

Päpstliche Hermeneutik

Joseph Ratzinger und das Palmström-Prinzip

In einer immer wieder gern zitierten Passage seines ersten Buches über Jesus von Nazareth¹ stellt Joseph Ratzinger fest: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘. ... Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt.“ Schon diese harmlos klingenden Sätze verweisen auf die Methode, die Ratzinger sowohl in seinem ersten als auch in seinem 2011 erschienenen zweiten Jesus-Buch² mit Vorliebe einsetzt. Sehen wir einmal von der Frage ab, warum es im Falle eines lehramtlichen Aktes irgend jemandem nicht frei stehen sollte, dem päpstlichen Autor zu widersprechen, so ist es nämlich ohne Weiteres möglich, Texte verschiedener Art ohne jeden „Vorschuss an Sympathie“ zu verstehen, sofern man sich darauf einlässt, ihren Sinn herausfinden zu wollen. Man muss beispielsweise nicht die geringste Sympathie für Adolf Hitler und seine Anschauungen aufbringen, um sein Buch „Mein Kampf“ verstehen zu können, was vermutlich auch Ratzinger nicht leugnen würde.

Seine Auffassung, nur mit Sympathie lasse sich ein Text verstehen, wird allerdings klarer, wenn man einen Blick auf seine hermeneutischen Verfahrensweisen wirft. Bereits in seinem ersten Buch hatte Ratzinger der so genannten „kanonischen Exegese“ das Wort geredet, die grundsätzlich

davon ausgeht, dass man „auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift“ zu achten habe.³ Dabei müsse man nach Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils „der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens (der inneren Entsprechung im Glauben) Rechnung tragen.“ Das setze selbstverständlich „einen Glaubensentscheid voraus und kann nicht aus purer historischer Methode herkommen,“ aber dieser Glaubensentscheid trage historische Vernunft in sich,⁴ wobei es Ratzinger leider versäumt hat zu erläutern, worin diese historische Vernunft besteht, wenn man nicht ausschließlich das Ziel hat, die Geschichte zur Rechtfertigung des Glaubens zu verwenden. Vernachlässigt man aber dieses Detail, so vertritt er offenbar die Auffassung, eine adäquate Auslegung biblischer Texte sei nur möglich, wenn man sich ihnen glaubend annähert und ihnen somit jenen „Vorschuss an Sympathie“ entgegenbringe, „ohne den es kein Verstehen gibt.“

Auch in seinem neuen Buch zu Jesus von Nazareth fühlt sich Ratzinger dieser hermeneutischen Tradition verpflichtet. Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung, bei der man unter Verwendung geschichtswissenschaftlicher Methoden biblische Texte untersucht, will er zwar nicht leugnen, meint aber: „Die historisch-kritische Auslegung hat in 200 Jahren exegetischer Arbeit ihr Wesentliches gegeben.“⁽¹¹⁾⁵ Das überrascht ein wenig, denn in der Religionswissenschaft kann man wie in jeder anderen Wissenschaft heute noch nicht wissen, ob es morgen

einen nennenswerten Fortschritt geben wird. Als Max Planck vor der Entscheidung für ein Studienfach stand, hat man ihn vor dem Studium der Physik gewarnt, weil die Physik bereits ihr Wesentliches gegeben habe und nichts Nennenswertes mehr zu erwarten sei – das war vor der Entwicklung der Relativitätstheorie und vor dem Aufkommen der Quantenphysik, durch die das physikalische Denken grundlegend verändert wurden. Abgesänge auf Wissenschaften verschiedenster Art sind also mit ein wenig Vorsicht zu genießen.

Aber unserem Autor geht es gar nicht darum, ob man mit der historisch-kritischen Methode weitere Ergebnisse erzielen kann oder nicht, denn „wenn die wissenschaftliche Schriftauslegung sich nicht in immer neuen Hypothesen erschöpfen und theologisch belanglos werden soll, muss sie einen methodisch neuen Schritt tun und sich neu als theologische Disziplin erkennen“. Sie müsse lernen, dass „die positivistische Hermeneutik, von der sie ausgeht,“ auch nur eine „historisch bedingte Art der Vernünftigkeit darstellt, die der Korrektur fähig und bedürftig ist. Sie muss erkennen, dass eine recht entfaltete Hermeneutik des Glaubens dem Text gemäß ist“. (11) Die Inhalte der mit der historisch-kritischen Methode erzielten wissenschaftlichen Resultate sind also nicht Ratzingers zentraler Punkt, denn dabei handelt es sich ja immer und immer wieder nur um neue Hypothesen. Vermutlich ist ihm entgangen, dass man in den Wissenschaften üblicherweise keine andere Wahl hat als Hypothesen zu produzieren und sie, so gut es eben geht, zu überprüfen. Doch das ist natürlich nur so lange der Fall, bis sich die „wissenschaftliche Schriftauslegung“ als „theologische Disziplin“ begreift, da man in der Theologie offenbar nicht auf

Hypothesen angewiesen ist, sondern über einen direkten und privilegierten Zugang zur Wahrheit verfügt. Niemand wird bestreiten, dass eine von Ratzinger als positivistisch diskreditierte Hermeneutik – also eine Hermeneutik, die sich als eine Methode zur Auslegung von Texten auf Basis der vorliegenden Fakten versteht, – „der Korrektur fähig und bedürftig“ ist. Aber warum soll das nur für diese Variante der Hermeneutik gelten und nicht ebenso oder gar noch mehr für die von Ratzinger bevorzugte „Hermeneutik des Glaubens“, bei der es nur darum gehen kann, den Glauben vorauszusetzen, den man am Ende als Ergebnis der hermeneutischen Bemühungen wieder herausbekommen möchte?

Die Methode, das erwünschte Ziel in die Voraussetzungen einer Untersuchung aufzunehmen, ist weit verbreitet und beliebt; in der Theologie mag man sie als Hermeneutik des Glaubens bezeichnen, in der Politik spricht man gerne davon, vom Ergebnis her zu denken. In seinem Gedicht „Die unmögliche Tatsache“ hat Christian Morgenstern dieses Prinzip bereits 1909 in eine kurze und prägnante Form gebracht, die man seither auch als das Palmström-Prinzip bezeichnet. Die eigentliche Handlung des erzählenden Gedichts ist hier ohne Belang, von Bedeutung ist nur die Konklusion, zu der Morgensterns Protagonist Palmström gelangt: Ein bestimmtes Ereignis, so meint er, habe nicht stattfinden können, „weil, so schließt er messerscharf, nicht sein kann, was nicht sein darf.“⁶ Und genau dieses Konzept liegt auch den hermeneutischen Versuchen Ratzingers zugrunde: Was auch immer die historisch-kritische Methode zutage fördern mag, es muss selbstverständlich vor den Richterstuhl der Theologie gestellt und mit

den Glaubenssätzen der Kirche in Einklang gebracht werden. Ist das nicht möglich, so handelt es sich eben wieder einmal nur um eine der üblichen neuen und theologisch belanglosen Hypothesen – weil nicht sein kann, was nicht sein darf.

Niemand sollte dem Irrtum verfallen, Ratzinger stünde mit seiner Palmströmschen Hermeneutik alleine. Die Idee einer Vorstruktur des Verstehens, mit der man die Interpretation eines Textes nicht nur zu beginnen, sondern auch zu beenden habe, weil sich die Auslegung innerhalb des vorhandenen Vorverständnisses bewegen müsse, findet sich beispielsweise bei Heideggers Vorstellung des hermeneutischen Zirkels des Verstehens, den man durchaus nicht vermeiden, sondern in den man auf die richtige Weise hineinkommen solle.⁷ Wendet man diesen Gedanken auf Bibeltexte an, so muss man sich nur noch darüber einigen, wie wohl das passende Vorverständnis aussehen könnte, und da liegt natürlich nichts näher als das Verständnis des Glaubens. Theologen haben diese Vorlage dankend aufgenommen und in die griffige These verwandelt, man könne nur als Gläubiger den Glauben verstehen, „so dass das Verständnis des Glaubensinhalts schon seine Annahme impliziert und der den Glauben Ablehnende ihn nicht verstanden haben kann.“⁸ Es ist diese Haltung, die Ratzingers Untersuchung zu Jesus von Nazareth bestimmt. Vorrangig ist alles, was den Glauben stärkt, die Auslegung der Texte hat sich dem großen Ziel der Verkündigung des wahren Glaubens unterzuordnen und alles, was vielleicht im schädlichen Gegensatz zum Glauben stehen könnte, muss entweder ignoriert oder wegerklärt werden. Sehen wir uns also an, welche Erfolge die Hermeneutik des Glaubens erzielen kann.

Ratzinger beginnt seine Darstellung mit dem Einzug Jesu in Jerusalem und berichtet zunächst, wie Jesus auf dem Weg dorthin einem Blinden wieder zur Sehkraft verholfen habe, weil dieser an ihn geglaubt habe. Daraufhin habe das Thema David und die „ihm innewohnende messianische Hoffnung“ auf die Menge übergegriffen und man habe sich gefragt, ob Jesus „nicht vielleicht wirklich der erwartete neue David“ und ob nun die Stunde gekommen sei, „in der er das Reich Davids wiederherstellen würde“. (17) Ich darf allen Lesern Ratzingers empfehlen, mehr als nur einen Blick in die von Ratzinger angeführten Bibelstellen zu werfen und vielleicht auch den Blick ein wenig schweifen zu lassen, um seine Deutungskünste angemessen würdigen zu können. Im Markus-Evangelium (Markus 10, 47-52)⁹ findet man tatsächlich die Geschichte des Blinden, der offenbar deshalb von Jesus geheilt wurde, weil er ihn als Sohn Davids ansprach und somit seinen Glauben dokumentierte. Man muss sich nicht allzu lange an dem Umstand aufhalten, dass nach dem Zeugnis der Evangelien nur Joseph, der Ehegatte Marias, ein Nachkomme Davids war und somit infolge der jungfräulichen Geburt Jesu von einer Verwandtschaft Jesu mit David keine Rede sein kann.

Viel interessanter ist Ratzingers Bericht über die Reaktion der Menge, den man im Markus-Evangelium nirgends findet. Der blinde Bartimäus wurde in Jericho geheilt und folgte danach „Jesus auf seinem Weg“ (Markus 10, 52), aber was die Menge zu dieser Heilung sagte, ob sie sie mit dem Reich Davids in Verbindung brachte oder nicht – darüber schweigt der Evangelist. Und im nachfolgenden elften Kapitel befindet man sich bereits beim Einzug

in Jerusalem, von der Heilung des Blinden spricht da schon lange keiner mehr. Wie hat man nun diese Interpretationsleistung zu verstehen? Es handelt sich nicht um eine historische Hypothese, denn die Produktion immer neuer Hypothesen hat unser Exeget abgelehnt. Die Vermutung liegt nahe, dass wir hier ein Paradebeispiel einer Hermeneutik des Glaubens vor uns haben, einer katholischen Ausprägung des Palmström-Prinzips, nach der es einfach nicht anders gewesen sein kann, weil es so sein musste. Wie hätten die Menschen nicht ergriffen sein sollen, wo doch der Bezug auf David so deutlich war und hier vielleicht der neue David wirkte? Dass es nicht den geringsten Beleg dafür in den angeführten Textstellen gibt, muss einen Hermeneutiker des Glaubens nicht weiter stören.

