

Passion und Auferstehung Jesu in Israel

Beobachtungen zur Darstellung von
Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.

Martin Karrer

In Israel wurde Jesus geboren, wuchs er auf, wirkte und lehrte er. Das legte Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. im ersten Band seiner Jesus-Darstellung dar. Er verlangte, mit der Bergpredigt „ehrfürchtig auf“ den „Gehorsam Israels“ hinzuschauen, weil Christus nicht zuletzt als „neuer Mose“ und daher aus der Verheißung des Gesetzes zu verstehen sei (Dtn 18,15).¹ Zugleich hielt er fest: „Nur [...] wenn die Gestalt und Worte Jesu das Durchschnittliche aller Hoffnungen und Erwartungen radikal überschritten, erklärt sich seine Kreuzigung und erklärt sich seine Wirkung“.² Der zweite Band seiner Jesus-Darstellung³ muss dieses doppelte Vorzeichen, die Einzigartigkeit der Christologie und den Respekt vor der Würde Israels, an der Passion, Auferstehung und Erhöhung Jesu bewähren.

1. Der hermeneutische Ansatz

Joseph Ratzinger entscheidet sich wie in Band I für eine theologische Auslegung, die auf historische Wahrnehmung nicht verzichtet, jedoch die in der deutschen Forschung seit der Aufklärung dominierende historische Kritik an den Texten gegenüber der theologischen Auslegung ins Glied verweist (Vorwort, II 10–12). Das ist für protestantische Exegese⁴ und nicht nur für sie eine Herausforderung. Der Dank an Marius Reiser, der die Bibelkritik kürzlich einer ebenso

verdienstvollen wie harten Prüfung unterwarf, unterstreicht das (Jesus II 11). Denn mit Reiser haben die alten alternativen Auslegungsweisen der Theologiegeschichte durchaus ihren Reiz. Trotzdem befremden viele ihrer Äußerungen gegen Israel. Z.B. vertritt eine lange Glaubenstradition der Kirche die allegorische Interpretation des verdorrten Feigenbaums in Mt 21,18–22 par. auf die Synagoge.⁵

Obwohl Joseph Ratzinger „die großen Einsichten der Väter-Exegese“ lobt (Jesus II 11), geht er stillschweigend zu solch antijudaistisch verstehbaren Traditionen der Theologiegeschichte auf Distanz. Paradigmatisch ignoriert er die Perikope vom Feigenbaum. Sachlich setzt er damit einen gewichtigen (nicht theoretisch diskutierten und deshalb leicht zu übersehenden) Akzent in der Rezeption der Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vaticanum. Diese hielt fest, die Schrift sei in ihrer Zeit zu erforschen, ihre Einheit zu beachten und die lebendige Überlieferung der Gesamtkirche zu berücksichtigen (DV 12). Joseph Ratzinger gibt der Einheit der Schrift unter diesen Grundsätzen den größten Wert (Jesus II 12).⁶ Diese Priorität erlaubt ihm Freiräume gegenüber der Auslegungsgeschichte, eine Auswahl um des Ganzen willen und eine freiere Begegnung mit dem Judentum. Das ist ein erheblicher hermeneutischer Fortschritt, so gewiss die Abwägung zwischen Gesamtgefälle und befremdender Einzelperikope der Schrift weiterer Diskussion bedarf.⁷

Die israeltheologische Konsequenz berührt sich mit einer zunächst protestantischen Entwicklung des späten 20. Jh. Rolf Rendtorff entwarf damals die These vom doppelten Ausgang der Schrift in Christentum und Judentum.⁸ Joseph Ratzinger greift diese These auf, ohne ihre Vorgeschichte zu zitieren:⁹ „Es gibt [...] zwei Weisen, das Alte Testament nach 70 [scil. dem Jahr der Tempelzerstörung] zu lesen: die Lektüre mit Christus, von den Propheten her, und die rabbinische Lektüre. [...] Wir erkennen es nach Jahrhunder-

ten des Gegeneinanders als unsere Aufgabe, dass diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen.“ (Jesus II 49) Die neue Wahrnehmung und Würdigung des Judentums baut nebenbei eine ökumenische Brücke.

