

# Brückenbau über dem Abgrund

Der Passionsweg Jesu in der Sicht des Pontifex

*Thomas Söding*

## 1. Die Anfragen

Zu den Ehrentiteln des Papstes gehört es, Pontifex zu sein: Brückenbauer. Das Pontifikat Benedikt XVI. ist eines, das auf intellektuelle und spirituelle Brückenschläge zwischen Theologie und Lehramt, Kirche und Gesellschaft, Tradition und Moderne setzt. Die Person Jesu steht im Mittelpunkt. Ob Jesus nur als Gestalt der Vergangenheit oder auch als eine Gestalt der Gegenwart und der Zukunft entdeckt werden kann, ist die bewegende Frage des Papstes. Dass „die innere Freundschaft“ mit Jesus wachse, „auf die doch alles ankommt“, ist der Antrieb seines Jesusbuches<sup>1</sup>. Muss aber diese Freundschaft, für die es so viele Gründe in der Frohen Botschaft, in der Ethik und der Verheißung Jesu gibt, nicht in der Passion zerbrechen? An der Feigheit, am Unverständnis, am Verrat seiner Jünger? Oder gar am Elend Jesu selbst? Wenn die Freundschaft bestehen bliebe oder wiederhergestellt werden könnte – dann würde sie ewig halten. Wie aber sollte das möglich sein?

Die Freundschaft mit Jesus ist dem Papst deshalb so wichtig, weil die Begegnung mit Jesus, wie er ihn sieht, zur Begegnung mit Gott führt, dem einen und einzigen, dem Schöpfer und Erlöser, der immer unendlich größer ist als alle menschlichen Hoffnungen. Gerade das gibt zu den kühnsten Hoffnungen Anlass. Die Einführung in den ersten Band endet mit einer Vision: „Dies ist das eigentlich Erlö-

sende: die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist“ (Jesus I 33). Um einen Vorschein dieser Transzendenz zu erhaschen, bekennt Joseph Ratzinger, dass er, Ps 27,8 im Sinn, „nach dem Angesicht des Herrn“ suche (Jesus I 11) und deshalb nach dem Gesicht Jesu Ausschau halte, das zwar nirgends im Neuen Testament porträtiert wird, aber überall in den erzählten Worten, Taten und Szenen aufscheint<sup>2</sup>. Im zweiten Band treibt er diese Suche weiter voran.<sup>3</sup> Aber ist die Herrlichkeit Gottes dem „Haupt voll Blut und Wunden“ anzusehen? Welche andere Wirkung soll vom Gekreuzigten ausgehen als Ekel und Verachtung, wie sie die Verspottungsszenen der Evangelien unter dem Kreuz ins Bild setzen? Kann Mitleid eine Verbindung herstellen? Wenn das der Fall sein könnte, wäre tatsächlich „die Liebe so stark wie der Tod“ (Hld 8,6). Aber wie groß müsste es sein, um nicht in den Sog jenes Strudels von Gewalt und Leid zu geraten, den die Evangelien in der gesamten Passionsgeschichte beschreiben? Kann denn Ostern die Qual eines unschuldig leidenden Menschen wieder gut machen? Wenn das ohne Verklärung des Leidens möglich wäre, gäbe es wirklich Hoffnung für die Opfer der Geschichte. Aber wie wäre dann von Gott und vom Menschen zu sprechen? Wie sehr müsste Gott sich auf die Brüche menschlicher und unmenschlicher Lebensgeschichten eingelassen haben? Wie sollte das mit seiner Heiligkeit vereinbar sein?

Der Anblick Jesu kann nur dann zur Rettung werden, wenn er Gott sichtbar macht. Die zentrale theologische These des ersten Bandes ist die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn. Das Motiv ist johanneisch, die Sache jesuanisch: „Ich und der Vater sind eins“, sagt Jesus nach Joh 10,30 in den Diskussionen, die seiner Rede vom Guten Hirten folgen, weil Anhänger und Gegner erkennen, dass er sich selbst ins Bild

setzt. Das Evangelium Gottes und seiner Herrschaft ist von einer solchen Kraft, dass es nicht ohne den vollen Einsatz seines Verkündigers Gehör finden kann und entweder Gottes ureigenes Wort ertönen lässt oder eine ungeheure Anmaßung ist. Das haben die synoptischen Streitgespräche ähnlich scharf akzentuiert wie die langen Debatten über den Anspruch Jesu im Vierten Evangelium. Joseph Ratzinger hat es im Disput mit Jacob Neusner<sup>4</sup> unterstrichen. Kann aber diese Einheit im Leiden und Sterben bestehen bleiben? Muss sie nicht notwendig eben deshalb auseinanderbrechen, weil Jesus leidet und stirbt? Nach alttestamentlichem Gesetz (Dtn 21,13) und frühjüdischer Tradition, wie sie durch die in Qumran gefundene Tempelrolle dokumentiert wird (11QTR 64,6b–13a), ist der Gekreuzigte ein Verfluchter. In den jüdisch-christlichen Debatten der Antike kann Tryphon, wie Justin ihn zu Wort kommen lässt, sich zwar immerhin vorstellen, dass der Messias leide, aber nie und nimmer, dass er gekreuzigt werde, weil er dann ein „im Gesetz verfluchtes Leiden“ ertragen hätte (Justin, c. Tryph. 89,2). Wenn die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn auch auf Golgotha bestünde, und nur dann, wäre sie durch nichts zu zerstören und würde den Tod durchbrechen. Aber wie soll das möglich sein, ohne dass der Tod als böser Schein hingestellt würde?