Nun ist Jesus nach Auskunft des Markus- und des Lukas-Evangeliums auf einem Esel in die Stadt Jerusalem geritten, den die Jünger nach seinen Anweisungen requiriert hatten. Das ist für Ratzinger ein schöner Anlass zur theologischen Ausdeutung, denn diese Tatsache sei für die jüdischen Zeitgenossen Jesu „voll geheimnisvoller Bezüge“ gewesen (18), auf die ich gleich kurz eingehen werde. Seltsam ist nur, dass all diese geheimnisvollen Bezüge, die Ratzinger vor uns ausbreitet, anscheinend den „jüdischen Zeitgenossen“ Jesu verborgen bleiben mussten, denn „all das konnte damals nicht gesehen werden, aber in der Rückschau zeigt sich, was, verborgen in der prophetischen Vision, sich nur von fern andeutete.“ (19) Um das noch einmal deutlich zu machen: Einerseits existierten die tiefen Zusammenhänge durchaus für die jüdischen Zeitgenossen, andererseits konnten sie sie aber nicht erkennen, weil sie erst in der Rückschau ihr

wahres Gesicht zeigten. Wie man diesen Widerspruch aufheben kann, verrät uns Ratzinger nicht. Er zieht es vor, die Bezüge aus dem Alten Testament vorzustellen, auf die mit der Geschichte vom angebundenen Esel angespielt werden soll. Da ist zunächst Genesis 49, 10-11, wo es heißt: „Nie weicht von Juda das Zepter, der Herrscherstab von seinen Füßen, bis der kommt, dem er gehört, dem der Gehorsam der Völker gebührt. Er bindet am Weinstock sein Reittier fest, seinen Esel am Rebstock.“ Darin liegen schon wieder zwei Auslegungsprobleme, die Ratzinger fröhlich ignoriert, denn erstens wäre es – auch aus dem Kontext des Kapitels heraus – ohne Weiteres möglich, dass der zweite Satz sich auf Juda selbst und nicht auf einen kommenden Herrscher bezieht, und zweitens bindet hier „er“ seinen Esel selbst am Rebstock fest, während Jesus sich diese Mühe nicht gemacht und sogar die Jünger losgeschickt hat, um an sein Reittier zu kommen. Wieder einmal fischt sich Ratzinger aus den Texten das heraus, was ihm ins Konzept passt.

Und das Gleiche gilt für den Bezug auf den Propheten Sacharja, der in Sacharja 9, 9-10, tatsächlich schreibt: „Sieh, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel. ... vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden“. Daraus könnte man mit Ratzinger so etwas wie eine Friedensbotschaft ableiten, wenn es nicht noch den Schluss des Kapitels gäbe. „Der Herr der Heere beschirmt die Seinen. Die Schleudersteine fressen und zermalmen. Seine Krieger trinken und lärmern wie beim Wein; sie sind voll Blut wie eine Opferschale, wie die Ecken eines Altars. Der Herr, ihr Gott, wird sie an jenem Tag retten,“ heißt es in den Versen

15 und 16. Die Seinen beschirmt also der Herr, die Seinen wird er retten, und dazu scheint er sich durchaus gewaltsamer Methoden zu bedienen. Auf diese Weise kann man für die Völker natürlich auch den Frieden verkünden und die Kriegsbögen vernichten, solange es nur die Kriegsbögen der Gegner sind. Die Verkündigung eines Friedenskönigs wird sich mancher, der nicht in der Hermeneutik des Glaubens geschult ist, anders vorstellen.

Gerade im Zusammenhang mit der Darstellung Jesu als Friedensfürst ist es vielleicht angebracht, sich an die Grundsätze der kanonischen Exegese zu erinnern, die Ratzinger so schätzt: „auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift“¹⁰ soll geachtet werden, damit sich keine unangemessenen Interpretationen einschleichen. Dieses hehre Prinzip sollte man aber auch dann nicht außer Kraft setzen, wenn die Ergebnisse nicht so ganz zu den eigenen Wünschen passen. So findet man bei Matthäus 10, 34-36, die Jesusworte: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein.“ Ein König des Friedens also, der keine rechte Freude daran hat, Frieden auf die Erde zu bringen, und alles daran setzt, jeden von jedem zu entzweien, wobei er anscheinend vergessen hat, auch Schwiegersöhne und Schwiegerväter gegeneinander aufzuwiegeln, ganz zu schweigen von dem oft prekären Verhältnis zwischen Schwiegersöhnen und Schwiegermüttern. In jedem Fall hätte eine verantwortungsvolle Hermeneu-

tik ein Wort über solche friedvollen Textstellen verlieren können.

Nun könnte man Ratzinger immerhin zugute halten, dass er sich bei der Analyse des Einzugs in Jerusalem auf das Markus-Evangelium konzentriert hat, das mit dem Bericht von Matthäus nicht identisch ist, und dass man es mit der kanonischen Exegese nicht übertreiben soll, weil niemand an alles denken kann. Obwohl ich das gerne zugestehe, ist das Argument nicht sehr glaubhaft, wie man sofort sieht, wenn man einmal das von ihm bemühte Markus-Evangelium aufschlägt. Dort findet sich nämlich im elften Kapitel zwischen dem Einzug in Jerusalem, dessen Transportmittel Ratzinger so schön in seinem Sinne interpretiert hat, und der berühmten Tempelreinigung, von der noch die Rede sein wird, die kleine, aber bezeichnende Episode von der Verfluchung eines Feigenbaums. Ich will hier gerne Ratzingers immer wieder vorgetragene Aufforderung befolgen, dem Text genau zuzuhören, und unterlasse deshalb jede verkürzende Inhaltsangabe. In Markus 11, 12-14, heißt es: „Als sie am nächsten Tag Betanien verließen, hatte er Hunger. Da sah er von weitem einen Feigenbaum mit Blättern und ging hin, um nach Früchten zu suchen. Aber er fand an dem Baum nichts als Blätter, denn es war nicht die Zeit der Feigenernte. Da sagte er zu ihm: In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen. Und seine Jünger hörten es.“ Zur Not könnte das als Ausdruck eines spontanen Ärgers ohne größere Folgen verstanden werden, aber wozu ist man denn Gottes Sohn? Am nächsten Tag, dem Tag nach der Tempelreinigung, kamen nämlich Jesus und seine Jünger an der gleichen Stelle vorbei und stellten fest, „dass er bis zu den Wurzeln verdorrt war. Da erinnerte sich Petrus und sagte zu Je-

sus: Rabbi, sieh doch, der Feigenbaum, den du verflucht hast, ist verdorrt. Jesus sagte zu ihnen: Ihr müsst Glauben an Gott haben“ (Markus 11, 20-22). Darüber berichtet uns Ratzinger nichts. Der Baum, der da verflucht wurde, konnte nichts für die Tatsache, dass die Zeit der Feigenernte noch nicht angebrochen war, er hatte gar keine andere Wahl als keine Früchte zu tragen. Und da der Lauf der Natur ohne Frage von Gott allein eingerichtet worden war, musste man letztlich Gott die Schuld daran geben, dass Jesus seinen Hunger nicht stillen konnte. Wogegen richtete sich also sein Fluch? Gegen den unschuldigen Baum oder gegen den verantwortlichen Gott? Im ersten Fall wäre im Namen des Glaubens an Gott ein völlig unschuldiger Baum zu Tode geflucht worden, im zweiten Fall dagegen hätte sich der Glaube an Gott gegen Gott selbst gerichtet. Wie auch immer man die Geschichte verstehen mag: sie passt nicht im Entferntesten zu Ratzingers Deutungsschema eines Friedenskönigs, der völlig gewaltlos durch die Lande zieht und die Liebe predigt. Und obwohl er sowohl die unmittelbar vorher stehende Erzählung vom Einzug in Jerusalem als auch die direkt anschließende Episode der Tempelreinigung genauester Aufmerksamkeit würdigt, ist ihm der verfluchte Feigenbaum keine Erwähnung wert – weil nicht sein kann, was nicht sein darf.

Auf solche eher dunklen Seiten der jesuanischen Psyche darf er schon deshalb nicht eingehen, weil er das Bild eines durchgängig friedfertigen Jesus braucht, um die so genannte Tempelreinigung in seinem Sinne auszudeuten. Man erinnert sich: Jesus, der wegen des unbotmäßigen Feigenbaums ohnehin schon schlechter Stimmung war, betrat den Tempel in Jerusalem „und begann, die Händler und

Käufer aus dem Tempel hinauszutreiben; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um und ließ nicht zu, dass jemand irgendetwas durch den Tempelbezirk trug“, und das Ganze mit dem Argument, man habe aus dem Tempel eine Räuberhöhle gemacht (Markus 11, 15-17). Was die hier beschriebene historische Situation angeht, so pflegte man in einem Teilbereich des Tempels Tauben als Opfertiere zu verkaufen, und das Wechseln von Geld bezog sich auf die Tatsache, dass viele nach Jerusalem reisende Pilger die Gelegenheit nutzten, „um ihre Steuern zu bezahlen. Weil das Tempelschatzamt nur die stark silberhaltigen Schekel aus Tyros annahm, mussten die Gäste ihre römischen Münzen umtauschen.“¹¹ Nun mag man das Eintreiben von Steuern ja als Raub bezeichnen, aber damit hatten die Geldwechsler durchaus nichts zu tun, sie stellten nur die nötigen Münzen bereit, ebenso, wie die Taubenhändler die unvermeidbaren Mittel zur Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses in Umlauf brachten. Auch Ratzinger gibt zu, dass dieser Handel „legal innerhalb der bestehenden Ordnungen“ war (26), aber das interessiert ihn nicht so sehr. Er meint, Jesus habe hier „das eigentliche und wahre Recht, das Gottesrecht Israels, zur Geltung“ gebracht, und daher sei auch weder die Tempelpolizei noch die römische Kohorte eingeschritten. Das Argument ist bemerkenswert. Ist tatsächlich anzunehmen, dass die Römer oder die Tempelpolizei sich Gedanken über den Unterschied zwischen legaler Praxis und eigentlichem und wahrem Recht gemacht haben, um dann zu dem Schluss zu kommen, Jesus habe „im Einklang mit dem Gesetz“ gehandelt (27)? Dass ein Randalierer nicht sofort verhaftet wird – vielleicht weil man

es zu spät bemerkt hat, vielleicht, weil man es nicht für wichtig genug hielt und gerade als Römer davon ausging, dass man solche Angelegenheiten im Tempel schon selbst regeln werde – wird hier von Ratzinger theologisch überfrachtet.