2. Die Zusammenschau der Schriften und die Bedeutung des Joh

Um der Einheit der Schrift willen schaut Joseph Ratzinger in seiner Auslegung die Evangelien zusammen. Solche Zusammenschauen (sog. Harmonien) kennt die Kirche seit dem späten 2. Jh. und schon seit damals gelegentlich mit hohem Gewicht des Johannesevangeliums.¹⁰

Unter den Bedingungen des späten 20. und des frühen 21. Jh. wiederholt Joseph Ratzinger diese Aufwertung des Vierten Evangeliums und begegnet ihm in wichtigen Aspekten zur Biographie Jesu mit großer Sympathie: Gemäß Johannes dürfte Jesus mehrfach zum Passafest nach Jerusalem gereist sein, während die Synoptiker nur von einer Reise erzählen; Jesu Tempelreinigung könnte daher in das frühe Wirken Jesu und nicht in seine letzten Tage gehören (Jesus II 32f. zu Joh 2,13–22). Und mit Johannes dürfte bereits vor den letzten Tagen Jesu eine entscheidende Beratung und „vorgängige Beschlussfassung“ im Synedrium stattgefunden haben (Jesus II 192 zu Joh 11,47–53).

Beides führt zum Israelthema. Denn die johanneische Tempelreinigung sagt an, der Jerusalemer Tempel ende, während der „Tempel“ des Leibes Jesu aufzurichten sei (eine Anspielung auf die Auferweckung);¹¹ und der Beschluss von Joh 11,48–53 spiegelt die Sorge der Verantwortlichen um den irdischen Tempel, dessen Untergang sie trotzdem nicht verhindern können. Joseph Ratzinger kritisiert nicht ihre Sorge,

sondern das „eigensüchtige Machtstreben der herrschenden Gruppe“, das die rechte Sorge überlagere (Jesus II 193). So entsteht ein gewisser Ausgleich: Die Christologie der Auferweckung und des Tempels in der Person Jesu ist in Israel neu, daher ist die Ambivalenz der Zeitgenossen zu verstehen. Einen Antijudaismus gestattet ihre Verwerfung Jesu nicht.

Das Johannesevangelium verstärkt diese Linie durch eine eigenwillige, von Joseph Ratzinger nicht berücksichtigte Interpretation.¹² Kajaphas habe prophetisch, also von Gott getragen, gesprochen, als er sagte, besser sei es, wenn Jesus sterbe, als wenn das Volk zugrunde gehe, schreibt es in Joh 11,50. Selbst wenn Kajaphas das zynisch meinte¹³, folgt er alten Erfahrungen Israels (2Sam 20,14–22; Jona 1,8–16) und bricht in johanneischer Ironie einer christologischen Entdeckung Bahn; denn Jesus stirbt für das Volk und um die versprengten Kinder Gottes zu sammeln (Joh 11,51f.). Der Tötungsbeschluss des Hohen Rates (Joh 11,47) richtet sich gegen Jesus und dient doch dem Willen Gottes.

Den Höhepunkt der johanneischen Christologie bietet daraufhin das sog. hohepriesterliche Gebet Jesu, Joh 17. In ihm spricht Jesus seine Einheit mit dem Vater aus und zieht die Seinen in diese Einheit hinein. Joseph Ratzinger liest es vor dem Hintergrund von Gottes Zuwendung im Großen Versöhnungstag (Lev 16) und im Gottesknecht von Jes 53 sowie einer jüdischen Theologie des Namens Gottes (Jesus II 95–110). Manche Zuspitzungen sind fraglich (Lev 16 und Jes 53 werden in Joh 17 nicht eindeutig sichtbar), das Anliegen plastisch: Jesu göttliche Hoheit und seine Sendung sind in einer theologisch-christologischen Relektüre von Israels Schriften und damit im Gespräch mit Israel zu entfalten. Das negative Bild „der Juden“ (Judäer?) im Vierten Evangelium braucht die theologische Auslegung nur begrenzt zu beschäftigen (was allerdings auch bei Sympathie für Johannes nicht ganz ohne Glättungen abgeht).