## 2. Der Abgrund von Golgotha

Nach Matthäus spaltet sich der Fels von Golgotha im Augenblick des Todes Jesu (Mt 27,51). Ein Abgrund tut sich auf. Die Kreuzigung ist ein weltbewegendes Ereignis, das die Grundfesten der Erde erschüttert. Es ist die Apokalypse von Golgotha, die der Evangelist in Szene setzt.<sup>5</sup>

Der Papst hat dieses Einzelmotiv nicht interpretiert. Aber er hat den Abgrund des Todes Jesu tief ausgeleuchtet. Schon

im ersten Band kommt er gleich zu Beginn zweimal auf das Dunkle zu sprechen. Die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes (Mk 1,9ff. parr.) deutet er, das Unter- und Auftauchen vor Augen, als symbolische Vorwegnahme des Paschas Jesu, der sein Leben gibt, um die Vergebung der Sünden, die Johannes mit der Wassertaufe verheißen hat, durch den Geist zu verwirklichen (Jesus I 43ff.). Die Versuchungen Jesu, von denen Markus kurz Notiz nimmt (Mk 1,12f.), Matthäus (Mt 4,1-11) und Lukas (Lk 4,1-13) aber ausführlich berichten, deutet Joseph Ratzinger als Höllenabstieg Jesu (Jesus I 55): Jesus schaut dem Tod – und mit dem Teufel mehr noch: dem Nichts – ins Auge. Ratzinger liest die Erzählungen als Antizipationen der Versuchungen, die Jesus auf seinem „ganzen Weg“ zu bestehen hat (Jesus I 55). Sein gesamtes Leben ist vom Blick in den Abgrund der Sünde und des Todes geprägt; in seinem ganzen Leben ist er von der Versuchung bedrängt, ohne Anstrengung, ohne Leid – aber dann auch ohne Liebe die Gottesherrschaft zu verwirklichen, weil nur so, wie der Großinquisitor ihm bei Dostojewski vorwirft<sup>6</sup>, die Massen zu befriedigen seien. Hinzukommt die Bergpredigtexegese: Die Seligpreisung der Trauernden (Mt 5,4) erschließt Benedikt XVI. (Jesus I 116ff.) mit Verweis auf Maria unter dem Kreuz (Joh 19,25ff.) als Verheißung für diejenigen, die „aus der Erschütterung durch die Wahrheit“ angesichts des Bösen, der Gewalt, des Todes leiden und ihre ganze Hoffnung nur noch auf Gott setzen können.

Was hier ansetzt, muss sich in der Passionsgeschichte bewähren. Die Verspottungsszenen zeigen die niederträchtige Schaulust des Pöbels wie den heiligen Furor der Oberpriester und den verzweifelten Hohn der Mitgekreuzigten. Der Papst hat die Szenen sorgfältig ausgelegt (Jesus II 232–236). Er hat auch das Versagen des Judas (Judas II 84–87) und Petrus (Jesus II 71.88.172.202.206) genau beschrieben, aber auch voneinander unterschieden (Jesus I 166), weil der eine

ohne, der andere mit Hoffnung auf Vergebung trauere. Die Realität des Todes wird in aller Härte beschrieben (Jesus II 246–250); das Faktum des Begräbnisses wird genau notiert (Jesus II 250–253). Für eine platonisierende Deutung des Todes bleibt nicht der geringste Raum.

Einige Exegeten des ausgehenden 20. Jahrhunderts haben allerdings mit unterschiedlichen Argumenten und durchaus widersprüchlichen Interessen eine Perhorreszierung der Karfreitagskrise in Frage gestellt. Hat es nicht in Galiläa vielleicht Jüngergemeinden gegeben, die vom Kreuzweg gar nichts mitbekommen haben?<sup>7</sup> Hat Jesus seine Jünger nicht vorher auf den Kreuzweg eingestellt<sup>8</sup> und auf seine Auferstehung vorbereitet?<sup>9</sup> Diese Einwände haben den Vorzug, einer typisch abendländischen Fixierung der Theologie und Spiritualität auf das Kreuz entgegen zu können; sie haben auch eine kritische Funktion gegenüber allen historisch-kritischen Versuchen, mit Hilfe der Literarkritik, die zwischen Originärem und Sekundärem unterscheiden soll, alle Hinweise auf das Leiden und die Auferstehung aus dem Gedächtnis Jesu zu tilgen. Tatsächlich hat Jesus nicht nur unbestritten gegen die Sadduzäer den Glauben an die allgemeine Auferstehung der Toten verteidigt, den auch die Pharisäer gehabt haben (Mk 12,18–27 parr.), sondern ebenso seine individuelle Auferstehungserwartung vor seinen Jüngern beim Letzten Mahl zum Ausdruck gebracht und mit der Vollendung der Gottesherrschaft verbunden (Mk 14,25 parr.).<sup>10</sup> Dadurch fällt auch auf die Todes- und Auferstehungsprophetien, die mit der Gestalt des Menschensohnes verbunden sind (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff. parr.; Mk 14,21 par. Mt 26,24; Mt 26,2.45; Lk 22,48), neues Licht.<sup>11</sup>

Allerdings scheint dies den Jüngern nicht geholfen zu haben, in der Stunde der Bewährung zu bestehen. Dass sie in Gethsemane schlafen, während Jesus die Nacht im Gebet durchwacht, ist ein Zeichen (Mk 14,32–42 parr). Es verweist

nicht nur in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart, wie Blaise Pascal erkannt hat: „Immer ist Gethsemane, immer schlafen alle“.

Folgt man den Evangelien, gibt es nachösterliche Standpunkte, von denen aus die Erinnerung an das entstehen kann, was Jesus vorösterlich zu seinem Tod und seiner Auferstehung gesagt hat. Insbesondere der Vierte Evangelist hat dieses Motiv betont (Joh 2,17.22; 12,16) und mit dem Wirken des Geistes verbunden (Joh 14,26; 15,26; 16,13). Der Papst hat die Hermeneutik der inspirierten Erinnerung sorgfältig reflektiert (Jesus I 275ff.) und sie mit der lukanischen Mariologie verbunden, dass die Mutter Jesu in ihrem Herzen die Ereignisse bewegt hat, um so zum Einverständnis zu finden (Lk 2,19.51). Vom Markusevangelium wird ausgeführt, dass Jesus alles gesagt hat, die Jünger aber vor Ostern nichts verstanden haben.<sup>12</sup> Nach Matthäus sind die Jünger zwar die gelehrigen Schüler Jesu (Mt 13,51), aber kleingläubig (Mt 6,30 par. Lk 12,28; Mt 8,26; 14,31; 16,8: 17,2 ) und deshalb in der Passion schwach. In allen Osterevangelien spiegelt sich das Entsetzen über den Tod Jesu, die Unbegreiflichkeit seines Martyriums, die Sinnlosigkeit seines Sterbens. Das volle Grab ist schwerer zu akzeptieren als das leere, wenn man der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft Glauben schenkt. Das haben die Evangelien nicht verschwiegen.