Wichtiger ist aber, wie er dem Vorwurf entgeht, dass Jesu Handeln im Tempel nicht unbedingt ein Musterbeispiel friedlicher Gesittung darstellt. Zwar sei Jesus sicher voller Eifer gewesen, aber sein Eifer sei nicht im zelotischen Sinne der „Eifer, der Gott durch Gewalt dienen wollte,“ sondern er sei umgewandelt worden „in den Eifer des Kreuzes“. Auf diese Weise habe er „den Maßstab für den wahren Eifer – den Eifer der Liebe, die sich verschenkt – definitiv aufgerichtet. An diesem Eifer muss sich der Christ orientieren.“ (37) „Gewalt“, so hat er uns vorher schon belehrt, „richtet das Reich Gottes, das Reich der Menschlichkeit nicht auf. Sie ist ganz umgekehrt ein Lieblingsinstrument des Antichrist.“ (29) Um noch einmal die Erzählung des Markus-Evangeliums zu rekapitulieren: Da verflucht jemand erfolgreich einen Feigenbaum, weil er ihm gerade nicht zur Verfügung steht, wirft dann in einem Tempel, dessen Betriebsweise ihm nicht behagt, Tische und Stühle um, nicht ohne die dort legal arbeitenden Menschen als Betreiber einer Räuberhöhle zu beschimpfen, und rühmt sich gleich darauf, als man wieder am ruinierten Feigenbaum vorbeizieht, der Glaube könne alles bewirken. Das alles hat nichts mit Gewalt zu tun? Genauso wie seine Ankündigung, er sei gekommen, um das Schwert in die Welt zu bringen und seine Aufforderung, sich von allen möglichen Familienmitgliedern zu entzweien?¹² Der Verdacht drängt sich auf, dass hier das „Lieblingsinstrument des Antichrist“ ohne größere Bedenken von

der zentralen Gestalt des Christentums selbst eingesetzt wird. Aber das macht ja nichts, solange sich die Gewalt zwanglos theologisch als Ausfluss des Eifers der Liebe deuten lässt.

Wie es scheint, verspürten die Jünger bei derart friedlichen Unternehmungen ein leichtes Unbehagen, denn im Johannes-Evangelium (Johannes 2, 17) wird berichtet, sie hätten sich an das Psalm-Wort „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich“ erinnert. Ratzinger meint, damit habe uns Johannes „ein kostbares Wort geschenkt“, denn „das Erinnern der Jünger hat in dem leidenden Gerechten“, von dem in dem zitierten Psalm 69 die Rede ist, „Jesus erkannt“, der „den ‚Eifer‘, der Gott durch Gewalt dienen wollte,“ umgewandelt habe in den bereits erwähnten Eifer der Liebe. (37) Vielleicht kannten aber die Jünger den Psalm etwas genauer als der heutige Nachfolger Petri, denn der dort sprechende „leidende Gerechte“ hat keineswegs gewaltlose Ambitionen. „Der Opfertisch werde für sie zur Falle, das Opfermahl zum Fangnetz,“ heißt es da, und weiter: „Blende ihre Augen, dass sie nicht mehr sehen; lähme ihre Hüften für immer! Gieß über sie deinen Grimm aus, dein glühender Zorn soll sie treffen!“ (Psalm 69, 23-25) Da hat uns Johannes mit dem Hinweis auf den Psalm tatsächlich „ein kostbares Wort geschenkt“, nur dass Ratzinger nicht so recht hinhören wollte.

Die vollständige Friedfertigkeit Jesu konnte Ratzinger also nur nachweisen, indem er in Anwendung des Palmström-Prinzips alle unangenehmen Bibelstellen konsequent ausgeblendet hat. Seiner Hermeneutik des Glaubens lässt er aber auch in seinen weiteren Ausführungen weiten Spielraum, wenn es um die eschatologische Rede Jesu und die Rolle des Tempels von

Jerusalem geht. Um sich von vornherein gegen jeden Einwand zu immunisieren, teilt uns Ratzinger mit, diese Rede aus Matthäus 24-25 bzw. aus Markus 13 beziehe sich „teilweise auf inzwischen eingetretene historische Ereignisse, weitgehend aber auf eine Zukunft ..., die unsere erfahrbare Zeit und Wirklichkeit überschreitet, ja sie ans Ende bringt.“(42) Jesu Worte seien aber „Fortschreibungen der Tradition und nicht Beschreibungen des Kommenden“, und daher „konnten die Überlieferungsträger diese Fortschreibungen nach ihren Umständen und den Verstehensmöglichkeiten ihrer Hörer weiter ausziehen, wobei sie darauf achteten, den wesentlichen eigenen Gehalt der Botschaft Jesu treu zu bewahren.“(43) In der Rede scheint es also vor allem um die Zukunft zu gehen, aber seltsamerweise wohl doch wieder nicht, denn es handelt sich nicht um „eine Beschreibung des Kommenden“ – ein kleiner Widerspruch, der im Rahmen einer Hermeneutik des Glaubens nicht weiter stört. Wichtiger ist die Rolle, die Ratzinger den Überlieferungsträgern zuschreibt: Sie konnten die Fortschreibungen der Tradition „nach ihren Umständen ... weiter ausziehen“, selbstverständlich ohne die Botschaft Jesu zu verfälschen. Dass man dazu erst einmal diese Botschaft identifizieren sollte, dass die eigene Interpretation von der Tradition, in der man sich befindet, geprägt wird, und dass man sich somit unter Umständen die angebliche Botschaft im Rahmen der eigenen Tradition zurecht schneidert, muss Ratzinger schon deshalb kein Unbehagen bereiten, weil es genau der Methode entspricht, nach der er selbst vorgeht.

Ein schönes Beispiel dieser Methode liefert er wieder bei der Umdeutung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch

römische Truppen im Jahre 70. Es steht außer Zweifel, dass diese Zerstörung für das jüdische Volk eine umwälzende und erschütternde Erfahrung darstellte, und das nutzt Ratzinger aus, um Jesus eine Prophezeiung der damit verbundenen Gräueltaten in den Mund zu legen. „Denn jene Tage werden eine Not bringen, wie es noch nie eine gegeben hat, seit Gott die Welt erschuf, und wie es auch keine mehr geben wird“, so zitiert er Markus 13, 19-20 (47). Doch diese Zeit wird abgekürzt werden, denn sonst könnte man ja keinen Menschen mehr retten, „aber um seiner Auserwählten willen hat er diese Zeit verkürzt“. Dass somit nur die Auserwählten gerettet werden und die anderen wohl mit dem Höllenfeuer rechnen müssen, zeugt nicht gerade von göttlicher Humanität, muss aber Ratzinger nicht belasten, da er sich wohl bei den Auserwählten wähnt. Aber wie kommt er auf die Idee, Gott lasse „den Bösen und den Bösen ein großes ... Maß an Freiheit, dennoch entgleitet die Geschichte seinen Händen nicht“? (47) Noch einmal: Die ungeheure Not, wie sie die Welt noch nicht gesehen hat und auch nie wieder sehen wird, soll sich auf das Ende des Tempels beziehen, woraus folgt, dass anschließend nach Gottes Wille keine größere Not mehr vorkommen kann. Unser Autor behauptet daher, sämtliche Kriege und sonstigen Katastrophen der letzten zweitausend Jahre seien im Vergleich zur Tempelzerstörung eher harmlos gewesen, sonst hätte Gott ja nicht recht behalten. Aber was auch immer noch geschehen sein mag: Die Geschichte entgleitet Gottes Händen nicht, aus seinen Händen kommen Krieg und Gewalt, Erdbeben und Überflutungen, millionenfacher Mord und Totschlag.

Im Übrigen sollte man anmerken, dass nach Markus 13 direkt nach der großen Not – also nach der Tempelzerstörung –, deren Dauer Gott auch noch verkürzen wird, erst Sonne und Mond nicht mehr scheinen, dann die Sterne vom Himmel fallen und schließlich der Menschensohn, der Erlöser persönlich auf den Wolken kommen wird (Markus 13, 24-27). In den historischen Berichten über das Jerusalem nach der Tempelzerstörung hört man davon wenig, weshalb vielleicht auch Ratzinger die Frage hätte bedenken können, ob die Voraussage aus Markus 13, 2 („Kein Stein wird auf dem anderen bleiben, alles wird niedergerissen“) einer leichten Verärgerung des ohnehin etwas reizbaren Predigers entsprang – aber das wäre wieder nur eine der vielen theologisch unergiebigsten historischen Hypothesen, die einer Hermeneutik des Glaubens nicht gemäß sind. Und noch schlimmer ist es vermutlich, auf den Umstand hinzuweisen, dass alle Evangelien nach der heute vorherrschenden Meinung erst nach dem Jahre 70 entstanden sind, das Markus-Evangelium als ältestes vermutlich sogar in starker zeitlicher Nähe zum Ende des Tempels, und dass man die Prophezeiung dieses umstürzenden Ereignisses vielleicht Jesus in den Mund gelegt hat, weil auf diese Weise alles so schön zusammen passte. Aber das kann natürlich nicht sein, weil es nicht sein darf.

Nun ist das alles ja auch nicht ganz so wörtlich zu nehmen, denn einerseits muss man sicher die faktisch vorhandene große Not auf das Ende des Tempels beziehen, andererseits hat Jesus aber in Wahrheit und vor allem „sein theologisches, heilsgeschichtliches Ende“ vorausgesagt: Der Tempel soll kein Haus Gottes mehr sein.(50) Dazu legt uns Ratzinger dar, dass

„die werdende Christenheit lange vor der äußeren Zerstörung des Tempels davon überzeugt war, dass dessen heilsgeschichtliche Stunde zu Ende sei“(53), was aber nicht weiter überraschend ist, da es sich bei der werdenden Christenheit um die Keimzelle einer neuen Religion gehandelt hat und eine neue Religion dem zentralen Gotteshaus einer alten Religion nicht unbedingt das größte Interesse entgegen bringen muss. Doch auch Paulus hat sich zu diesem Thema geäußert: Im Kreuz Jesu Christi seien „alle Opfer erfüllt“, in ihm sei die Entsühnung geschehen, Jesus selbst sei „an die Stelle des Tempels getreten“, sei „selber der neue Tempel“(54). In Ratzingers eigener Übersetzung lautet nun aber die von ihm zitierte Stelle aus dem dritten Kapitel des Römerbriefs: „Ihn hat Gott öffentlich als Sühne aufgestellt, die kraft seines Blutes durch Glauben (ergriffen wird) zum Erweis seiner Gerechtigkeit, sodass er die zuvor begangenen Sünden dahingehen ließ.“ (Römer 3, 25) Die zuvor begangenen Sünden, keine anderen. Selbst nach Paulus' eigener Auffassung scheint das Opfer Jesu nicht viel anders zu sein als die Opfer früherer Zeiten, nur noch ein wenig barbarischer, denn immerhin wird hier ein Menschenopfer dargebracht, um die „zuvor begangenen Sünden dahingehen“ zu lassen. Es wird keineswegs die „ganze alttestamentliche Kulttheologie ‚aufgehoben‘ und auf eine neue Höhe gebracht“, wie Ratzinger meint (55), sondern nur eine Opferpraxis durch eine andere ersetzt. Durch den Kreuzestod wird nicht „alle Schuld der Welt in die Liebe Gottes hinein“ gelegt, sondern nur ein Sühneopfer für die vergangene Schuld erbracht, nur eben noch ein wenig heftiger als früher. Warum sollte auf diese Weise „eine Aufhebung des Tempels und seiner Opfer-

theologie“ vollzogen worden sein (56), obwohl doch nur eine andere Art von Opfer für die bisher begangene Schuld dargebracht wurde?