3. Tempelwort, eschatologische Erwartung und Judenmission

Jesu Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 23 und das Tempelwort Mt 24,2 enthalten Schärfen gegen Israel. Joseph Ratzinger bespricht sie vor dem Hintergrund des Jüdischen Krieges (Jesus II 40–56). Das „geheimnisvolle(n) Wissen“ (Jesus II 41) darum, dass ein Ende des Tempels komme, lag s. E. in der Luft.¹⁴ Jesus sprach im Namen Gottes aus, was Israel zeitgeschichtlich erfährt.

Historisch lässt sich einwenden, dass die Bevölkerung zur Zeit Jesu den beeindruckenden herodianischen Tempelneubau bewunderte¹⁵ und sich erst zwei Jahrzehnte später die politische Lage kritisch zuspitzte. Theologisch schwerer wiegt, dass das Matthäusevangelium an die Kritik Jerusalems (Mt 23,38) die Erwartung anschließt, Israel werde dereinst seine Haltung ändern und Jesus nach Ps 118,26 willkommen heißen (Mt 23,39, von J. Ratzinger nicht besprochen). Es ist möglich, dass das Matthäusevangelium auf eine Mission in Israel verzichten will und sich in Mt 28,19 primär an die Völker wendet, weil es Gott in eigener Weise an Israel handeln sieht. Schmerz, Kritik an Israel und die Hoffnung auf eine künftige, von Gott herbeigeführte Bewillkommung Jesu durch Israel berühren einander dann.

Die Sendung zu den Völkern (Jesus II 57–61. 304) und das Verhältnis zu Israel ist nicht nur im Matthäusevangelium¹⁶ hochkomplex miteinander verwoben. Joseph Ratzinger sieht eine Analogie zu Röm 11,25f. („Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden“) und folgert: „Die Vollzahl der Heiden und ganz Israel: In dieser Formel erscheint der Universalismus des göttlichen Heilswillens“ in einem spezifischen Gefälle (Jesus II 59). Das Gefälle markiere Bernhard von Clairvaux, der Prediger gegen

die mittelalterlichen Judenpogrome (De cons. III/I,2f.). Ihm zufolge sei der Papst mit der Sorge für die Christen beauftragt und Schuldner der Juden wie der Völker, letzteres indes in unterschiedlicher Weise. Denn jetzt sei die „Zeit der Heiden“ (Jesus II 57, vgl. 61). Dem „Zeitpunkt“ Israels dagegen sei nicht vorzugreifen (Jesus II 60). Die Kirche müsse sich, wie bei Bernhard grundgelegt, „nicht um die Bekehrung der Juden bemühen“ (Jesus II 60 im Anschluss an das Verständnis Bernhards bei Hildegard Brem).¹⁷

Diese Position zur Judenmission ist ein Befreiungsschlag nach manchen Kontroversen der letzten Jahrzehnte. Ihr werden weitere Diskussionen folgen müssen. Das Zeugnis des Neuen Testaments ist zu verbreitern (wir sprachen an, dass die matthäische Erwartung an Israel von Joseph Ratzinger nicht voll nachgezeichnet ist). Die Behandlung der Kindheitsgeschichten, die Joseph Ratzinger zunächst unserem Band zudachte (s. Jesus I 23), inzwischen aber auf ein späteres Faszikel verschieben musste (Jesus II 14), wird ihm die Argumentation nicht nur erleichtern, sondern durch die matthäischen Zitate (Mt 1,23; 2,6.15.18) sowie die lukanischen Lieder (bes. Lk 1,54f.72f.; 2,30–32) zugleich eine christologische Vertiefung erzwingen, auf die wir gespannt sein dürfen. Die Berufung auf Bernhard, das zweite Schlüsselargument, erlaubt, die These in der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche zu verankern (vgl. *Dei Verbum* 12), kommt indes gleichfalls nicht ganz ohne Schatten aus. Bernhard schützte die Juden nämlich mit einer heute fremden Schriftauslegung in der Ära der Kreuzzüge, die er befürwortete.¹⁸ Die Tradition der Kirche ist schwerer belastet, als der nicht nur hermeneutische, sondern auch diplomatische Ausgleichsversuch erkennen lässt. Dennoch wiegen diese Schatten gegenüber dem enormen Fortschritt gering, der wesentlich zur weiteren Entspannung des Verhältnisses Kirche-Israel beizutragen vermag.