Aber wie stark oder schwach auch immer historische Reflexe sowohl in der überlieferten Predigt Jesu als auch in den erzählten Reaktionen seiner Jünger eingefangen worden sind: Die Krise des Karfreitages wird nicht gemildert. Je intensiver Jesus von seinem Tod und seiner Auferstehung gesprochen hätte, desto tiefer wäre sie, weil desto eher seine prophetische Begabung, seine theologische Wahrheit, seine Verbundenheit mit Gott, seinem Vater, durch das Kreuz in Frage gestellt wäre. Im Kern der Krise steht das *factum brutum* des Todes Jesu. Ohne Deutung kann es gar nicht im Ge-

dächtnis bleiben, aber jede Erinnerung an das Geschehen spitzt die Frage zu, wie es dazu hat kommen können und weshalb Gott es zugelassen hat.

Benedikt XVI. lässt sich nicht auf die strittigen Detailfragen der historisch-kritischen Recherchen ein, sondern lokalisiert das Problem auf der Ebene der überlieferten Jesusgeschichten in den neutestamentlichen Evangelien. Dadurch verliert es nicht an Schärfe. Es verlangt vielmehr eine Diskussion, die von der Abgründigkeit des Leidens Jesu ebenso geprägt ist wie von der Inbrunst seines Betens, von der verkündeten Liebe Gottes ebenso wie von der himmelschreienden Skandalosität des Kreuzes und von der Treue Jesu zu seiner Sendung ebenso wie von der seelischen Erschütterung angesichts seines Todes.

### 3. Der Weg des Todes zum Leben

Das Johannesevangelium hat eine profilierte Theologie des Passionsweges Jesu entwickelt.<sup>13</sup> Das Paschamotiv ist leitend: Gott geht vorüber, die Gefangenschaft geht vorüber, der Tod geht vorüber. Beim Paschafest in Ägypten führt der „Vorübergang“ aber dazu, dass der Tod vom Gottesvolk auf den Pharao und sein ganzes Volk abgelenkt wird, während er im Pascha Jesu dazu führt, dass der Tod mit voller Wucht Jesus trifft, weil er ihm nicht ausweicht, sondern ihn annimmt, um ihn in Leben zu verwandeln.

Joseph Ratzinger zeichnet den Passionsweg Jesu minutiös nach. Er zieht sich nicht auf das dünne Gerüst der gesicherten Fakten zurück, das durch historische Studien zu den Akteuren, zu den Institutionen und zu den Szenen plausibel gemacht werden kann, sondern geht auf die dogmatische und spirituelle Bedeutung des Passionsgeschehens einschließlich des Ostertages ein, also auf das „Geheimnis des Glaubens“, in dem Gott und sein Heilswille, Jesus und sein

Wort, die Menschen und ihre Schuld, ihre Hoffnung, ihre Trauer ganz neu gesehen werden müssen.

### *3.1 Der Weg in den Tod*

Der Weg herab vom Berg der Verklärung ist nach der Komposition der synoptischen Evangelien und gemäß altkirchlicher Auslegung eine Konkretion des *descensus* Jesu: Nach dem Gipfelerlebnis geht es hinunter in die Mühen der Ebene und schließlich hin auf den Kreuzweg. Bei seiner Auslegung des Gespräches, das Jesus mit seinen drei ausgewählten Jüngern Petrus, Andreas und Johannes beim Abstieg über Elija und Johannes den Täufer, über Gott und seinen Messias, über Leben und Tod führt (Mk 9,9–13 parr.), schreibt Benedikt: „... wenn der Messias selbst der leidende Menschensohn ist und allein so den Weg ins Heil öffnet, dann muss auch das vorbereitende Wirken des Elija irgendwie im Zeichen der Passion stehen. Und in der Tat: ‚Sie haben mit ihm gemacht, was sie wollten, wie es in der Schrift steht‘ (Mk 9,13). Jesus erinnert hier einerseits an das tatsächliche Geschick des Täufers. Er spielt aber mit dem Hinweis auf die Schrift wohl auch auf bestehende Traditionen an, die ein Martyrium des Elija voraussahen“ (Jesus I 360). Der Papst schlussfolgert: „Heilserwartung und Passion werden so durchgängig miteinander verknüpft und damit ein Bild der Erlösung entwickelt, das im Tiefsten schriftgemäß ist, aber doch den bestehenden Erwartungen gegenüber umstürzend neu ist. Die Schrift muss mit dem leidenden Christus neu gelesen werden und muss es immer wieder. Immer wieder müssen wir uns vom Herrn in sein Gespräch mit Mose und Elija hineinführen lassen, immer wieder von dem Auferstandenen her neu die Schrift verstehen lernen“ (Jesus I 360).

Diese Exegese wird keinen Exegeten überzeugen, der alle Todes- und Auferstehungsweissagungen für unhistorisch



hält, weil er mit dem alten „Kriterium der Diskontinuität“<sup>14</sup> alles ausblendet, was aus dem zeitgenössischen Judentum abgeleitet werden kann und den Interessen der Urgemeinde entspricht, oder mit dem neuen „Kriterium der Kontinuität“<sup>15</sup> zwar das Judesein Jesu betont, aber die Neuheit seines Evangeliums zu relativieren droht. Allerdings sind beide Kriterien äußerst voraussetzungsreich; sie werden spätestens dann problematisch, wenn das, was aus Gründen methodischer Vorsicht ausgeklammert wurde, später insofern dogmatisiert wird, als es die Konturen des historisch rekonstruierten Jesusbildes bestimmt. Dass allerdings die Verklärung nicht ein Ereignis in der üblichen Zeitenfolge der Ereignisse während des öffentlichen Wirkens Jesu ist, sondern in jeder Hinsicht außerordentlich, wird von den Evangelisten durch die auffällige Zeitangabe nach „sechs“ (Mk 9,2 par. Mt 17,1) oder „acht“ (Lk 9,28) Tagen angezeigt<sup>16</sup>. Sie gehört, woran das Vorwort zum zweiten Band erinnert (Jesus II 12f.), zu den „Geheimnissen des Lebens Jesu“, die deshalb der Vita Jesu zugeordnet werden, weil sie sich ereignet haben, aber deshalb als Mysterien gelten, weil Gott seine Hand im Spiel hat, damit aber immer die Grenzen rationalen Verstehens und historischer Vernunft erreicht werden.