Im Zusammenhang mit dem Problem der Parusieverzögerung, auf das ich gleich genauer zu sprechen kommen werde, lässt sich aber auch die paulinische Lehre aus dem Römerbrief recht leicht verstehen. Jesus glaubte, wie sich noch zeigen wird, an das nahe Ende der Welt, an das baldige Aufkommen des Reiches Gottes. Da lag es nahe, kurz vor dem Weltende die bis zu diesem Zeitpunkt begangene Schuld zu entsühnen, und in dieser Lesart muss es auch nicht mehr wundern, wenn die bisherige Opferpraxis ihre zentrale Rolle verlor: Das letzte Opfer, das noch vor dem nahenden Weltende die bis dahin angelauenen Sünden entsühnen sollte, war erbracht und nun würde in nächster Zeit das Reich Gottes anbrechen – wer brauchte da noch Opfer, wer musste sich noch für einen Opferplatz interessieren? Man muss sich also gar nicht wie Ratzinger grämen, dies alles sei „für uns heute schwer zu verstehen“ (55), manchmal genügt es schon, eine der von unserem Autor so wenig geschätzten Hypothesen zu bedenken, um zu einer – natürlich wieder hypothetischen – Erklärung zu gelangen.

Unser Theologe geht da natürlich etwas anders vor, was sich auch an seinem Umgang mit dem zeitlichen Horizont von Jesu Erwartungen zeigt. „Bei einem oberflächlichen Lesen oder Hören der eschatologischen Rede Jesu“, so meint er, „muss der Eindruck entstehen, Jesus habe das Ende Jerusalems chronologisch ganz unmittelbar mit dem Weltende verknüpft“ (57), und er fügt Bibelstellen an, die diese Sichtweise überdeutlich bestätigen. Man muss sich fragen, warum man einen Text dann „ober-

flächlich“ liest, wenn man bei unmissverständlichen Formulierungen den Inhalt des Textes zur Kenntnis nimmt. „Sofort nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern“, und: „Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintritt“, heißt es in Matthäus 24. Noch deutlicher kann man es kaum sagen, und nur ein Theologe Palmströmscher Ausrichtung kann sich um diese Klarheit herum winden. Ratzinger versucht, den offenkundigen Irrtum in der Prophezeiung nach einem beliebten Muster mit dem Hinweis auf die so genannte Zeit der Heiden zu überspielen: Das Evangelium müsse nach Auskunft der Evangelien zuerst den Heiden verkündet werden, dann erst könne das Ende kommen. Diese Textstellen sind nicht zu leugnen, machen den Sachverhalt aber nur noch schlimmer, denn sie zeigen deutlich, dass die jesuanischen Aussagen nicht nur fehlerhaft sind, da das nahe Weltende bisher auf sich warten ließ, sondern auch noch widersprüchlich. Jesu Feststellung aus Matthäus 16, 28 „Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen“ lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig, und auch der bereits angeführte Satz aus der eschatologischen Rede „Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintritt“, womit das Weltende gemeint ist, zeigt eines deutlich: Jesus glaubte an ein baldiges Weltende, an seine eigene baldige Wiederkunft „in seiner königlichen Macht“. Dass aus dieser Naherwartung, der so genannten Parusie, nichts geworden ist, führt zum Problem der Parusieverzögerung, das schon Paulus ein wenig zu schaffen gemacht haben dürfte. Im ersten Thessalonikerbrief, einem seiner frühen Texte, schreibt er: „Wir, die Lebenden, die noch

übrig sind, wenn der Herr kommt, werden den Verstorbenen nichts voraushaben.“ (1. Thessalonikerbrief 4, 15) Auch er hat sich also in seiner Frühzeit der Naherwartung hingegeben, die er später wohl revidieren musste, weil der Herr keine rechte Begeisterung an einem Wiedersehen zeigte.

Gegen all diese Zeugnisse führt nun Ratzinger die „Zeit der Heiden“ ins Feld, die Zeit also, die man nun einmal veranschlagen muss, um den Heiden die frohe Botschaft näher zu bringen, denn erst „dann wird Israel gerettet werden“ (Römer 11, 25), wie schon der heilige Paulus wusste. Diese Methode ist aber ein wenig seltsam. Die klaren Aussagen zur Naherwartung aus den Evangelien und aus der Feder des Apostels Paulus werden mit dem Hinweis auf „oberflächliches Lesen oder Hören“ beiseite gewischt, während die unvermeidliche Zeit der Heiden wörtlich und ernst genommen wird. Sollte man nicht Aussagen zum nahenden Weltende noch etwas ernster nehmen? Es ist durchaus nicht zu sehen, warum man über den Fehler in den Prophezeiungen und die daraus resultierenden Widersprüche in Jesu Aussagen einfach so hinweggehen kann, indem man den Teil, der sich nicht in die eigenen Vorstellungen einreicht und ihnen sogar klar widerspricht, ohne Weiteres ignoriert – mit dem Argument, die Idee der Naherwartung könne man nur bei oberflächlichem Lesen aufrecht erhalten. Im Übrigen ist nicht einmal in den Evangelien so recht klar, ob die Heidenmission tatsächlich von Jesus gemeint sein konnte. Als Jesus seine Jünger aussandte, sagte er ihnen: „Geht nicht zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Matthäus 10, 5-6). Das klingt nicht unbedingt

nach großem Interesse am Schicksal der Heiden. Könnte es nicht sein – um wieder einmal eine der ungeliebten historischen Hypothesen zu bemühen –, dass auch Paulus irgendwann auffiel, dass sich die Wiederkunft des Herrn doch ein wenig verzögern würde und dass er einen Grund dafür brauchte? Was lag näher als eine möglichst lange und gründliche Heidenmissionierung einzuführen, vor deren Ende der Menschensohn keine Freude an einer Rückkehr aufbringen konnte? In diesem Falle war es auch durchaus nicht überraschend, dass „auch Paulus um die Zeit der Heiden weiß, die jetzt ist und erfüllt werden muss, damit Gottes Plan an sein Ziel gelangt“ (59) – es ist durchaus möglich, dass er sie selbst erfunden hat, weil die Parusie nicht vorankam.

Es ist aber klar, warum Ratzinger das anders sehen muss. „Die Zeit der Heiden – ‚die Zeit der Kirche‘ – ... stellt ein wesentliches Element der eschatologischen Botschaft Jesu dar.“ (61) Nur darum geht es. Ratzinger braucht die Zeit der Heiden, die er ohne mit der Wimper zu zucken als Zeit der Kirche interpretiert, um die Existenz der Kirche als Instrument der Heidenmission zu rechtfertigen. Deshalb hat er keine andere Wahl, als diesen Teil der eschatologischen Rede zu betonen und den eigentlich eschatologischen Teil, der sich auf die Endzeit und das baldige Wiederkommen des Herrn bezieht, zu ignorieren und jeden als oberflächlich zu diskreditieren, der die Voraussagen ernst nimmt – weil nicht sein kann, was nicht sein darf. Man muss ihm zugute halten, dass ihm dabei anscheinend ein wenig unwohl ist, denn er versucht immerhin, das Zeitproblem noch einmal anzusprechen. Er meint, Jesus verknüpfe „die gelebte Gegenwart und die geheimnisvolle Zukunft ineinan-

der“, das wirkliche Ereignis sei „die Person, in der im Vergehen der Zeit wirklich Gegenwart bleibt“, auf diese Weise werde „der kosmische Kontext sekundär, und auch die Zeitfrage verliert an Gewicht: Die Person ‚ist‘ im Ablauf der physikalisch-messbaren Dinge, sie hat ihre eigene ‚Zeit‘, sie ‚bleibt‘.“(66f) So geht’s natürlich auch. Man definiere einfach den Zeitbegriff so lange um, bis er – wenn überhaupt – nur noch metaphorische Bedeutung hat, und gebe dann dem staunenden Publikum kund, das zeitliche Problem der Naherwartung sei nun gelöst. Dass seine in jeder Hinsicht unklaren und eher poetischen als deutlichen Ausführungen von einer Problemlösung weit entfernt sind, kommt Ratzinger nicht in den Sinn.

Nun hat unser Autor also überzeugend die Notwendigkeit der Kirche dargelegt und uns gezeigt, dass Jesus selbst den neuen Tempel darstellt, in dessen Liebe wir alle entsühnt werden. Aber wieso ist eigentlich diese Entsühnung nötig? Im Zusammenhang mit der Waschung der Jüngerfüße durch Jesus kommt Ratzinger auf diese Frage zu sprechen, indem er den ersten Johannes-Brief zitiert. „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht. Wenn wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns.“ (1. Johannesbrief, 1, 8-10). Dazu meint Ratzinger, Schuld brauche Bekenntnis, „durch das Bekenntnis tragen wir sie ans Licht, halten sie in Christi reinigende Liebe hinein. Im Bekenntnis wäscht der Herr immer neu unsere schmutzigen Füße.“(91) Welch ein Menschen- und welch

ein Gottesbild! Wir haben es mit einem allmächtigen und liebenden Gott zu tun, mit Ratzingers Gott, der aus purer Liebe heraus die Menschen geschaffen hat, aber der Konstruktionsplan war offenbar so unzulänglich, dass jeder Mensch zwangsläufig immer wieder sündigen muss. Wie es scheint, kann der Mensch gar nicht anders als sündigen, denn wer sagt, er habe keine Sünde, führt sich ja selbst in die Irre. Aber wer ist denn dann für die immerwährende Sündenanfälligkeit verantwortlich, wenn nicht Gott, der die Menschen geschaffen hat? Wie konnte das passieren? Zwei Erklärungen erscheinen plausibel. Entweder die Erschaffung des Menschen hat nicht ganz so gut funktioniert, wie man sich das vielleicht vorstellen könnte, und die menschliche Sündenanfälligkeit war im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten unvermeidbar. Dann hat es Gott eben versucht, aber es ist nicht ganz gelungen, und es würde ihm gut zu Gesicht stehen, die Menschen so zu akzeptieren, wie er sie geschaffen hat. Oder der Mensch ist so erschaffen worden, wie es sein sollte, und wurde deshalb mit dem Makel der permanenten Sündenanfälligkeit belegt, weil ansonsten Gott keinen rechten Einfluss mehr auf seine Geschöpfe gehabt hätte. Wenn er nämlich immer wieder nach dem Bekenntnis der Sünden die Reinigung von allem Unrecht vornehmen kann, dann hätte er vermutlich auch gleich dafür Sorge tragen können, dass das begangene Unrecht erst gar nicht in die Welt gerät, und zwar – um ein gern vorgetragenes Gegenargument erst gar nicht entstehen zu lassen – ohne die Freiheit des Menschen mehr als nötig einzuschränken, denn wozu ist man allmächtig?