4. Letztes Mahl, Verhaftung und Prozess Jesu

Jesu Tod ist um der Menschen willen unausweichlich.¹⁹ Jesus sieht ihn kommen und feiert vor ihm ein letztes Mahl mit den Seinen. Dieses Mahl findet gegen die Synoptiker nicht am Paschafest statt²⁰ und ist nach Joseph Ratzinger doch vom Pascha aus zu verstehen; denn Jesus stifte darin „*sein* Pascha“ (Jesus II 133, Hervorhebung dort). Diese Versöhnung des Johannesevangeliums – wo Jesus kein Paschamahl mit den Seinen isst – mit den Synoptikern (Mk 14,12 par. usw.) überzeugt exegetisch nicht.²¹ Theologisch ist sie (wie die Aufnahme der Schrift bis zur Kreuzigung) signifikant: Sie bezieht die Abendmahlschristologie auf die Geschichte und Schrift Israels. Jesus hält auch in der Passion Israel die Treue.

Die Deutung des Prozesses Jesu ist damit vorgezeichnet. Er fand maßgeblich vor Pilatus statt. Vor Hannas und dem Synedrium dürfen wir nicht mehr als ein Verhör annehmen; das ist historisch aufgrund der johanneischen Darstellung (Joh 18,12–27) plausibel und angesichts des Beharrens Roms auf letzten Entscheidungen in der Kapitalgerichtsbarkeit wahrscheinlich (Jesus II 199. 207 u.ö.). Schärfere historische Kritik müsste aufgrund dieser Beobachtungen zögern, den „dramatischen Dialog“ (Jesus II 202) zwischen Jesus und dem Hohepriester in der abweichenden synoptischen Darstellung historisch zu lesen (Mk 14,60–64 par. entfernen sich vom johanneischen Verhör) und den Verurteilungsgrund des Synedriums (nach Jesus II 207 die Feststellung von „Blasphemie“) eindeutig zu benennen. Aber überzeichnen wir diesen Unterschied für unsere Leitfrage nicht. Joseph Ratzinger hält am Kern von Mk 14,60–64 par. fest, weil das die hohe Christologie (Messias, Menschensohn, Sohn Gottes) in der irdischen Geschichte Jesu vorzeichnet und damit den Einschnitt zur nachösterlichen Christologie

mindert, und nicht, um doch noch eine Verantwortlichkeit Israels festzuschreiben.

Das zeigt sich spätestens bei der Auslegung von Mt 27,25. Nach dem Evangelisten übernimmt dort das ganze Volk in Jerusalem²² die Verantwortung für das Todesurteil gegen Jesus („Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“). Jerusalem, das sich schon gegen die alten Schriftpropheten verging (Mt 23,37f.), stoppt die Anklage nicht mehr im letzten Moment wie einst bei Jeremia.²³ Die Pointe des Evangelisten, der dadurch die Völkermission vorbereitete und die Schuld des Volkes durch Mt 1,21 abfederte (wonach Jesus gerade sein Volk von den Sünden erlöst),²⁴ ging in der Auslegungsgeschichte verloren. Das Wort wurde gegen die Intention des Evangeliums falsch zu einer zeitlosen Selbstverfluchung. Joseph Ratzinger nimmt das zu Recht zurück und hält fest, dass neben einigen leitenden Gestalten Judäas und des Tempels²⁵ nicht mehr als ein vor die Wahl zwischen Jesus und Barabbas gestellter „Haufe“ Jesu Tod wollte (Jesus II 209f. [Zitat 210] nach Mk 15,6–3). Theologisch verbindet er das Wort mit der Zueignung von Jesu Blut im Abendmahl (eine exegetisch kühne, hermeneutisch wertvolle Assoziation). Damit besagt es „Vom Glauben her gelesen [...], dass wir alle [!] die reinigende Kraft der Liebe brauchen, die sein Blut ist. Es ist nicht Fluch, sondern Erlösung, Heil“ (Jesus II 211). Der einstige Antijudaismus der Theologie- und Auslegungsgeschichte ist gänzlich überwunden.