In der Hermeneutik Joseph Ratzingers ist diese Dialektik präsent. Denn er betont, aus dem erzählten Gespräch beim Abstieg ergebe sich die Aufgabe, die Schrift „mit dem leidenden Jesus neu“ und, angeleitet vom Auferstandenen selbst, „immer wieder“ zu lesen (Jesus I 360); das darf auch auf die Evangelien im Ganzen und die Verklärungserzählung im Besonderen bezogen werden: Es gibt kein einziges überliefertes Jesuswort, das nicht durch den Filter des österlichen Gedächtnisses gegangen wäre (vgl. Joh 20,30f.); es gibt kein einziges, das nicht unter dem Eindruck seines Todes und seiner Auferstehung geprägt worden wäre; es gibt also kein Wort, das sozusagen als archimedischer Punkt vor

dem neutestamentlichen Traditionsprozess definiert werden könnte, um die Christusverkündigung in Gestalt der Jesugeschichten aushebeln zu können. Dann aber kommt es nicht so sehr darauf an, die „Echtheit“ einzelner Worte zu prüfen als vielmehr die Stimmigkeit der Perspektive und die Wahrheit der Erinnerung zu untersuchen.

Unter dieser Rücksicht ist eine Debatte entscheidend, die Joseph Ratzinger im zweiten Band führt. Es geht um die Frage, ob die im Urchristentum dominanten und zum großen Teil auch im Munde Jesu überlieferten Deutungen, die dem Tod Jesu eine explizite Heilsbedeutung geben, gegenüber der Liebesbotschaft, die aus dem Evangelium der Gottesherrschaft spreche, ein wesentlich anderes, im Grunde widersprüchliches, nämlich nicht bedingungsloses, sondern an die Bedingung des Lebensopfers Jesu geknüpftes Modell der Soteriologie entwerfe. Diese These geht weit über die immer strittigen Präparationen literarkritischer Schichtenmodelle hinaus; sie berührt die Grundlagen des Gottesglaubens und seiner Heilsbedeutung. Deshalb muss die Diskussion geführt werden. Die Kohärenz des Weges Jesu steht zur Debatte: Ist die Soteriologie des Todes Jesu, ob sie mit dem Opfer, der Sühne, der Stellvertretung, der Erlösung, der Befreiung oder wie immer verbunden werde, eine Verfremdung der Botschaft Jesu, eine Art theologischer Notfallplan, ein Rettungsmodell zweiter Linie?

Joseph Ratzinger sucht das Gespräch (Jesus II 138) mit Peter Fiedler<sup>17</sup>, der das oft vertretene Konfliktmodell besonders scharf herausgearbeitet hat. Für ihn besteht wie für viele – nicht nur Exegeten, sondern vor allem auch Dogmatiker – ein unauflösbarer Widerspruch zwischen der Verkündigung Jesu, die den „bedingungslos vergebenden Vater“ in den Mittelpunkt stelle, und der wenig großzügigen und souveränen Forderung nach Sühne, die Gott angeblich stelle.

Auf diese Herausforderung antwortet Joseph Ratzinger so,

dass er den genuin biblischen Begriff der Sühne (den schwierigsten Begriff) zu erläutern unternimmt (Jesus II 139–145). Das geschieht in großer Sorgfalt. Die Polemik gegen die Beserwisserei von Kritikern (Jesus II 139) mag auf sich beruhen. Entscheidend ist eine dreischrittige Argumentation.

Im Gespräch mit Rudolf Pesch<sup>18</sup> und Ulrich Wilckens<sup>19</sup> diskutiert der Papst die Möglichkeit, dass Jesus sich angesichts des ausbleibenden Erfolgs seiner Botschaft und eines wachsenden Widerstands gegen seine Person zu einer neuen Tonart seiner Verkündigung hat entschließen müssen: Ohne dass er sich mit dem Gottesknecht (nach Jes 53) identifiziert und sein Leben als stellvertretende Sühne gegeben hätte, hätte er seine Heilshoffnung aufgeben müssen. Der Papst gesteht die Möglichkeit einer Entwicklung Jesu durchaus zu (Jesus II 140.141), wie es ja auch im Alten Testament eine gewisse „Flexibilität“ Gottes gebe (Jesus II 140). Aber er bleibt bei diesem ersten Schritt nicht stehen.

Sein zweiter Antwortschritt besteht darin, dass er – mit Berufung auf die Evangelien – die vielleicht allzu einfache Vorstellung eines theologischen Paradigmenwechsels Jesu differenziert. Weil das Nein zu Jesus früh laut wird, und zwar gerade auf Seiten der Mächtigen und Engagierten, der theologisch Einflussreichen und aktiv Religiösen, schildern alle Evangelien schon früh den aggressiv werdenden Widerstand (Mk 2,1 – 3,6 parr.), mit dem Jesus sich früh auseinandergesetzt habe (Mk 4,10ff. parr. [Jes 6,9f.]). Lukas hat gar schon Jesu Antrittspredigt in Nazareth unter das Vorzeichen seines Todes und seiner Auferstehung gesetzt (Lk 4,16–29). Allerdings werden alle historisch-kritisch arbeitenden Exegeten einwenden, dass diese Konstellationen Rück-Projektionen sein können. Tatsächlich ist auch gar nicht zu leugnen, dass alle Erzählungen der Evangelien das Interesse haben, die spannungsvolle Einheit des Wirkens und des Leidens Jesu hervortreten zu lassen und deshalb das Konfliktpoten-

tial auch der Verkündigung Jesu zu akzentuieren. Deshalb ist es wichtig, dass Benedikt XVI. auch die Seligpreisung der Verfolgten in Mt 5,10ff. zitiert. Zu ihr gibt es eine partielle Wortparallele, die durch die Redenquelle bezeugt ist (vgl. Lk 6,22); sie hat so viele Sachparallelen an so vielen Stellen, in so vielen Gattungen und so vielen Überlieferungssträngen, dass jede Erklärung künstlich erscheinen muss, die nicht mit der Verwurzelung des Motivs bei Jesus rechnet.