Und diese Auffassung scheint Ratzinger auch zu vertreten, obwohl er natürlich die

göttliche Verantwortung erst gar nicht zur Sprache bringt. Schuld muss bekannt werden, damit sie „in Christi reinigende Liebe hinein“ gehalten werden kann, damit es immer wieder einen Grund gibt, sich vor Gott und Christus als Mensch klein zu machen und um Vergebung zu bitten. Da aber diese Vergebung selbstverständlich eines Vermittlers bedarf, sieht man auch hier wieder, worauf es ankommt. Durch die ständige Neigung des Menschen zur Sünde besteht das immer wiederkehrende Bedürfnis, Vergebung von diesen Sünden zu erlangen, und zur Vermittlung dieser Vergebung ist offenbar die Kirche das geeignete Mittel. Wieder einmal hat Ratzinger die Unverzichtbarkeit seiner Kirche bewiesen, indem er von der Sündhaftigkeit der Menschen ausgeht. Dass diese Sündhaftigkeit als Teil des Menschen von Gott selbst erschaffen worden ist und sich Gott also andauernd selbst vergeben muss, ist Ratzinger entgangen.

Das hält ihn aber nicht davon ab, bei seiner Besprechung des Hohepriesterlichen Gebets aus Johannes 17 noch einmal die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung zu verdeutlichen. „Insofern geht es um das, was die innerste Absicht der Schöpfung als Ganzes ist: einen Raum der Antwort auf Gottes Liebe, auf seinen heiligen Willen zu schaffen.“(96) Der allmächtige Gott, der für seine eigene Existenz nicht einmal einen Kosmos brauchte, hat also ein ganzes großes Universum geschaffen als Raum der Antwort auf seine Liebe, da er zwar angefüllt war mit Liebe, aber mangels Objekt nichts damit anzufangen wusste. Kaum waren ein paar Milliarden Jahre vergangen, reichte es wohl nicht mehr aus, einen unbelebten Kosmos zu lieben, und der Mensch musste die Bühne betreten, um von Gott geliebt zu werden. Nicht um

seiner selbst wurde der Mensch deshalb geschaffen, sondern um Gott etwas zum Lieben zu geben – eine eher ernüchternde Einschätzung der menschlichen Existenz aus christlicher Sicht. Nun sind aber diese Geschöpfe der Liebe offenbar so schlecht konstruiert, dass sie sich andauernd falsch verhalten und durch ihre Sünden den mit Gott geschlossenen Bund stören, aber es ist kein göttliches Interesse erkennbar, diese Konstruktionsfehler zu beheben oder gar die Fehler, die ja auf seinen eigenen Plan zurückgehen, einfach zu akzeptieren. Nein, Gott steht nach Ratzingers Meinung auf dem Standpunkt, die Menschen müssten immer und immer wieder mit ihm versöhnt werden: „Und ist es nicht wirklich so, dass das Unversöhntsein der Menschen mit Gott, mit dem schweigenden, geheimnisvollen, scheinbar abwesenden und doch überall gegenwärtigen Gott, das eigentliche Problem der ganzen Weltgeschichte ist?“(97) Selbst wenn er damit recht hätte – und ein Blick in die Geschichte lässt vielleicht die Idee aufkommen, die eigentlichen Probleme der Weltgeschichte könnten an anderen Stellen liegen – dann wäre der Grund darin zu suchen, dass Gott erstens nichts anderes zu tun hat als von den Geschöpfen seiner Liebe andauernde Selbstbeziehung zu verlangen, anstatt sie etwas besser mit funktionsfähigen moralischen Sinnen auszustatten, und dass er zweitens, obwohl angeblich „überall gegenwärtig“, seit Jahrtausenden schweigt und allem Anschein nach abwesend ist. Sich mit jemandem zu versöhnen, der nie antwortet und den dauernden Eindruck von Abwesenheit erweckt, dürfte nicht so leicht sein.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf das angesprochene Hohepriesterliche Gebet, das Ratzinger ohne Zögern Jesus selbst

zuschreibt, während man in der religionswissenschaftlichen Forschung eher der Auffassung ist, es handle sich „um ein Schreibtischprodukt, das ein spätes Stadium der nachösterlichen Lehre von Christus reflektiert.“¹³ Dort geht es zunächst um die Frage nach dem ewigen Leben, über dessen Definition man sich erst einmal klar werden sollte. Es handle sich dabei natürlich nicht um das Leben nach dem Tode, sondern es sei „das Leben selbst, das eigentliche Leben, das auch in dieser Zeit gelebt werden kann und dann durch den physischen Tod nicht mehr angefochten wird.“(101) Da es aber durch den physischen Tod nicht mehr angefochten wird, darf man wohl folgern, dass es auch nach dem Tode weitergeht und somit doch – bis auf einen kurzen irdischen Vorlauf – eben jenes Leben nach dem Tode darstellt, das man üblicherweise darunter versteht. Mit solchen Details sollte man sich aber nicht aufhalten, hat doch das Johannes-Evangelium sehr deutlich gemacht, worum es sich beim ewigen Leben handelt. „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben.“ (Johannes 11, 25-26) Ein kleiner Widerspruch, der Ratzinger nicht auffällt, denn entweder man stirbt als Glaubender gar nicht und lebt ewig oder man stirbt zwar, lebt aber dennoch weiter. Unabhängig davon ist daraus aber kein Hinweis auf ein „eigentliches“ oder „wirkliches“ Leben herauszulesen, sondern es geht einfach nur um das Leben, ebenso wie in dem ebenfalls zitierten Satz, Jesus lebe und auch die Jünger würden leben (101). Dennoch kommt es im Hohepriesterlichen Gebet zu einer weiteren Charakterisierung des ewigen Lebens: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott,

zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ (Johannes 17, 3) Und wir lernen dazu: „Durch die Beziehung zu dem, der selbst das Leben ist, wird er selbst ein Lebender,“(102) weshalb also der Mensch nur dann zum ewigen Leben kommen kann, wenn er Gott erkennt, und das heißt: an ihn und an Jesus Christus glaubt. Schon wieder sind wir in der oben angesprochenen Situation. Gott hat die Menschen so geschaffen, wie sie sind, damit er ein Objekt seiner Liebe hat, und er erwartet von diesen Geschöpfen, dass sie ihr diesseitiges Leben ganz auf ihn ausrichten, sonst überantwortet er sie dem Tod und nimmt ihnen das ewige Leben. Dass im Rahmen dieses göttlichen Anspruchsdenkens die „Erkenntnis‘ dessen, der selbst die Liebe ist, zu Liebe wird in der ganzen Weise ihrer Gabe und ihres Anspruchs“(103), wird dem theologisch weniger Vorgesuchten vielleicht nicht ganz einsichtig sein.

Man möge mir verzeihen, dass ich hier nicht alle Gedankenwege des päpstlichen Hermeneutikers nachzeichnen kann, sondern mich nun mit ihm auf den Weg nach Gethsemane mache, hinauf zum Ölberg. Sobald das letzte Abendmahl abgeschlossen war, begab sich Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg, und genauso beschreiben es auch schnörkellos Matthäus 26, 30 und Markus 14, 26: „Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus.“ Ich betone: Nach dem Lobgesang gingen sie hinaus, nicht vor dem Lobgesang und nicht während des Lobgesangs, sondern danach. Ratzinger folgert nun daraus: „Jesus geht mit den Seinen betend in die Nacht hinaus. ... Man nimmt an, dass Jesus im Sinne des Pascha ... wohl einige Psalmen des Hallel gesungen hat, in denen Gott für die Rettung Israels gedankt

wird.“(166) Aber wie kommt er darauf? Im biblischen Text steht sicher nicht, dass die Tischgesellschaft betend in die Nacht hinausgegangen ist, denn der Lobgesang erfolgte vor dem Aufbruch. Wenn man aber nicht einmal weiß, dass überhaupt jemand gebetet hat, wieso kann uns Ratzinger eine Annahme darüber präsentieren, was gebetet wurde? Ist das nur eine der von ihm diskreditierten historischen Hypothesen oder eine tiefe theologische Wahrheit, für die man, wie wir schon oft gesehen haben, keine Argumente braucht? Tatsächlich geht Ratzinger aber noch ein Stück weiter, denn er bezeichnet die durch nichts belegte These, Jesus habe „mit seinen Jüngern die Psalmen Israels“ gebetet, als einen grundlegenden Vorgang „einerseits zum Verständnis der Gestalt Jesu, aber andererseits auch zum Verständnis der Psalmen selbst.“(166) Was auch immer Jesus und seine Jünger gebetet haben wollen, Ratzinger kann es selbst dann nicht wissen, wenn er dem Zeugnis der Evangelien blind vertraut, denn sie verraten uns nicht das Geringste darüber. Da er aber eine Kontinuität zwischen König David, den man gerne als ursprünglichen Beter der Psalmen betrachtet, und Jesus herstellen möchte, nimmt er einfach das an, was er braucht, und erklärt, Jesus sei in der werdenden Kirche „als der neue, der wirkliche David betrachtet“ worden, „und so konnten die Psalmen ohne Bruch doch neu als ein Beten in der Gemeinschaft mit Jesus Christus vollzogen werden“, denn nach Augustinus spreche in den Psalmen immer Christus (167). Nun will ich Christus nicht das Wort verbieten, aber einen besseren Beleg für diese Sprecherrolle als eine völlig unbelegte Annahme über ein Gebet auf dem Weg zum Ölberg hätte man sich schon gewünscht.

