöre nicht zu denen, die ein messianisches oder messias-ähnliches Selbstbewusstsein Jesu von vornherein für unmöglich halten, nur weil er selbst nach unserer Überlieferung den Titel niemals in den Mund genommen hat. Nach Auffassung der meisten Exegeten hat Jesus sich als Repräsentant der Gottesherrschaft gewusst, der diese in Wort und Tat vorbereitet und heraufführt und insbesondere in seinen Dämonenbannungen partiell vorwegnimmt und gegenwärtig macht sowie zugleich das zukünftige Schicksal seiner Adressaten (Heil oder Unheil) von der Stellung zu ihm und seiner Botschaft abhängig macht. Man kann aber noch ein Stück weitergehen und Jesus als Repräsentanten Gottes selbst apostrophieren, wenn man ihn nach *Markus* 3, 22-30 als Träger des göttlichen Geistes ansieht, mit dem er die unreinen Geister austreibt, ihm nach *Markus* 2, 1-12 Anteilhabe an der göttlichen Schöpfermacht in Sündenvergebung und Wunderheilung zuerkennt oder Seewandel und Verklärung für eine numinose Erfahrung der Jünger mit Jesus hält – und dabei immer voraussetzen muss, dass diese Texte, die Jesus als Ort der besonderen Gegenwart Gottes verstehen

lassen, einen historischen vorösterlichen Kern oder authentische Erinnerung enthalten. Aber dieses muss jeweils im Einzelnen erörtert und plausibel gemacht werden und darf nicht – wie es im Buch geschieht – flächendeckend auf sämtliche Texte der Evangelien angewandt werden. Es sei dahingestellt, ob es hilfreich und angemessen ist, von einer „Seinsgemeinschaft“, einer „Einheit des Seins“ Jesu mit Gott (368. 391; vgl. 10) zu sprechen und sich so begrifflich bereits in die Nähe des späteren altkirchlichen Dogmas zu begeben.<sup>7</sup> Aber selbst wenn es Texte gäbe, die dafür Anhaltspunkte bieten, so geht es doch nicht an, sämtliche Gleichnisse, das Reich Gottes, die Seligpreisungen, das Vaterunser, die Taufe Jesu, das absolute „Ich bin es“ im Johannesevangelium und das meiste andere durchweg im engeren Sinne dogmatisch-christologisch, oftmals sogar zugespitzt kreuzestheologisch (und manchmal auch allegorisch) zu deuten und historisch den „göttlichen“ Anspruch Jesu direkt in die Passion münden zu lassen. Welchen Gewinn hat man z.B. davon, die Zukunftsdimension des Gottesreiches nahezu wegzuinterprieren (und damit übrigens auch den „Verheißungsüberschuss“ des Alten Testaments!) und Jesu eschatologische Verkündigung auf die Botschaft engzuführen: „Der Bote selbst ist die Botschaft“; Jesus selbst in Person ist das Reich Gottes bzw. dessen neue Nähe (78-90, unter Hinweis auf Origenes)? Die postulierte „Mitte der Schrift“ – Jesus Christus – „erschlägt“ hier förmlich alle Einzelaussagen und nivelliert ihr jeweiliges individuelles textliches Profil. Vor allem aber ist nicht nachvollziehbar, dass nur die vorliegende Rekonstruktion ein plausibles historisches Gesamtbild des Weges Jesu ans Kreuz ergeben soll. Die kritische Forschung hat hier noch andere Szenarien entwickelt – Jesus als vermeintlicher politischer Unruhestifter, als falscher Prophet oder als Gefahr für die religiöse Ordnung (besonders seit seiner Tempelaktion) –, die das Vorgehen der jüdischen und römischen Instanzen gegen Jesus einleuchtend erklären können. Ich finde es bedenklich, dass stellenweise sich die Tendenz zeigt, göttliche Inspiration für *historische* „Wahrheit“ und quellenmäßige Ursprünglichkeit in Anspruch zu nehmen (vgl. 219. 270f. 276f) – das sollte einem versierten Dogmatiker wie Joseph Ratzinger eigentlich nicht passieren.