Freilich bleibt dann immer noch das Kernproblem, in welchem theologischen Verhältnis das steht, was Jesus nach den Evangelien, in erster Linie den synoptischen, über das Kommen der Gottesherrschaft und über seinen Tod gesagt hat. Im dritten Argumentationsschritt sucht der Papst den Widerspruch aufzulösen. Im Kapitel über das Abendmahl notiert er kurz: „Erst in der Annahme und Umwandlung des Todes erreicht die Gnadenbotschaft ihre ganze Tiefe“ (Jesus II 145). Später wird er ausführen (Jesus II 254–264), dass die Sühnetheologie nicht dem *do ut des* verfällt, sondern Gottes Gnade aufs Äußerste Gestalt werden lässt: „In der Passion Jesu berührt der ganze Schmutz der Welt den unendlich Reinen, die Seele Christi und damit den Sohn Gottes selbst“ (Jesus II 255). Deshalb wagt er im Blick auf das Sühne geschehen von Gott zu sagen: „Gott selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein. Gott selbst „trinkt den Kelch“ alles Schrecklichen aus und stellt so das Recht wieder her durch die Größe seiner Liebe, die im Leid das Dunkle verwandelt“ (Jesus II 256).

So verstanden, bricht der Einwand einer doppelten Soteriologie in sich zusammen. Vielleicht darf man hinzufügen, dass die Humanität der Sühnetheologie gerade darin bestimmt, dass im Blut, das fließt, die tödliche Macht der Sünde durch den Prozess der Versöhnung nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht wird, so dass gerade das nicht zu rechtfertigende Böse durch das Gute besiegt wird (vgl. Röm

12,21). Jesu gesamte Verkündigung ist von der Unbedingtheit der Hingabe geprägt, die im Tod blutiger Ernst wird.

### 3.2 *Der Weg durch den Tod*

Der zweite Band des Jesusbuches weidet sich nicht an den Martern Christi. Der Autor erweckt nicht den Eindruck, als wachse das Maß der Gnade, die Jesus schenkt, mit dem Maß der Qualen, die Jesus erlitten hat. Die juristischen und politischen Umstände des Prozesses und der Kreuzigung Jesu werden *state of the art* referiert und diskutiert. Im Mittelpunkt steht das Leiden Christi selbst als ein Geschehen, das zutiefst die Frage nach dem Willen Gottes und der Würde, aber auch dem Elend des Menschen stellt.

Die Zentralperspektive in Benedikts Rekonstruktion des Passionsweges Jesu ist die, dass die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn nicht zerbricht, sondern bestehen bleibt. Die Brücke über den Abgrund der Passion besteht darin, dass Jesus ganz tief in den Abgrund des Todes hinabsteigt. Bis zur Neige trinkt er den bitteren Kelch des Todes, wie Dietrich Bonhoeffer gedichtet hat. Aber weil Jesus auch im Leiden der Sohn des Vaters ist, ist sein Passionsweg der Weg des Lebens. Jesus leidet aus Liebe; und seine Liebe verwandelt das Leid.<sup>20</sup>

Die Dialektik zwischen der unzerstörbaren Ehre des Gottessohnes und der unvorstellbaren Erniedrigung des Menschen stellt Joseph Ratzinger in vielen Exegesen vor. Besonders eindrucksvoll ist seine Deutung des *ecce homo*. Bei Johannes heißt es (Joh 19,4f.): „<sup>4</sup>Und es trat Pilatus wieder heraus und sagte ihnen: ‚Siehe, ich führe ihn euch heraus, damit ihr erkennt dass ich keine Schuld an ihm finde.‘ <sup>5</sup>So kam Jesus heraus, er trug die Dornenkrone und den Purpurmantel. Und er sprach: ‚Seht, der Mensch!‘“ An der Schwäche des gefolterten Angeklagten will der römische Richter die Unschuld Jesu erkennen lassen, von der er sich in einem,

geordneten Verfahren überzeugt hat. Sein „Seht!“ gibt Jesus schutzlos den Blicken der Masse preis, die seine Kreuzigung fordern. Johannes erzählt die Szene als Travestie einer Königsproklamation.

Der Bischof von Rom kommentiert: „In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In ihm erscheint die Not aller Geschlagenen, Zerschundenen. In seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt. In ihm spiegelt sich, was wir Sünde nennen: wie der Mensch wird, wenn er sich von Gott abwendet und die Weltherrschaft in die eigenen Hände nimmt. Aber auch das andere gilt: Seine innerste Würde kann Jesus nicht genommen werden. Der verborgene Gott bleibt in ihm gegenwärtig. Auch der geschlagene und erniedrigte Mensch bleibt Bild Gottes. Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte. So ist Jesus mitten in seiner Passion Bild der Hoffnung. Gott steht auf Seiten der Leidenden“ (Jesus II 223).

Die johanneische Szene lässt erkennen, weshalb die Kirchenväter gesagt haben, Jesus offenbare nicht nur, wer Gott, sondern auch, was der Mensch ist. Sie setzt ins Bild, was die Evangelien vom Umgang Jesu zeit seines Lebens erzählen: dass er, der Heilige, nicht befürchten muss, durch den Kontakt mit Sünde, Krankheit und Tod verunreinigt zu werden, sondern im Gegenteil, wie man im Anschluss an die Pfingstsequenz sagen kann, abwäscht, was befleckt, heilt, was verwundet, tränkt, was dürre, beugt, was starr, wärmt, was kalt und lenkt, was irre ist (vgl. Jesus II 74–78).

Benedikt XVI. arbeitet diese Kontinuität heraus. Deshalb dominiert in seiner Exegese der Kreuzigungsberichte die Lukasversion. In ihr stirbt Jesus einen versöhnten Tod: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!“ (Ps 31,6), lautet sein Todesgebet (Lk 23,46), das Gebet eines leidenden Gerechten, der nicht nur weiß, dass ihm in dieser Welt nicht

mehr zu helfen ist, sondern auch alles auf die Treue, die Barmherzigkeit und Liebe seines himmlischen Vaters setzt. In der Linie dieses Gebetes steht das Ethos des sterbenden Jesus. Unter der Überschrift „Jesus am Kreuz“ legt der Papst die überlieferten Sterbeworte Jesu aus (Jesus II 230–250). Er beginnt mit Lk 23,34: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun!“ (Jesus II 230) und kommentiert: „Was der Herr in der Bergpredigt verkündet hatte, vollzieht er hier selbst. Er kennt keinen Hass. Er ruft nicht nach Rache. Er bittet um Vergebung für die, die ihn ans Kreuz bringen“ (Jesus II 230). Das Nichtwissen, führt er weiter aus, sei nicht nur Ahnungslosigkeit, sondern womöglich auch Verblendung – gerade bei denen, die alle wichtigen Fakten von Jesus kennen, aber keinen Sinn in seiner Passion erkennen können (Jesus II 230ff.). An dieser Stelle wird die Exegese existentiell gewendet: Es sei „für alle Zeiten und für alle Menschen ein Trost, dass der Herr sowohl bei den wirklich Nichtwissenden, den Henkern, wie bei den Wissenden, die ihn verurteilt hatten, ihr Nichtwissen zum Grund der Bitte um Vergebung macht – es als Tür ansieht, die uns [sic!] der Bekehrung öffnen kann.“