Und darüber hinaus ist mit der Zuweisung der Psalmen an Jesus ein kleines Problem verbunden, das auch Ratzinger hätte erkennen können, wenn er nicht ein beharrlicher Anhänger des Palmström-Prinzips wäre. Sofern wir nämlich ganz im Sinne Ratzingers der Auffassung des heiligen Augustinus folgen wollen, spricht nicht nur der Psalmist, sondern eben Christus die Worte: „Den Beschluss des Herrn will ich kundtun. Er sprach zu mir: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt. Fordre von mir und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum. Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertümmern.‘“ (Psalm 2, 7-9). Worte der Psalmen, also Worte Christi? Oder: „Denn Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde, den Kopf des Frevlers, der in Sünde dahinlebt. Der Herr hat gesprochen: ‚... dein Fuß wird baden im Blut, die Zunge deiner Hunde ihren Anteil bekommen an den Feinden.‘“ (Psalm 68, 22-24) Man erkennt deutlich, wie „die Psalmen ohne Bruch doch neu als ein Beten in der Gemeinschaft mit Jesus Christus vollzogen werden“ konnten, mit dem Jesus Christus, der sich schon vorher nicht unbedingt als der Friedensfürst herausgestellt hat, als den ihn Ratzinger gerne sehen möchte.¹⁴ Da nun geklärt ist, dass Jesus als der neue, der eigentliche David zu verstehen ist, kann Ratzinger uns den weiteren Verlauf der Ereignisse auf dem Ölberg ausdeuten. Er erläutert, auf dem Ölberg sei Jesus „der Abgrund der Sünde und alles Bösen ins Innerste der Seele gedrungen. Hier ist er von der Erschütterung des nahen Todes berührt worden. ... Hier hat er auch um mich gerungen.“(169) Man muss sich ein wenig darüber wundern, wie genau Ratzinger Jesu Seelenzustand am Ölberg kennt und

wer ihm wohl diese Kenntnis verschafft hat. Ebenso bleibt unklar, wieso dort ein Ringen um jeden einzelnen Menschen stattfand, zumal die Erlösung, wie wir bei Paulus gesehen haben, sich nur auf die bis zu diesem Zeitpunkt begangenen Sünden bezogen hat. Aber das sind natürlich nur kleinliche Mäkeleien, denn wir erfahren sofort, der heilige Johannes gebe dem Ort „eine theologische Deutung“, indem er mitteilt, dort, auf der anderen Seite des Baches Kidron, sei ein Garten gewesen, und später: „An dem Ort, wo man ihn gekreuzigt hatte, war ein Garten.“ (Johannes 18, 1 und 19, 41) Es sei, so meint der Exeget, „unverkennbar, dass Johannes mit dem Wort ‚Garten‘ auf die Geschichte vom Paradies und vom Sündenfall anspielt. Er will uns sagen, dass diese Geschichte hier wieder aufgenommen wird.“⁽¹⁷⁰⁾ Ein weniger theologisch geschulter Leser könnte auf die Idee kommen, dass Johannes hier nur eine knappe Ortsbeschreibung gegeben hat, damit sich der Leser eine Vorstellung vom Ort des Geschehens machen kann, zumal Ratzinger schon in seinem ersten Jesus-Buch die Auffassung vertreten hat, hinter Johannes stehe „letztlich ein Augenzeuge, und auch die konkrete Redaktion ist ... maßgebend durch einen ihm vertrauten Jünger geschehen.“¹⁵ Was liegt also näher, als einen Garten einfach einen Garten sein zu lassen, ohne aus einer schlichten Beschreibung theologisches Kapital schlagen zu wollen? Im Rahmen einer Hermeneutik des Glaubens scheint das nicht möglich zu sein. Aber selbst wenn man nun schon die theologische Seite des Gartenbaus bemühen muss, warum ergibt sich dann zwangsläufig der Verweis auf das Paradies? Gärten kommen auch an anderen Stellen in der Bibel vor, und eine kanonische Exegese, die den Anspruch hat,

immer die gesamte Schrift im Auge zu behalten, sollte etwas gründlicher vorgehen. „Doch alle Abtrünnigen und Sünder werden zerschmettert. Wer den Herrn verlässt, wird vernichtet. ... Ihr werdet wie eine Eiche, deren Blätter verwelken, und wie ein Garten, dessen Wasser versiegt ist,“ hört man in Jesaja 1, 28 und 30, über die Jerusalemer Bevölkerung – vielleicht ging es Johannes ja um diese freundlichen Worte, als er den Garten erwähnte? Dass er, falls er überhaupt etwas damit ausdrücken wollte, unbedingt und unverkennbar auf Paradies und Sündenfall anspielte, ist nichts anderes als Ratzingers durch nichts belegte Wunschvorstellung. Im Übrigen sollte es dem Freund geheimnisvoller Schriftbezüge ein wenig theologisches Bauchgrimmen bereiten, dass die Bewohner des Paradieses aus ihrem Garten *hinaus* geworfen wurden, während Jesus und seine Jünger in den Garten *hinein* gingen.

Solche Detailprobleme belasten einen Hermeneutiker des Glaubens auch dann nicht, wenn er anschließend die Prophezeiungen Jesu analysiert. In seiner ersten Prophezeiung habe sich Jesus auf den Propheten Sacharja bezogen und zitiert, dass der Hirte geschlagen werde und die Schafe zerstreut würden. Das ist korrekt zitiert, nur etwas unvollständig, denn in Sacharja 13, 7-8 schreibt der Prophet: „Schwert, erhebe dich gegen meinen Hirten, gegen den Mann meines Vertrauens – Spruch des Herrn der Heere. Schlag den Hirten, dann werden sich die Schafe zerstreuen. Ich richte meine Hand gegen die Kleinen. Im ganzen Land – Spruch des Herrn – werden zwei Drittel vernichtet, nur der dritte Teil wird übrig bleiben.“ Es ist also der Herr selbst, der dem Schwert befiehlt, den Hirten zu schlagen, es ist der Herr, dessen Hand sich gegen die Kleinen richtet; der

Prophet Sacharja spricht es gelassen aus. Was macht Ratzinger daraus? Er sagt uns nur, „der Hirte‘ werde geschlagen werden ... und daraufhin würden die Schafe zerstreut.“(170) Kein Wort über die klare Verantwortlichkeit Gottes, kein Wort über die menschenfeindliche Formulierung, der Herr werde seine Hand gegen die Kleinen richten. Statt dessen hören wir, hier trete „Jesus auf die Seite der Geschlagenen der Geschichte“(170), eben jener Geschlagenen, jener Kleinen, gegen die sich nach dem Wort des Propheten die Hand des Herrn richtet. Hat Jesus nach Meinung Ratzingers die Absicht, sich Gott in den Weg zu stellen? Dann wäre er ohne Frage von größerer Menschenfreundlichkeit erfüllt als sein irdischer Vertreter, denn der beeilt sich am Ende seiner Interpretation der Prophezeiungen, uns noch einmal klar zu machen, niemand sei „aus Eigenem stark genug, den Weg des Heils bis zum Ende zu gehen. Alle haben gesündigt, alle brauchen die Erbarmung des Herrn, die Liebe des Gekreuzigten“(172) – eine Liebe, die sich schließlich auch einmal darin äußern könnte, die Fehler der eigenen Geschöpfe zu tolerieren, da sie aus den eigenen Konstruktionsplänen resultieren, und sie nicht andauernd klein zu halten durch den Zwang zu immer wiederkehrendem Sündenbekenntnis, durch die Abhängigkeit von der „Erbarmung des Herrn“. Aber diese Art von Liebe könnte die Rolle der Vermittlungsinstitution Kirche nicht mehr rechtfertigen, und deshalb kann wieder einmal nicht sein, was nicht sein darf. Die ganze Kraft von Ratzingers theologischem Denken zeigt sich erneut in seiner Untersuchung der Frage, wie sich Jesu Wille denn zu Gottes Wille verhalte. In seinem Gebet am Ölberg hatte Jesus nach Aussagen des Markus-Evangeliums Gott

gebeten, „diesen Kelch von mir“ zu nehmen, also auf die bevorstehenden Ereignisse bis hin zur Hinrichtung zu verzichten, diese Bitte dann aber wieder eingeschränkt durch den Satz: „aber nicht, was ich will, sondern was du willst.“ (Markus, 14, 36). Das gibt Anlass zu den schönsten Erwägungen. Denn wer, so fragt Ratzinger, stehe sich denn bei diesen zwei „Willen“ überhaupt gegenüber? „Nirgends sonst in der Heiligen Schrift schauen wir so tief in das innere Geheimnis Jesu hinein wie im Ölberggebet“(179), einem Gebet, das – wie ich bemerken möchte – eigentlich nur aus der Bitte an Gott besteht, die grausame Tötung seines Sohnes zu unterlassen, gefolgt von der einigermaßen resignativen Unterwerfung unter den Willen Gottes, gegen den man ohnehin nichts machen kann. Wenn man natürlich zum „gläubigen Bedenken“ übergeht, dann sieht das Ganze schon anders aus. Im Konzil von Nicäa, teilt Ratzinger mit, habe man im Jahre 325 „den christlichen Gottesbegriff geklärt. Die drei Personen – Vater, Sohn und heiliger Geist – sind eins, in dem einen ‚Wesen‘ Gottes.“ Und 451 habe man festgestellt, in Jesus Christus umfange und trage „die eine Person des Sohnes Gottes die beiden Naturen – die menschliche und die göttliche – ‚unvermischt und ungetrennt““. Die „unendliche Unterschiedenheit von Gott und Mensch“ bleibe so gewahrt, „Menschsein bleibt Menschsein, Gottsein bleibt Gottsein.“ (179) Wie man es als eine „Klärung“ betrachten kann, zwei verschiedene „Naturen“ gleichzeitig als unvermischt und als ungetrennt zu bezeichnen, mag dem theologisch Ungeschulten etwas eigenartig erscheinen, es wird aber problemlos an Klarheit und Plausibilität übertroffen durch die folgende Beschreibung von Jesu Eigenarten, die ich niemandem

vorenthalten möchte: „Das Menschsein ist in Jesus nicht durch die Gottheit absorbiert oder reduziert. Es ist ganz als es selber da, aber doch gehalten von der göttlichen Person des Logos. Zugleich wird in der unaufgehobenen Verschiedenheit der Naturen durch das Wort ‚eine Person‘ die radikale Einheit ausgedrückt, in die Gott in Christus mit dem Menschen eingetreten ist.“ Zusammenfassen könne man diese Lehre in der Formel Leos des Großen „Zwei Naturen, eine Person“.(180) Auch wenn man die bei dieser Formel aufkommende Assoziation einer mittelschweren Schizophrenie unterdrückt, dürfte klar sein, dass man ein Problem nicht klären kann, indem man es ständig auf vermeintlich neue Weisen wiederholt. Die Frage, wie Jesus gleichzeitig göttlich und menschlich sein kann, erfährt die Antwort, er sei gleichzeitig göttlich und menschlich. Tatsächlich hat man im byzantinischen Raum eine gewisse Sensibilität für die Unzulänglichkeit der Problemlösung Leos des Großen gezeigt und – wie uns Ratzinger berichtet – im Monothelismus die Lehre vertreten, es könne „bei der Einheit der Personen ... nur *einen* Willen geben; eine Person mit zwei Willen wäre schizophren.“ (181)

Dummerweise hat diese recht vernünftige Auffassung inzwischen den Status einer „christologischen Häresie“ erreicht, einer anerkannten Irrlehre, weil sie nicht in das Konzept theologisch ausschaltbarer Unklarheiten passte. Ratzinger setzt ihm die Frage entgegen, ob „ein Mensch ohne Willen wirklich ein Mensch“ sei, und ob Gott in Jesus wirklich Mensch geworden sei, wenn dieser Mensch keinen Willen hatte. (181) Selbstverständlich gibt es darauf eine theologisch korrekte Antwort, die wir Maximus, dem Bekenner, aus dem sieb-

ten Jahrhundert verdanken. Die menschliche Natur Jesu werde keineswegs amputiert, sie bleibe vollständig, wobei uns weder Maximus noch Ratzinger verraten will, wie sie das anstellt. „Diese unabweisbare Zweiheit von menschlichem und göttlichem Wollen in Jesus darf aber nicht zur Schizophrenie einer doppelten Persönlichkeit führen. Deshalb müssen Natur und Person in ihrer je eigenen Seinsweise gesehen werden.“ Und als Höhepunkt der Argumentation: „Es gibt in Jesus den ‚Naturwillen‘ der menschlichen Natur, aber es gibt nur *einen* ‚Personwillen‘, der den ‚Naturwillen‘ in sich aufnimmt. Und dies ist ohne Zerstörung des eigentlich Menschlichen möglich, weil von der Schöpfung her der menschliche Wille auf den göttlichen hingeordnet ist.“(182)