Noch einmal: Ich halte es für eine historisch mögliche Option, den Kreuzigungsgrund in Jesu Inanspruchnahme göttlicher Würde zu suchen, aber die Quellen lassen es – leider – nicht zu, diese Option mit der Ausschließlichkeit und Stringenz zu vertreten, mit der Papst Benedikt das tut. Vielleicht ist die eher indirekte und punktuelle Art der Darstellung in den Evangelien ja beabsichtigt und entspricht durchaus dem Charakter der Offenbarung.

Ich stimme zu, dass es wenig plausibel ist, anonymen kollektiven Größen wie den nachösterlichen Gemeinden die Ausbildung einer ausgeführten Christologie zuzuschreiben (21. 373). Aber einzelnen kreativen Theologen, insbesondere ge-

<sup>7</sup> Selbst *Johannes* 10, 30 („Ich und der Vater sind eins“) ist weder identitätsontologisch noch genealogisch zu verstehen.

meindeleitenden und missionarischen Autoritäten, wird man doch eine Weiterentwicklung der von Jesus empfangenen Anstöße zutrauen dürfen.<sup>8</sup> Vor allem wird man die Ostererfahrung in ihrer Bedeutung nicht unterschätzen dürfen. Wohl bin ich auch hier der Meinung, dass Ostern keinesfalls als so etwas wie der „Urknall“ des christlichen Glaubens verstanden werden darf, vor dem es keine irgendwie geartete „christologische“ Meinung über Jesus und kein „Bekenntnis“ zu Jesus gegeben haben kann. Aber selbst wenn wir davon ausgehen, dass Jesus „nur“ der letzte Bote Gottes für das und vor dem Kommen des Reiches Gottes war, so ist die mit Ostern einsetzende Überzeugung von seiner Auferweckung, Erhöhung und endzeitlichen Wiederkunft immer noch „spektakulär“ und „eschatologisch“ genug, um die Entstehung des Gottessohn-Bekenntnisses historisch erklären zu können. Einer Historizität des vorösterlichen Petrusbekenntnisses (*Matthäus* 16,16: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“) bedarf es dazu nicht.

Freilich muss man sehen, dass die dogmatische Christologie insofern eine Schlüsselbedeutung für das Denken Joseph Ratzingers und den Entwurf seines Jesus-Buches besitzt, als sie auch das Bindeglied zum Thema „Glaube und Vernunft“ der viel diskutierten Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. darstellt. Dort ging es dem Papst einerseits um eine Vernünftigkeit des Glaubens, die diesen nicht den Fundamentalisten und Ideologen überlässt (vgl. oben zu den Antithesen der Bergpredigt!), andererseits um einen erweiterten Vernunftbegriff und -gebrauch, der auch für den Glauben und das Göttliche offen ist. Diese Vernunft hat sich in Jesus Christus offenbart. Im Jesus-Buch heißt es dazu:

Die Welt ist nun in ihrer Rationalität dargestellt: Sie kommt aus der ewigen Vernunft, und nur diese schöpferische Vernunft ist die wahre Macht auf der Welt und in der Welt. Nur der Glaube an den einen Gott befreit und „rationalisiert“ wirklich die Welt. Wo er verschwindet, wird die Welt nur scheinbar rationaler (211).

Wo er verschwindet, kommt es zu „weltweite(n) Vergiftungen des geistigen Klimas“, von denen der Papst „die Menschheit in ihrer Würde, ja in ihrem Bestand“ bedroht sieht (212).

Auf die vorliegende Fragestellung angewandt bedeutet dies: Wenn in Jesus Christus sich die ewige schöpferische Vernunft offenbart hat, dann muss diese Offenbarung als geschichtliche im Prinzip der historischen Rückfrage durch die historische Vernunft zugänglich sein. „Inkarnation“ heißt Fleischwerdung (*Johannes* 1, 14), heißt Eingehen des göttlichen Logos in die wirkliche Geschichte. Dem Papst ist aus meiner Sicht unbedingt darin zuzustimmen, dass es aus dogmatischen Gründen notwendig ist, Kontakt zu dem realgeschichtlichen Jesus als dem Fleischgewordenen zu gewinnen und zu behalten. Darin haben wir es mit der historischen Person Jesu von Nazareth selbst zu tun – und nicht nur, wie es in