Auf derselben Linie interpretiert Joseph Ratzinger die Verheißung, die Jesus nach Lk 23,43 dem reuigen Schächer gibt: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!“ Benedikt XVI. schreibt über Jesus: „Er wusste, dass er den Menschen wieder ins Paradies hineinführte, aus dem er herausgefallen war: in das Mitsein mit Gott als das wahre Heil des Menschen“ (Jesus II 236).

So großartig allerdings diese Brücke konstruiert ist, wäre im Dialog weiter zu fragen, wie sich diese lukanische Reflexion, die von Johannes verstärkt wird, zum Schrei verhält, mit dem Jesus nach Markus (15,37) und Matthäus (27,50) stirbt, zum Klagerufe des von Gott verlassenem Menschen (Ps 22,1–Mk 15,34 par. Mt 27,46). Der Papst legt diese Über-

lieferung genau aus. Aber erst eine theologische Verhältnisbestimmung würde das ganze Ausmaß der Verwundung sichtbar machen, die der Erlöser davongetragen hat, weil er den Abgrund des Todes nicht übersprungen, sondern durchschritten hat.

### *3.3 Der Weg aus dem Tod*

Der Weg aus dem Tod ist für Joseph Ratzinger der Weg aus dem leeren Grab zu Gott, der Weg von der Erde zur Rechten des Thrones Gottes im Himmel, aber auch der Weg der Erscheinung zu seinen Jüngern, die er zu Boten des Evangeliums macht. Von der Einheit des Weges Jesu kann nur dann gesprochen werden, wenn die Auferstehung die Passion Jesu nicht vergessen macht, sondern erst recht ins Licht setzt. Das wiederum setzt voraus, dass nicht nur Modelle und Theorien diskutiert, sondern die Person Jesu selbst reflektiert wird.

Im Neuen Testament sind es drei Leitmotive, die erkennen lassen sollen, dass der Auferstandene kein anderer ist als der Irdische, der Leidende, der Gekreuzigte: das volle Grab, das zum leeren wird, die Worte und Gesten des Aufgeweckten, der den Seinen erscheint, und der Leib Christi, der durch die Auferstehung in verwandelter Gestalt – die anthropologische Theorie dazu hat Paulus in 1Kor 15,35–50 entwickelt – aus dem Grab ersteht und sich denen, die er zum Glauben führt, sichtbar, hörbar, fühlbar macht.

Die Mehrheit der Exegeten und Systematiker ist allerdings skeptisch, ob die Jerusalemer Frauentradition vom leeren Grab auf historischer Erinnerung beruhen könne oder nicht besser als erzählte Dogmatik zu interpretieren sei, die um der Leiblichkeit der Auferstehung willen entwickelt worden wäre. Grund ist die Unerklärlichkeit des Phänomens: Es gäbe keine plausible Theorie, die im Gespräch mit der Geschichts- und Naturwissenschaft Bestand haben könnte. Joseph Ratzinger hält dagegen, dass sich die Auferstehungsbotschaft in



Jerusalem ohne das leere Grab nicht hätte vertreten und halten lassen (Jesus II 279f.). Dagegen werden von der historischen Kritik Gründe geltend gemacht, die nicht überzeugen, weil die Auferstehung Jesu ja weder als Wiederbelebung eines Leichnams noch als Triumph einer platonisierenden Unsterblichkeitslehre erzählt wird, sondern in den Erscheinungen des Auferstandenen eine irgendwie leibliche Präsenz voraussetzen, wenn es denn überhaupt zu einer Kommunikation gekommen sein soll, in der die Zeugen etwas gesehen, gehört und gefühlt haben. Es fällt schwer, den Erzählfaden der Evangelien, der von der Kreuzigung über das Begräbnis zum Ostermorgen bruchlos entwickelt wird und die Außenseiterrolle der Frauen stark macht, an einer bestimmten Stelle abzuschneiden. Der exegetische Befund erhöht den fundamentaltheologischen Druck erheblich, weil eine Erklärung der Grabesgeschichten durch exegetische Herabstufung nicht gelingen will. Gewiss: Nirgendwo wird im Neuen Testament das leere Grab zum Beweis für die Auferweckung Jesu; der Papst sieht das genauso (Jesus II 179). Aber als Zeichen ist es unübersehbar. Es erinnert an den, der hier gelegen hat; es öffnet die Zukunft, dass die Geschichte des Wirkens und der Nachfolge, die hier endete, in Wahrheit neu beginnt. Das Grab von Golgotha wird zur theologischen Leerstelle, die nur durch die Auferstehung Jesu gefüllt wird.

In der Exegese der Erscheinungsgeschichten knickt Benedikt XVI. nicht unter dem Erklärungsballast ein, den die protestantische Kerygmatheologie mit ihrer massiven Entmythologisierung aufgebaut hat, um jede Konkretion auszuschalten und nur die pure Konfession gelten zu lassen. Aber wie kann es ein Bekenntnis ohne Jesus selbst geben und den Erweis seiner Lebendigkeit? Wie kann es das Bekenntnis ohne Bekenner geben, die zu Zeugen geworden sind, weil sie ihr Leben für das „Er ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34) gegeben haben? Es gibt kein Bekenntnis,

ohne dass etwas passiert wäre – nicht nur in den Köpfen der Frauen und der Apostel, sondern nach ihrem Bekenntnis vor ihren Augen und in ihren Herzen, mit ihren Ohren und durch ihre Seele, unter ihren Händen und jenseits ihres Begreifens.