Es ist also ganz einfach. Die Zweiheit des menschlichen und göttlichen Wollens in Jesus ist unabweisbar, und deshalb postuliert man für Natur und Person eine je eigene Seinsweise, ohne auch nur die leiseste Ahnung zu haben, was sich hinter diesem Wort verbergen soll. Damit ist das Problem der gespaltenen Persönlichkeit zwar nicht gelöst, aber hinter der Rede von den Seinsweisen wenigstens etwas versteckt, und auch das Problem des geteilten Willens findet eine elegante Lösung, denn der menschliche Wille ist ja ohnehin auf den göttlichen Willen hin ausgerichtet. Nur wegen der Sündhaftigkeit des Menschen, „dessen Wille sich im Einstimmen in Gottes Willen vollendet“, fühle der Mensch „seine Freiheit durch den Willen Gottes gefährdet.“ Und das heißt: Wer auf die Idee kommt, in seinem eigenen Wollen vom Willen Gottes abzuweichen, handelt gegen seine eigenen Interessen, weil ja der menschliche Wille „im Einklang mit dem göttlichen Willen seine Vollendung,

nicht etwa seine Zerstörung“ findet (182). Auf diese Weise pflegen totalitäre Systeme immer wieder gern ihre Diktatur zu begründen. Nur wer im Einklang mit der Volksgemeinschaft, im Einklang mit der eigenen Rasse handelt, so hieß es bei den Nationalsozialisten, sei auf dem rechten Weg, und natürlich vollende sich der Wille des Einzelnen im Willen der völkischen Gemeinschaft. Und auch im sozialistischen Lager wurde man nicht müde, sich solcher Argumente zu bedienen: Nur wer im Einklang mit der Arbeiterklasse handelt, so meinte man beispielsweise in der Sowjetunion, sei auf dem rechten Weg, und natürlich vollende sich der Wille des Einzelnen im Willen der Klasse der Proletarier. Man sieht, wie leicht dieses Muster auf alles Mögliche anwendbar ist, solange man das Ziel hat, eine einzige Richtung des Denkens vor allen anderen auszuzeichnen. Selbstverständlich will ich Ratzinger weder mit Hitler noch mit Stalin oder ähnlichen Verbrechergestalten der Weltgeschichte gleich setzen. Die Nähe seiner Argumentationsmethoden zu totalitären Mustern sollte ihm aber ein wenig zu denken geben, zumal die Analogie noch weiter geht. Denn wer soll eigentlich den Willen Gottes oder der Volksgemeinschaft oder der Arbeiterklasse feststellen? Das geht nicht von alleine, dazu braucht man immer eine Elite, eine Avantgarde, die sich in einer Partei oder eben in einer Kirche organisieren kann. Will man den menschlichen Willen „schöpfungsgemäß auf die Synergie ... mit Gottes Willen hin“ tendieren lassen (182), so bedeutet das in der Praxis, ihn dem Willen der Kirche und ihrer Vertreter auszuliefern, da nur sie über das Interpretationsmonopol des göttlichen Willens verfügen.

Ich verlasse nun den Ölberg und wende mich der Kreuzigung zu, einem weiteren zentralen Punkt in Ratzingers Darstellung. Zu Beginn seines Kreuzigungskapitels weist er uns noch einmal in aller gebotenen Klarheit auf die Methode der Hermeneutik des Glaubens hin. Die Geschichte von den Emmaus-Jüngern aus dem Lukas-Evangelium beschreibe „das gemeinsame Unterwegssein, das Miteinander-Sprechen und Miteinander-Suchen als Vorgang, in dem sich die Dunkelheit der Seele durch das Mitgehen Jesu langsam lichtet.“(226) „Was hier in einem großen Gespräch Jesu mit zwei Jüngern zusammengefasst ist, war in der werdenden Kirche ein Prozess des Suchens und Reifens.“(227) Das ist interessant. Wir haben es also in dem biblischen Bericht über die Begegnung der Emmaus-Jünger mit Jesus nach seiner Auferstehung nicht mit einer Schilderung der Geschehnisse vor Ort zu tun, sondern es handelt sich um eine verkürzte und auf die damalige Zeit projizierte Zusammenfassung von Diskussionen der frühen Gemeinde. Der Bibeltext, das Wort des Evangeliums spiegelt daher nicht die Ereignisse um Jesus wider, er reflektiert vielmehr das, was man sich in einem langen „Prozess des Suchens und Reifens“ gedacht hat, wobei natürlich auch die Texte des Alten Testaments, die Psalmen und Propheten, zur Verfügung standen und man deshalb jederzeit problemlos die Berichte anfüllen konnte „mit Anspielungen und Zitaten aus dem Alten Testament.“(226) Darin liegt durchaus „das Besondere an diesen Berichten“ (226), aber nicht so, wie Ratzinger sich das denkt, denn es zeigt nur, dass der entstehende Glaube sich die Evangelien so zusammengestellt hat, wie er sie für seine Zwecke brauchte. Und wenn Ratzinger zu meinem Erstaunen schon zugibt,

dass zumindest eine der Geschichten aus den Evangelien keineswegs der Historie entspricht, sondern als eine Zusammenfassung nachträglicher Diskussionen zu verstehen ist – warum soll das nur für das Gespräch des auferstandenen Jesus mit den Emmaus-Jüngern gelten, warum nicht beispielsweise für die gesamte Auferstehung oder für jeden beliebigen anderen Teil der Evangelien?

Dieses Problem belastet Ratzinger nicht im Geringsten, er macht sich nun daran, die Zusammenhänge mit dem Alten Testament aufzuzeigen, vor allem mit dem Passionspsalm 22. Hier finde man den großen „Notschrei des leidenden Israel zum scheinbar schweigenden Gott“, die „ganze Not des Leidenden vor dem scheinbar abwesenden Gott“ werde hörbar, und sogar das „Verlosen der Gewänder, wie es unter dem Kreuz tatsächlich stattgefunden hat“, werde thematisiert (228). Vielleicht sollte ich darauf hinweisen, dass auch dieses „Verlosen der Gewänder“ ohne Weiteres als Resultat eines Prozesses des „Suchens und Reifens“ in die Berichte über die Kreuzigung eingefügt werden kann, eben weil es in Psalm 22 beschrieben wird, aber das ist nicht mein Hauptpunkt. Der Psalm beginnt mit den bekannten Worten „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ und beschreibt tatsächlich die Not eines Leidenden, der feststellen muss, dass er seinen Gott bei Tag und Nacht ruft, aber keine Antwort bekommt – Gott ist also keineswegs nur „scheinbar abwesend“ oder „scheinbar schweigend“, sondern er schweigt und ist nicht da. Zu den Leiden des Rufenden gehört auch das Verlosen seiner Kleider, was aber vermutlich sein geringstes Problem darstellt, denn „viele Stiere umgeben mich, Büffel von Baschan umgeben

mich. Sie sperren gegen mich ihre Rachen auf, reißende, brüllende Löwen.“ (Psalm 22, 13-14). Für die Redakteure der Evangelien war es wohl kaum möglich, Büffel, Stiere und auch noch reißende Löwen in die Passionsgeschichte einzubauen, weshalb sie sich auf das eher harmlose Verlosen der Gewänder beschränken mussten, aber die Tatsache, dass die Übereinstimmungen zwischen Psalm und Passionsgeschichte nur bei selektivem Lesen festgestellt werden können, stört Ratzinger nicht. Er geht lieber zum angeblich positiven Teil des Psalms über, zum „Bekenntnis des Vertrauens“, das in eine große Erhöhung mündet (228). Und wirklich geht der Psalmist nach all seinen Klagen zu einer Bitte an den Herrn über, ihn vor dem Rachen des Löwen und den Hörnern der Büffel zu retten, um dann anzuschließen: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, in der Gemeinde dich preisen. Die ihr den Herrn fürchtet, preist ihn.“ (Vers 23 und 24), und so geht es weiter, eine Ankündigung nach der anderen, eine Schmeichelei an Gott nach der anderen, um ihn, der die ganze Zeit schweigend dem Leid zusah oder vielleicht nicht einmal zusah, zum Eingreifen zu bewegen. „Deine Treue preise ich in großer Gemeinde,“ heißt es in Vers 26, aber gleich danach wieder Ankündigungen darüber, dass die Armen essen *sollen*, man den Herrn preisen *soll*, der Stamm des Leidenden ihm dienen *wird*, und so weiter – die Preise, die der Leidende für die Hilfe des Herrn bezahlen wird, falls denn die Hilfe endlich einmal kommen sollte. Aus diesen Schmeicheleien entweder eines verzweifelten Einzelnen oder eines gleichfalls verzweifelten Volkes klare Bezüge zur Passion und vor allem zur Errettung Jesu zu entnehmen und dann auch noch spezielle Aufträge der

Kirche herzuleiten (229), ist nur im Rahmen einer Hermeneutik des Glaubens möglich.

Kehren wir zurück zum Neuen Testament und zur eigentlichen Kreuzigung. Nach Lukas 23, 34 sagte Jesus am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Ratzinger bezeichnet diesen Satz als „das erste Wort Jesu am Kreuz“ (230) und ignoriert damit, dass es je nach Evangelium sehr verschiedene Kreuzesworte Jesu gibt und weder Matthäus noch Markus, die vor Lukas geschrieben haben, eine solche Formulierung am Kreuz erwähnen. Ihn interessiert auch viel mehr die Rolle des Nichtwissens, die er direkt mit einem Pauluswort in Verbindung bringt: „Aber ich habe Erbarmen gefunden, denn ich wusste in meinem Unglauben nicht, was ich tat“, schreibt Paulus (1. Timotheusbrief 1, 13) und bezieht sich damit auf seine frühere Verfolgung der Anhänger Jesu. Obwohl der Brief an Timotheus im Allgemeinen nicht als echter Paulusbrief angesehen wird, ist das eine schöne Gelegenheit für Ratzinger, wieder einmal klar zu machen, wer die Wahrheit und das Wissen gepachtet hat: „Freilich, dieses Miteinander von gelehrtem Wissen und tiefem Unwissen muss nachdenklich machen. Es zeigt die Problematik eines Wissens auf, das selbstherrlich bleibt und so nicht die Wahrheit selbst erreicht, die den Menschen umgestalten müsste.“ (231) Das „selbstherrliche Wissen“ vertreten natürlich immer nur die anderen, die „Wahrheit selbst“ dagegen ist ganz auf der Seite der Kirche und damit auf der Seite unseres Autors, der zum wiederholten Mal ein Erkenntnisprivileg für sich in Anspruch nimmt, für das er keinerlei Rechtfertigung vorlegen kann. „Gelehrtes Wissen“, Wissenschaft, Bemühen um Erkenntnis, das

alles zählt nicht und ist am Ende doch nur selbstherrliches Wissen ohne echte Wahrheit, weil es nicht den Menschen umgestaltet – in Ratzingers Sinn umgestaltet, möchte ich ergänzen, denn dass auch Wissen im üblichen Sinne zu einer Veränderung und damit Umgestaltung des Menschen führen kann, hat wohl außer Ratzinger kaum jemand bestritten.