<sup>8</sup> Neuerdings spricht man gern vom „Eindruck“ (engl. „impact“), den Jesu Worte und Taten in der „Erinnerung“ seiner ersten Anhänger hinterlassen haben.

neueren geschichtshermeneutischen Entwürfen die Tendenz zu sein scheint, mit den Erinnerungen, mehr oder weniger phantasievollen Imaginationen und Konstruktionen von Jesus, in denen die historische Gestalt mehr oder weniger gebrochen aufbewahrt erscheint. Dieser Kontakt ist theologisch nötig, und er ist möglich – so tastend, vorläufig und unabgeschlossen er immer sein mag. Deswegen ist es nun aber gerade nicht erlaubt, mit Benedikt den dogmatischen Christus der metaphysischen altkirchlichen Denktradition als den einzig möglichen und authentischen historischen Jesus zu präsentieren. Dies würde nämlich bedeuten, die historische Vernunft nicht durch die theologische zu erweitern und zu ergänzen (was unbestritten notwendig ist), sondern sie zu überformen und zu kontrollieren – oder gar zu unterwerfen (was unbedingt zu vermeiden ist). Eine sachgemäße Korrelation von Glaube und Vernunft liegt nicht nur in der substanzontologisch verstandenen Christologie des altkirchlichen Dogmas vor. Wenn man sie wie Benedikt mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth nahezu identifiziert, drohen Vermischungen historischer und dogmatischer Kategorien wie die oben angezeigte Inanspruchnahme göttlicher Inspiration für historische „Wahrheit“. In gewisser Weise ist dies dann sogar konsequent, da es sich in der Historie um die Offenbarung einer vorab feststehenden Wahrheit handelt, die nur noch entfaltet zu werden braucht (vgl. oben zum Kanonverständnis!). Demgegenüber bekommt die historische Vernunft jedoch noch einmal einen anderen Jesus zu Gesicht, der mit demjenigen der kirchlichen (auch der protestantischen) Tradition nicht so leicht zu verrechnen ist. Wäre es anders, befände sich die Kirche (als „Subjekt der Schrift“, s.o.) nur in einem fortwährenden Selbstgespräch mit sich selbst. Dies wäre das Ende der Schrift als Quelle der Offenbarung und kritischer Maßstab für die Kirche (vgl. 20).

Ebenso wenig kann man im Blick auf die anderen Religionen sagen, das Christentum habe die antike Welt „rationalisiert“. Dies dürfte weder in historischer noch in theologischer Hinsicht eine angemessene Beschreibung der Religionsgeschichte darstellen. Gerade die katholische Kirche hat doch – glücklicherweise – Frömmigkeitsformen gepflegt und bewahrt, die man nicht immer als „dogmatisch korrekt“ bezeichnen wird, sondern die sich aus – wenn nicht „magischen“, so doch emotionalen und mythischen Glaubenserfahrungen speisen. Aufgabe der „ratio“ ist es in diesem Zusammenhang zunächst einmal nicht, solche Phänomene „kritisch zu reinigen“, sondern sie zu beschreiben und in ihren Auswirkungen darzustellen und zu prüfen – bevor dann im Einzelfall eine „theologische Kritik“ erfolgen mag, wie z.B. in der Antike „als Befreiung von der trotz Skepsis und Aufklärung alles durchwaltenden Dämonenfurcht“ oder in analoger Weise heute in der Ablösung der „alten Stammesreligionen“ (210). Von diesen Zusammenhängen her erklärt sich vielleicht die – angesichts des exegetischen Befundes erstaunliche – Tatsache, dass Benedikt „Heilungswunder bei Jesus selbst und bei den Seinen“ für „ein untergeordnetes Element im Ganzen ihres Wirkens“ hält (213) – obwohl er den Wundern jegliches „magische“ Moment ab-



spricht (was m.E. religionsphänomenologisch nicht haltbar ist). Die Austreibung der Dämonen bedeutet aber nicht einfach die Übereignung der Welt, „die aus der Vernunft Gottes kommt“, an die „Vernunft des Menschen“ (ebd.), sondern den Beginn und die Ermöglichung eines „geheilten“ Lebens im Glauben, das von solcher „Vernünftigkeit“ noch einmal zu unterscheiden ist.