Benedikt XVI. unterscheidet und verbindet die Bekenntnis- und die Erzählüberlieferung. (Man könnte noch die Predigten und Katechesen der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe hinzufügen.) Beide hingen zusammen, erfüllten aber unterschiedliche Funktionen. „Die Bekenntnisse setzen die Erzählungen voraus und sind aus ihnen hervorgewachsen. Sie konzentrieren den Kern des Erzählten und verweisen zugleich auf die Erzählungen“ (Jesus II 286). Es ist richtig beobachtet, dass die Bekenntnistraditionen „in kurzen Formeln ... den Kern des Geschehens festhalten wollen. Sie sind Ausdruck der christlichen Identität, eben ‚Bekenntnis‘, an dem man sich gegenseitig erkennt, mit dem man sich vor Gott und den Menschen zu erkennen gibt“ (Jesus II 273). Man kann nur hinzufügen, dass auch die Ursprungsgeschichten des Osterglaubens immer wieder erzählt werden müssen, weil sie das Leben plastisch werden lassen, in dem der Glaube entstanden ist und seine Form erhalten hat: unter Fragen und Zweifeln, aber voll Kraft durch die Zuwendung und Ansprache des Auferstandenen.

Während die Frage, ob die Bekenntnistradition mit 1Kor 15,3–5 nicht nur das volle, sondern indirekt auch das leere Grab erkennen lässt, strittig bleiben wird, ist die Kongruenz zwischen Credo und Evangelium bei den Erscheinungen unstrittig. Die Bekenntnisse behaupten die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen, lenken die Aufmerksamkeit aber auf das Neue: die Überwindung des Todes, die Berufung und Sendung der Jünger, die Erhöhung zur Rechten Gottes; die Erzählungen lassen die Identität anschaulich werden: in Szenen, Gesten und Worten.<sup>21</sup> Bei Markus, des-

sen Text ursprünglich keine Erscheinungsgeschichte überliefert hat, werden die Frauen an das erinnert, was Jesus seinen Jüngern angekündigt hat, und die Jünger an das verwiesen, was sie vom Irdischen kennen: dass er ihnen „vorangeht“ – wie einst von Galiläa nach Jerusalem (Mk 10,32), so jetzt von Jerusalem wieder nach Galiläa (Mk 16,7f.; vgl. 14,28). Bei Matthäus geht Jesus auf die zweifelnden Jünger zu, redet sie an und weckt in ihnen die Erinnerung an alles, was sie bei ihm gelernt haben (Mt 28,16–20). Bei Lukas geht Jesus mit den Emmausjüngern auf ihrem Holzweg, um sie durch die Frage nach ihrer Traurigkeit, durch das Anhören ihrer Geschichte, durch die Deutung seiner eigenen Geschichte im Lichte der Heiligen Schrift, durch ihr Bleiben bei ihnen, das es Abend wird, durch das Brotbrechen und durch das Sich-Entziehen im Moment, da sie ihn erkennen, zurück nach Jerusalem zu bewegen, in die Gemeinschaft der Jünger, wo sie ihre Geschichte neu verknüpfen können: mit der Erscheinung vor Petrus, mit der Botschaft der Frauen, mit der Erinnerung an die Verkündigung Jesu, mit der folgenden Erscheinung Jesu, die zur Sendung wird (Lk 24,13–35). Hier identifiziert Jesus sich in gerade drastischer Körperlichkeit vor seinen Jüngern durch das Essen und durch das Zeigen seiner Hände und Füße als er selbst – gegen den tödlichen Verdacht, es sei ein *phantasma*, eine reine Einbildung, die sie sähen (Lk 24,36–48); deshalb kann er sie senden, wie er sie vorösterlich gesendet hat, nur dass jetzt kraft des Geistes alle Völker das Evangelium hören können (Lk 24,49; vgl. Apg 1,8). Bei Johannes ist es der kurze Dialog „Maria“ – „Rabbuni“, der zum Kairos der wahren Erkenntnis wird (Joh 20,1.11–18); es ist der Friedensgruß (Joh 20,19.21.26), der die Friedensbotschaft des Irdischen aktualisiert (Joh 14,27; 16,33); es sind die Wundmale, die ihn als den auferstandenen Gekreuzigten in seiner ganzen Verletztheit und Verletzlichkeit zeigen, aber Thomas ermöglichen,

zu einem Glaubenden zu werden (Joh 20,24–29). Es ist der reiche Fischfang, der an die Herrlichkeitszeichen des Irdischen erinnert (Joh 21,1–14); es ist die dreifache Frage, ob er ihn liebe, die an das dreifache Nein des Petrus in der Passion erinnert (Joh 21,16ff.); es ist die Einsetzung des Petrus ins Hirtenamt, die der Bildgeschichte vom Guten Hirten (Joh 10) eine Fortsetzung in Form der Christusnachfolge gibt.

Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., erinnert an diese Zusammenhänge, deutet sie aber nur an und hebt – in der Konsequenz seiner eucharistischen Deutung des Letzten Abendmahles (Jesus II 121–164) – allein die Mahlgemeinschaften hervor. Er erhellt aber die christologische Bedeutung der Erscheinungsgeschichten: „In dieser merkwürdigen Dialektik von Identität und Andersheit, von wirklicher Leiblichkeit und Freiheit von den Bindungen des Leibes manifestiert sich das besonders, geheimnisvolle Wesen der neuen Existenz des Auferstandenen. Denn beides gilt: Er ist der Gleiche – leibhafter Mensch – und er ist der Neue, der in eine andere Weise der Existenz Hinausgetretene“ (Jesus II 291).

An dieser Stelle wird noch einmal der rote Faden des gesamten Jesusbuches in seinen bislang beiden Bänden deutlich: die Beziehung Jesu zum Vater als Basis seines Heilsdienstes. Man kann sie mit Joh 10,30 „Einheit“ nennen, muss dann aber deren innere Dynamik erhellen, was Joseph Ratzinger mit dem Rekurs auf die Agape tut, und sie in der Geschichte veranschaulichen.