5. Jesu Tod und Auferstehung

Die Evangelien deuten Jesu Passion und Auferstehung in verschiedener Weise von der Schrift her (Ps 22, Pascha etc.). Ob Jes 53 eine so große Rolle spielt, wie Joseph Ratzinger vorschlägt (Jesus II 229), wird umstritten bleiben.²⁶ Wichtig für unsere Frage ist seine Wahrnehmung der lukanischen

Pointe Lk 24,26f., die Passion, ja die Christologie insgesamt sei aus den Schriften Israels zu verstehen. Die „zunächst unverständlichen Fakten“ der Geschichte Jesu verlangen demnach und führen „zu einem neuen Verstehen der Schrift“ (Jesus II 226f., Zitate 227). Unausgesprochen und unter neuen Koordinaten greift Joseph Ratzinger das alte kirchliche Programm einer christologischen Lektüre des Alten Testaments auf, das die historische Kritik vor eine schwierige Herausforderung führte. Denn wie vereinen wir ein christologisch neues Verstehen mit der Wahrnehmung des Alten Testaments in seinen eigenen, vor der Geburt Jesu anzusetzenden Kontexten (eine Wahrnehmung, die auch die Konstitution *Dei Verbum* 12 verlangt)?

Das Jesusbuch *Joseph Ratzingers* muss sich dieser Aufgabe (noch) nicht stellen. In ihm geht es um die Aktualisierung des Schriftwortes durch die Passion Jesu, und sie gelingt eindrücklich: Mit Ps 22,2 trägt Jesus „den Notschrei der Welt [...] vor das Herz Gottes“ (Jesus II 238 nach Mk 15,34 par.). Wie einem Paschalamm wird ihm kein Knochen gebrochen (Jesus II 248 nach Ex 12,46 / Joh 19,36). Selbst Jesu Auferstehung, ein neues, unsere Erkenntnis einzigartig umstürzendes Ereignis (Jesus II 266–272 u.ö.) lässt sich durch die Theophanien des Alten Testaments besser verstehen (Jesus II 292f. unter Verweis auf Gen 18,1–33).²⁷ Seine Erhöhung (Himmelfahrt) schließlich bedeutet nach Ps 110,1 (vgl. Apg 2,34f.; Hebr 1,3 usw.) die Teilhabe Jesu an der „Raummächtigkeit Gottes“ (Jesus II 308). Jesu Leiden, Auferstehung und göttliche Hoheit verdeutlichen sich dank der Schriften Israels. Das Christentum ist bleibend auf diese Schriften und damit auf Israel verwiesen.

6. Ergebnis

Nach einer schwer belasteten Geschichte erneuerte das 2. Vaticanum das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum.²⁸ Johannes Paul II. und Benedikt XVI. setzten und setzen diese Erneuerung konsequent fort. Benedikt XVI. wagt dabei als Theologe (und damit ohne lehramtlichen Anspruch; vgl. Vorwort Bd. 1) im vorliegenden Band eine Vertiefung wesentlicher Impulse. Er bekräftigt die Befreiung des Judentums vom Vorwurf, es habe Jesus verurteilt und gekreuzigt. An dieser historischen Erkenntnis der Wissenschaft aus der zweiten Hälfte des 20. Jh., erzielt quer durch Konfessionen und Professionen, ist zu Recht nicht mehr zu rütteln. Darüber hinaus entdeckt er den schmalen Strang einer Würdigung Israels in der Theologiegeschichte, der Freiraum dafür gibt, Gott an Israel in eschatologisch eigener Weise handeln zu lassen.

Das ist mehr als eine Abwehr verfehlter – und in den letzten Jahrzehnten dankenswert überholter – Antijudaismen. Es ist eine Stellungnahme zur Diskussion darüber, ob die Kirche nicht um des Handelns Gottes willen darauf verzichten kann und soll, sich um eine Bekehrung von Juden zu bemühen. In den letzten Jahren brandete diese Diskussion vor allem in der Kritik am päpstlichen Handeln auf (wegen der Neuformulierung einer Karfreitagsbitte für den tridentinischen Ritus).²⁹ Nun macht sich der Theologe Joseph Ratzinger selber zu einem Wortführer des Wandels. Die aktuellen Debatten spricht er nicht an und signalisiert damit, dass eine größere Autorität als der Widerspruch seiner Kritiker die Korrektur erzwingt: Die theologische Auslegung der Schrift selbst lehrt ein Besseres.