### III.2

Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der „kanonischen Exegese“ ist es hilfreich sich klar zu machen, seit wann wir überhaupt von einem biblischen „Kanon“ sprechen können. Ich will mich hier nicht auf die komplizierte Geschichte der Verwendung des Wortes „Kanon“ einlassen, sondern stelle nur fest, dass es einen Bibelkanon im Sinne einer im Umfang genau festgelegten normativen Sammlung heiliger Schriften erst seit dem 4. Jahrhundert, also in der Zeit der beginnenden Reichskirche gibt. Auch „Altes und Neues Testament“ als Bezeichnung für die ganze Bibel, ja *ta biblia* („die Bücher“) als Sammelbezeichnung selbst kommen erst seit dem 3. bzw. 4. Jahrhundert in Gebrauch. Dies ist für unsere Fragestellung insofern von Bedeutung, als es zeigt, dass es sich beim Kanon, bei der kanonischen Exegese und der gesamtbiblischen Theologie um eine Perspektive handelt, die nicht dem Urchristentum, sondern der Alten Kirche entstammt. Wir könnten auch sagen: Es handelt sich um eine Kirchenväterperspektive (das erklärt den häufigen Rekurs des Papstes auf deren Schriften) – auf jeden Fall um eine dogmengeschichtlich gewachsene Perspektive und um von der Gesamtkirche und ihren Autoritätsträgern vollzogene Entscheidungen, die ihr gutes Recht und ihren eigenen Sinn haben. In diesem Sinne spricht der „Canonical Approach“ (wie wir oben gesehen haben) von einem „kanonischen Prozess“, der sich innerhalb der Kirche als dem Volk Gottes vollzieht und deshalb nicht als willkürlich angesehen werden kann – weder im Blick auf die Normativität und Kanonizität der einzelnen Schrift noch im Blick auf den Gesamtkanon der Bibel als ein zwar gegliedertes, aber letztlich eine Einheit darstellendes literarisches Werk. Wenn der Exeget und die Historikerin aber nach den Ursprüngen des Christentums und nach Jesus selbst fragen – die ja auch nach Papst Benedikt normativ für den christlichen Glauben sein sollen, gerade auch als „historische“ Vorgaben –, dann begeben sie sich um hundert und mehr Jahre zurück hinter diese Perspektive und hinter diese Entwicklungen und Entscheidungen und bekommen damit zwangsläufig eine andere Perspektive auf die Phänomene des Anfangs. Anders gesagt: Bei der Frage nach den normativen Anfängen des Christentums bewegen wir uns *weit unterhalb* der Ebene des endgültigen Kanons und stehen erst ganz am Anfang des kanonischen Prozesses. Normativ und „kanonisch“ sind in diesem Sinne also nicht die Sammlung der biblischen Schriften und ihr einheitlicher Gesamttext als solche, sondern die Meinung und Intention der – als Autoritäten anerkannten – frühchristlichen (und israelitischen) Schriftsteller und Autoren.