Das gelingt Joseph Ratzinger mit dem Hinweis auf Jesu Gebete. Sein erster Band beginnt, ganz ungewöhnlich für ein Jesusbuch, das auf einer wissenschaftlichen Basis mit hohem theologischen Anspruch geschrieben worden ist, so, dass an eine oft vergessene Notiz der synoptischen Evangelien erinnert wird. Gegen Ende seiner „Einführung“ in den ersten Band, „Ein erster Blick auf das Geheimnis Jesu“, schreibt der Papst: „Für das Verständnis Jesu sind die im-

mer wiederkehrenden Notizen grundlegend, dass Jesus sich „auf den Berg“ zurückzog und dort nächtelang betete, „allein“ mit dem Vater. Diese kurzen Notizen öffnen ein wenig den Schleier des Geheimnisses, lassen uns in die Sohnes-Existenz Jesu, in den Quellgrund seines Tuns und Lehrens und Leidens hineinblicken. Dieses ‚Beten‘ Jesu ist das Reden des Sohnes mit dem Vater, in das das menschliche Bewusstsein und Wollen, die menschliche Seite Jesu hineingezogen wird, so dass menschliches ‚Beten‘ Teilnahme an der Sohnesgemeinschaft mit dem Vater werden darf“ (Jesus I 32).

An den Abschluss seiner Jesusgeschichte, die eine große Nacherzählung der Evangelien ist, stellt er eine gleichfalls oft überlesene Notiz des Lukas: „Dort erhob er seine Hände und segnete sie“ (Lk 24,50). Diese kleine Geste in Bethanien wird in der Deutung Benedikts zur großen Verheißung: „In der Gebärde der segnenden Hände ist das bleibende Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, zur Welt ausgedrückt. ... Im Glauben wissen wir, dass Jesus seine Hände segnend über uns ausgebreitet hat. Das ist der bleibende Grund christlicher Freude“ (Jesus II 318).

Angesichts einer solchen geistigen Weite wird manche Kritik kleinlaut werden. Sie darf sich aber ruhig erheben. Das Buch ist in seinen beiden Bänden so profiliert geschrieben, dass es Widerspruch geradezu herausfordert. Die notwendige – und offenkundig erwünschte (Jesus I 22) – Kritik wird aber kaum das theologische Niveau des Buches erreichen, wenn sie seine entscheidende Entdeckung übersieht: Jesus, ganz von Gott her gesehen, kann wirklich der Freund der Menschen sein, in alle Zeit und Ewigkeit. Mag mancher sich auch wünschen, dass die Klage, die Erschütterung, die Todesnot Jesu noch stärker akzentuiert worden wäre – die Auferstehung könnte nichts wieder gut machen, was nicht in der Bereitschaft Jesu, sein Leben für viele, für alle hinzugeben unterfangen wäre.

Weil die Brücke über den Abgrund nichts anderes ist als der Weg Jesu durch den Abgrund, kann sie auch die neue Himmelsleiter sein, die Gott und die Menschen verbindet (vgl. Joh 1,51).

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg–Basel–Wien 2007, 11.
- <sup>2</sup> Vgl. *Joseph Ratzinger*, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 11–40.
- <sup>3</sup> Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg–Basel–Wien 2011, 13.
- <sup>4</sup> A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange [1993], Montreal 2007; vgl. Jesus I 136–147.
- <sup>5</sup> Vgl. *Th. Söding*, Spaltung und Erschütterung. Golgatha in der Matthäuspasion, in: Ulrich Heinen – Anselm Steiger (Hg.), Golgatha in den Konfessionen und den Medien der frühen Neuzeit (AKG 113), Göttingen 2010, 1–23.
- <sup>6</sup> Die Brüder Karamasow (1879/80), München 1958, 330f.
- <sup>7</sup> So *Gottfried Schille*, Die Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte, München 1966.
- <sup>8</sup> Betont von *Rudolf Pesch*, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80), Freiburg–Basel–Wien 1978; *ders.*, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie, Freiburg–Basel–Wien <sup>3</sup>1979 (<sup>1</sup>1977).
- <sup>9</sup> So *Klaus Berger*, Jesus, München 2004.
- <sup>10</sup> Betont von *Helmut Merklein*, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen (1977), in: *ders.*, Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 157–180. Er sieht (ebd. 173f.) in dieser Prophetie sogar das ursprüngliche Becherwort Jesu. Das widerspricht allerdings der gesamten Abendmahlstradition des Neuen Testaments. *Joseph Ratzinger* (Jesus II 133f.) nimmt nur die Variante Lk 22,15f. in den Blick und diskutiert sie nur unter der Rücksicht, welches Verhältnis zwischen der Abendmahlsfeier Jesu und der Paschafeier Israels besteht. Das Motiv ist aber auch von grundlegender Bedeutung für die Verbindung zwischen der Basileia-Verkündigung und der Todesdeutung Jesu.
- <sup>11</sup> Vgl. *Alexander Weihs*, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003.
- <sup>12</sup> *William Wrede* hat dieses Motiv in sein Gegenteil verkehrt und ein unmessianisches Leben Jesu rekonstruiert, das durch allerlei Geheimnismotive fromm – oder raffiniert – kaschiert worden sei (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen <sup>4</sup>1969 [<sup>1</sup>1901]).

- <sup>13</sup> Vgl. *Th. Söding*, Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes, in: *Communio* 39 (2010) 23–32.
- <sup>14</sup> Vgl. *Ernst Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus (1953), in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I–II*, Göttingen 1960, I 187–214; ders., *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (1964), ebd. II 31–68.
- <sup>15</sup> Vgl. *Gerd Theißen – Dagmar Winter*, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg–Göttingen 1997.
- <sup>16</sup> *Joseph Ratzinger* diskutiert sie ausführlich hinsichtlich ihres Symbolwertes, den er der jüdischen Liturgie abliest (Jesus I 353–356), bezieht sie aber nicht auf die historische Ebene zurück.
- <sup>17</sup> Sünde und Vergebung im Christentum, in: *Concilium* 10 (1974) 568–571. Ausführlicher *ders.*, *Jesus und die Sünder* (BET 3), Frankfurt/M. u. a. 1976.
- <sup>18</sup> Das Evangelium in Jerusalem, in: *Peter Stuhlmacher* (Hg.) *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, 113–155.
- <sup>19</sup> *Theologie des Neuen Testaments I/2*, Neukirchen-Vluyn 2002, 77–85.
- <sup>20</sup> Vgl. *Jan-Heiner Tück*, Passion der Liebe. Annäherungen an das Buch des Papstes, in: *Communio* 40 (2011) 177–191.
- <sup>21</sup> Ausgeführt in *Th. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien <sup>2</sup>2008 (<sup>1</sup>2006), 181–216.