Über viele Details der Auslegung lässt sich streiten, und die Distanz zur historischen Kritik macht es nicht leicht, ihm in allem zu folgen. Aber keine der etwaigen Korrektu-

ren wird an der Grunderkenntnis rütteln, dass das Neue Testament eine weit differenziertere und offenere Haltung zum Judentum einnahm, als die Theologiegeschichte über viele Jahrhunderte hinweg gewährte. Die Würdigung des Judentums durch Joseph Ratzinger entspricht exegetischen Erkenntnissen und nimmt zahlreiche Einsichten des jüdisch-christlichen Gesprächs auf.

Wenn der Impuls Joseph Ratzingers aus unserem Band sich durchsetzt, steht an, die alte (nicht nur katholische) Karfreitagsliturgie endgültig zu reformieren und im Gespräch mit Israel die gemeinsamen Schriften zu durchdringen, die unbeschadet aller Gemeinsamkeiten im Christentum anders gelesen werden als im rabbinischen Judentum. Die Auslegung des Neuen Testaments ist voranzutreiben und die Versöhnung zwischen nichtchristologischer und christologischer Lektüre des Alten Testaments zu versuchen, ein Kunststück, dessen Einlösung im Anschluss an Joseph Ratzinger erforderlich, gleichwohl nur in schwerster hermeneutischer Arbeit (und vielleicht nicht einmal in ihr) erreichbar ist. Der israeltheologische Fortschritt führt nicht zu einer Beruhigung der Theologie, sondern zu künftigen Aufgaben.

Anmerkungen

¹ *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg–Basel–Wien 2007, 155.

² Jesus I 21.

³ *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg–Basel–Wien 2011.

⁴ Die freilich vielstimmig auftritt. Eine gewisse Nähe sieht J. Ratzinger (II 10) zu *Peter Stuhlmacher, Martin Hengel und Joachim Ringleben* (Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008).

⁵ *Marius Reiser* (Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik [WUNT 217], Tübingen 2007 [Grundlagen 39–61]) verweist mit Origenes (in Mt 16,26–29; GCS 40 [10], 561–574) auf die Perspektive, die

„Unfruchtbarkeit“ der Synagoge öffne den Raum für das Eintreten der Völker nach Röm 11,25 (373–388, bes. 382f.). Dennoch müssen Bedenken bleiben; vgl. die Rezension in BZ 53, 2009, 274–276 durch *H.-U. Rügger*.

- ⁶ Letzteres erklärt die vielen Ausblicke auf andere Gestalten und Texte des NT: Stephanus (52–54), Paulus (54–56), Hebr (97f., 185–188, 201, 257).
- ⁷ Nebenbei zeigt sich trotz der Reserven gegen die Bibelkritik eine vorsichtige Annäherung der Konfessionen über das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition; vgl. schon *Joseph Ratzinger*, *Wort Gottes: Schrift – Tradition – Amt*, hg. v. P. Hünemann – Th. Söding, Freiburg–Basel–Wien 2005.
- ⁸ Vgl. die Zusammenfassung seines Lebenswerkes im Titel seiner Festschrift „Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte“, hg. v. E. Blum, Neukirchen-Vluyn 1990 sowie *Rolf Rendtorff*, *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991, 62f. u. ö.
- ⁹ Zur schnell aufgebrochenen Diskussion vgl. *Klaus Koch*, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: JBTh 6 (1991) 215–242 und katholisch bahnbrechend *Erich Zenger*, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991 (21992). Zu Recht würdigt Joseph Ratzinger aber II 10 u. ö. einen anderen Protagonisten des christlich-jüdischen Gesprächs, Franz Mußner.
- ¹⁰ Bereits das Diatessaron (der erste Zeuge) hob, wie dank der überkommenen Auslegung Ephraem des Syrers (CSCO 227) erkennbar ist, das Johannesevangelium hervor. Es war nicht unumstritten und wird vielleicht deshalb von Joseph Ratzinger nicht erwähnt.
- ¹¹ Jesus II 193 nach 35f.
- ¹² Die Forschung über Kajaphas und seine Familie ist derzeit intensiv in Bewegung vgl. *Rainer Metzner*, *Kaiphäs. Der Hohepriester jenes Jahres: Geschichte und Deutung* (AGJU 75), Leiden / Boston 2010.
- ¹³ Was auch *Metzner* vertritt: a.a.O. 384 nach 254–256.
- ¹⁴ *Joseph Ratzinger* (Jesus II 41f.) vergleicht Mt 23,38 („Euer Haus wird verlassen“) mit Josephus, bell. VI 299f. („Lasst uns von hier [dem Tempel?] fortziehen!“), gedeutet als Ankündigung Gottes zu Beginn des Jüdischen Krieges.
- ¹⁵ Gespiegelt in Joh 2,20b α und Lk 21,5 par.
- ¹⁶ Vgl. bes. *Ulrich Luz*, *Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze*, in: EvTh 53 (1993) 310–327; *Matthias Konradt*, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215), Tübingen 2007.
- ¹⁷ *Hildegard Brem* in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch I* (hg. G.B. Winkler), 834.
- ¹⁸ In Brief 363,6 legt Bernhard Ps 59,12 [58,12 mittelalterliche Vulgata] allegorisch auf Israel aus, und in 363,7 schließt er eine Rechtfertigung des gewaltsamen Kreuzzuges an.