Dann aber kann die theologische Bedeutung des Gesamtkanons nicht wie im Buch des Papstes auf der normativ-inhaltlichen, sondern nur auf der quasi ekklesiologischen Ebene liegen: Er ist Ausdruck des innerkirchlichen Bemühens um Verständigung über die christlichen Anfänge und Grundlagen des Glaubens und somit ein Zeichen (in Christus bereits vorhandener, aber immer wieder neu auch sichtbar zu gewinnender) kirchlicher Einheit. Er dient damit auch der kirchlichen Identitätsbildung – nach innen wie in Abgrenzung gegenüber anderen Gemeinschaften, die sich auf abweichende schriftliche Grundlagen (über Jesus) beziehen. Fundamentaltheologische Bedeutung als Quelle der Theologie und des Glaubens besitzt der Kanon aber nicht; diese liegt vielmehr beim einzelnen biblischen Propheten, Apostel oder Schriftsteller – angefangen von Mose und den Propheten bzw. deren Büchern und den größeren Werken über Jesus bis hin zu den Briefverfassern und Evangelisten, wobei das Schwergewicht auf abgrenzbaren literarischen Einheiten liegen soll, die sich einzelnen Autoren oder Autorengruppen mit profilierter Theologie zuweisen lassen. Grundlegend für diese Bestimmung ist die Einsicht, dass „es die Botschaft der biblischen Zeugen immer nur in der Zuspitzung auf eine bestimmte geschichtliche Situation gibt, immer nur ausgelegt und nie unausgelegt als zeitlose Wahrheiten“.<sup>9</sup> Sicherlich wäre es unfair, Benedikt XVI. eine völlige Nivellierung der biblischen Einzelschriften im Sinne zeitloser kirchlicher Wahrheiten vorzuwerfen – er hat durchaus ein exegetisch geschultes Gespür für die Unterschiede etwa zwischen den Evangelien –, aber dennoch hat sein Ansatz und mit ihm die gesamte kanonische Exegese einen unverkennbaren Hang in diese Richtung. Die Entstehungsgeschichte des zusammenwachsenden Gesamtkanons besitzt nun einmal völlig andere – und wenn man so will: viel blässere – Konturen als die jeweilige Ursprungssituation des einzelnen biblischen Zeugnisses und rückt dieser im Laufe der Entwicklung immer ferner. Als Beispiel dafür mag die Tendenz Benedikts in seinem Buch gelten, die (allegorische) Deutung des barmherzigen Samariters auf Jesus Christus zu rehabilitieren (240f) oder beim Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus Jesus als den „wahre(n) Lazarus“ zu apostrophieren, der nicht nur gelitten hat, sondern auch auferstanden ist<sup>10</sup> und darin zum „großen Gotteszeichen“ geworden ist (258). So wenig man dieser Auslegung ihr Wahrheitsmoment absprechen mag, so sehr besteht doch die Gefahr, dass der Ruf zu grenzüberschreitendem Handeln zwischen Menschen und materieller Hilfe durch die Besitzenden in einer konkreten Situation, der gerade dem Evangelisten Lukas in seiner Zeit und für seine Adressaten besonders wichtig war, gegenüber der alles beherrschenden christologischen Auslegung in den Hintergrund tritt (und deswegen vielleicht auch heute nicht deutlich genug gehört wird).

<sup>9</sup> Gerhard Barth, „Biblische Theologie. Versuch einer vorläufigen Bilanz“, in: *Evangelische Theologie* 58 (1998), 384-399, hier 398f.

<sup>10</sup> Vgl. *Lukas* 16, 19-31.

An dieser Stelle mag nun auch mein eingangs berufener urprotestantischer Impetus in besonderer Weise ins Spiel kommen – indirekt ist er ja schon aus meinen kritischen Andeutungen zur Regensburger Rede deutlich geworden. Denn ein Rückgang hinter den vorliegenden Kanon in seiner Endgestalt erinnert gegenüber jeglicher gewachsenen oder auch verfestigten Identität daran, dass der Weg der Alten Kirche wie überhaupt der Weg jeglicher kirchlichen Gemeinschaft (auch der protestantischen!) nicht einfach „vernunftgemäß“ ist, sondern auch ganz anders hätte verlaufen können oder verlaufen sollen (und vielleicht korrigiert werden müsste). Rückgang hinter diesen Kanon und seinen einheitlich gelesenen Gesamttext ist paradigmatische Kritik am Gewordenen und Bestehenden und erinnert vor allem an die legitime Vielfalt christlicher Theologien und Gemeinschaftsbildungen und das Recht immer neuer Aufbrüche auch am Rande der verfassten Kirchen und der scheinbar abgeschlossenen Lehrbildungen. Die beinahe systematische Geschlossenheit des Zugriffs und der Perspektive ist es, die die Faszination wie die Grenze unseres Jesus-Buches ausmacht. Hält man sich dieses vor Augen und ist sich gleichzeitig der etwas gewaltsamen Inanspruchnahme des historischen Jesus für ansonsten durchaus legitime theologische Anliegen bewusst, so kann man sehr viel daraus lernen über eine mögliche Art und Weise des Umgangs mit der Heiligen Schrift. Das Jesus-Buch von Papst Benedikt stellt eine mögliche Art und Weise des Umgangs, aber nicht die *einzig* mögliche und legitime dar. Erst das Gespräch darüber hält unsere Theologie und unseren Glauben lebendig.