- ¹⁹ Zu Judas s. Jesus II 85f.; die Antijudaismen der Auslegungsgeschichte verdienen, nach der vorgetragenen Linie notwendig und richtig, keine Beachtung.
- ²⁰ *Joseph Ratzinger* entscheidet sich (Jesus II 126–132) mit guten Gründen für die johanneische Chronologie.
- ²¹ Kritische Exegese würde bei der johanneischen Datierung (Abschied Jesu einen Tag vor dem Paschafest) eher zwingen, die Inkonsistenzen der Mahlüberlieferung (einschließlich Joh 6) zu ertragen.
- ²² Das Jerusalemer, nicht das ganze jüdische Volk: s. *Matthias Konradt* a.a.O. 166–180 (Lit.).
- ²³ Jer 26,11–19 (LXX 33,11–19), bes. v. 15 (von Joseph Ratzinger nicht in die Deutung einbezogen).
- ²⁴ Auch in diesem Punkte wäre die Auslegung Joseph Ratzingers zu vertiefen, der stattdessen (Jesus II 211) einen gesamtbiblischen Gegenakzent durch Hebr 12,24 setzt; vgl. die Hinweise bei *Christof Landmesser*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13 (WUNT 133), Tübingen 2001, 32.
- ²⁵ Für deren Beteiligung spricht der (sekundär stark überlagerte) Kern von Josephus, *antiquitates Judaicae*. 18,64 ; s. *Dieter Sänger*, „Auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes“ (Josephus, Ant 18,64). Zur Frage einer jüdischen Beteiligung an der Kreuzigung Jesu (1999), in: ders., Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis, Neukirchen-Vluyn 2007, 49–70.
- ²⁶ So gewiss er sich dafür auch auf gewichtige evangelische Ausleger berufen könnte: s. nur *Hans Walter Wolff*, Jesaja 53 im Urchristentum, Gießen 1984.
- ²⁷ Der Nachweis dieser Bezüge ist exegetisch schwer zu erbringen; die beiden Zitate aus Gen 18 etwa (18,14 in Röm 9,9 und 18,18 in Gal 3,8) stehen in dritten Zusammenhängen. Doch das Anliegen ist unfraglich alt: s. die Formel „gemäß der Schrift“ in 1Kor 15,4 (dazu *Joseph Ratzinger* Jesus II 282f.).
- ²⁸ S. bes. *Lumen Gentium* 9 und 16, , *Nostra Aetate* 4 und *Dei Verbum* 14–16.
- ²⁹ Vgl. die Dokumentation der Kritik bei *Walter Homolka – Erich Zenger* (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg–Basel–Wien 2008; auch *Frank Crüsemann*, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 82. Dort sind die Texte dokumentiert.