Immerhin bleibt der Hermeneutiker des Glaubens nicht bei der Lukasdarstellung stehen, sondern konfrontiert uns auch mit der Fassung von Matthäus und Markus, der zufolge Jesus mit lauter Stimme „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ gerufen habe (Matthäus 27, 46 und Markus 15, 34). Ratzinger fragt zu Recht: „Wie konnte der Sohn Gottes verlassen sein? Was bedeutet dieser Ruf?“ (237) Die mögliche Antwort, der Ruf könne nur bedeuten, dass Jesus seinen Fehler in der Todesstunde endlich bemerkt und festgestellt habe, dass Gott wohl doch nicht so felsenfest an seiner Seite stehe, kann Ratzinger verständlicherweise nicht in den Sinn kommen. Statt dessen teilt er uns mit, das sei „nicht irgendein Verlassenheitschrei. Jesus betet den großen Psalm des leidenden Israel und nimmt so die Drangsal nicht nur Israels, sondern aller an der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen dieser Welt in sich hinein.“ Er nehme die Hilflosigkeit der „unter dem Gottesdunkel leidenden Menschheit ... in sich hinein und verwandelt sie damit zugleich.“ (238) Es hätte mich schon interessiert, in was man die Hilflosigkeit der leidenden Menschheit verwandeln kann, aber da bleibt Ratzinger etwas unklar, es sei denn, man will es als Verwandlung betrachten, dass der Ruf in der äußersten Not „zugleich Gewissheit der göttlichen Antwort, Gewissheit des Heils – nicht nur für Jesus selbst, sondern für

„viele“ sei (238). Nun ist es aber doch seltsam, dass so viele Menschen an der Verborgenheit Gottes leiden, und vielleicht sollte der Stellvertreter Gottes auf Erden einmal darüber nachdenken, warum Gott, der doch die Liebe ist, seine von ihm so sehr geliebten Geschöpfe so lange „unter dem Gottesdunkel“ leiden lässt. Auch dass Ratzinger so genau über das Leiden der Menschheit am Gottesdunkel Bescheid weiß, gibt ein wenig zu denken, da solche Formulierungen fatal an seine vor den lateinamerikanischen Bischöfen geäußerte Auffassung erinnern, die südamerikanischen Ureinwohner „hätten, ohne es zu wissen“, nach dem Gott der Christenheit gesucht und sich „im Stillen“ nach Christus geseht.“¹⁶ Wer das weiß, der kann natürlich auch das Leiden der Menschheit am schweigenden Gott genau beurteilen.

Auch wenn man von diesen Problemen absieht, bleibt uns Ratzinger die Antwort auf seine eigene Frage, wie wohl der Sohn Gottes verlassen sein konnte, schuldig. Auch der Hinweis auf Psalm 22, dessen Eingangsworte dem Kreuzeswort entsprechen, kann ihm da nicht weiterhelfen, denn erstens lässt sich, wie oben gezeigt, der so genannte Passionspsalm nur mit sehr viel gutem Willen im Hinblick auf eine „Gewissheit der göttlichen Antwort, Gewissheit des Heils“ interpretieren, und zweitens würde auch eine andere Interpretation des Psalms das Problem nicht lösen. Jesus drückt nämlich am Kreuz klar und unmissverständlich nichts anderes als seine Verzweiflung aus, nicht mehr und nicht weniger. Wieso soll, nur weil Jesus die Anfangsworte des Psalms spricht, „schon das Ganze dieses großen Gebets gegenwärtig“ sein?(238) Schließlich hätte er auch jeden beliebigen anderen Vers des Psalms sprechen können wie zum Beispiel „Dei-

ne Treue preise ich in großer Gemeinde“, und damit verdeutlichen, dass es tatsächlich so etwas wie eine Gewissheit des Heils gibt. Seine Äußerung dagegen ist nichts anderes ein Verzweiflungsschrei und nur ein Verzweiflungsschrei, den man – um wieder einmal eine historische Hypothese vorzubringen – bei der Erstellung der Evangelien vermutlich dem noch am besten passenden Psalm angeglichen hat.

Ratzingers hermeneutische Methode findet ihre nahtlose Fortsetzung, wenn er den Tod Jesu beschreibt. „Nach dem Bericht der Evangelien“, so hören wir, „ist Jesus um die neunte Stunde ... betend gestorben.“(246) Das berichten allerdings nur die von Ratzinger heran gezogenen Evangelien von Lukas und Johannes, in den beiden älteren Texten von Matthäus und Markus ist Jesus mit einem lauten Schrei verstorben und keineswegs betend. Auch die beiden sehr verschiedenen letzten Worte Jesu bei Lukas und Johannes können Ratzinger nicht beunruhigen; er konzentriert sich einfach auf die Johannes-Überlieferung, nach der Jesus nach seinem letzten Satz „Es ist vollbracht“ verstarb (Johannes 19, 30), und findet ohne größere Probleme heraus, dass „in diesem Wort das große Geheimnis des Kreuzes“ aufleuchtet. „Das Kreuz Jesu tritt an die Stelle aller anderen Kult-Akte als die einzig wirkliche Verherrlichung Gottes.“(247) Ein theologisch schwächer geschulter Bibel-Leser könnte auf die Idee kommen, dass zwischen dem Satz „Es ist vollbracht“ und der Formulierung „Es ist vorbei“ kein so großer Unterschied besteht und hier nur das Ende der Schmerzen am Kreuz angedeutet werden soll, aber das hätte ja nichts mit einer Hermeneutik des Glaubens zu tun, die jede noch so kleine Bemerkung in ihrem Sinne ausnutzen muss. Unser Au-

tor kann hier wohl nicht anders, denn die Betonung des neuen Kults – und damit natürlich auch der Rolle der Kirche – ist ihm ein immer wiederkehrendes Anliegen, in das er gerne alle Menschen einbeziehen möchte. „Der wirkliche Kult,“ so lernen wir, „ist der lebendige Mensch, der ganz Antwort auf Gott geworden ist, geformt von Seinem heilenden und verwandelnden Wort. Und das wirkliche Priestertum ist daher jener Dienst des Wortes ..., der die Menschen in Gabe an Gott verwandelt, den Kosmos Lobpreis des Schöpfers und Erlösers werden lässt.“ Und „immer geht es darum, jeden Einzelnen und die Welt so in Christi Liebe hineinzuziehen, dass alle mit ihm zusammen ‚Opfergabe werden, die Gott wohlgefällt im Heiligen Geist‘,“(262) wobei er hier Paulus‘ Römerbrief zitiert.

Ich hatte schon vorher Gelegenheit, auf das seltsame Gottes- und Menschenbild hinzuweisen, das sich hinter Ratzingers sanfter Rhetorik verbirgt, und dieses Bild wird hier im Zusammenhang mit dem neuen Kult bestätigt. Die Menschen sind eine Gabe an Gott, der gesamte Kosmos dient zum Lobpreis seines Schöpfers, wir alle sind eine Opfergabe, die Gott offenbar wohlgefällig annehmen wird. Einen solchen Gott kann ich nur als ausgesprochen eitel und egozentrisch kennzeichnen, der sich ein Universum schafft, das ihn hinterher für alle Zeiten lobpreisen soll, der sich Menschen erschafft, die ihr ganzes Leben als Antwort und Gabe an Gott betrachten sollen, dabei aber offenbar für diese Aufgabe so schlecht ausgestattet wurden, dass sie ihnen wegen ihrer Sündhaftigkeit andauernd misslingen muss, was dann wieder zur unbedingt notwendigen Erlösung führt. Eltern, die mit ihren Kindern auf diese Weise umgehen, würde man das Sorgerecht entziehen.

Gut, dass Ratzinger zur Lösung solcher Probleme eine ausgezeichnete Immunisierungsstrategie zur Verfügung steht. „Das Dunkel, die Unlogik der Sünde und die für unsere Augen übergroße Helligkeit Gottes treffen sich im Kreuz und das übersteigt unsere Logik. Und doch ist in der Botschaft des Neuen Testaments und in seiner Verifizierung im Leben der Heiligen das große Geheimnis ganz Licht geworden.“ (264) Ich gebe zu, dass ich gerne dabei wäre, wenn sich die Unlogik der Sünde und die Helligkeit Gottes im Kreuz treffen, aber da dieses Rendezvous unsere Logik überschreitet, würde ich wohl ohnehin nichts verstehen. Wieso dann aber „das große Geheimnis ganz Licht geworden“ sein kann, obwohl die ganze Angelegenheit doch unsere Logik und damit unseren Verstand übersteigt, will uns Ratzinger nicht verraten; vermutlich übersteigt auch dieser Vorgang unsere Logik, so dass eine Erklärung nicht lohnt. Schließlich darf „das Geheimnis der Sühne“ keinem „besserwiserischen Rationalismus geopfert werden“(264), und das bedeutet wohl, dass man nicht allzu genau und schon gar nicht kritisch über die so genannten Geheimnisse nachdenken sollte, da sie sonst Gefahr laufen, den Ergebnissen des kritischen Denkens geopfert zu werden – eine Aufforderung zur Immunisierung gegen Argumente, wie man sie deutlicher nicht aussprechen könnte.

Ähnlich unbefangen wie mit dem göttlichen Charakter geht unser Hermeneutiker auch mit historischen Fakten um. In den synoptischen Evangelien heiße es: „Die Sonne verfinstert sich, der Tempelvorhang reißt entzwei, die Erde erbebt, Tote stehen auf“(247), womit die Darstellung des Matthäus-Evangeliums präzise wiedergegeben ist. Ob der Tempelvorhang zer-

rissen ist oder nicht, wird sich wohl kaum noch klären lassen, aber in diesen Tagen hat sich weder die Sonne verfinstert, weil aus astronomischen Gründen eine Sonnenfinsternis nicht stattfinden konnte, noch gab es ein nennenswertes Erdbeben oder gingen auferstandene Tote plötzlich spazieren, weil solche Ereignisse ohne Frage auch die eine oder andere Erwähnung in außerbiblischen Quellen gefunden hätten. Wie geht Ratzinger damit um? Er erklärt solche Details als nicht so wichtig, denn „wichtiger als das kosmische Zeichen ist ein Vorgang des Glaubens: Der römische Hauptmann ... bekennt Jesus in der Erschütterung ob des Geschehenen, das er sieht, als Gottes Sohn.“(247) Matthäus beschreibt das etwas genauer: „Als der Hauptmann und die Männer, die mit ihm zusammen Jesus bewachten, das Erdbeben bemerkten und sahen, was geschah, erschrakten sie sehr und sagten: Wahrhaftig, das war Gottes Sohn.“ (Matthäus 27, 54) Nicht „vom leidenden Sohn her erkennen sie den wahren Geist“(248), nein, die äußeren Ereignisse, die nach Ratzingers Meinung eher unwichtigen „kosmischen Zeichen“ bewegen sie zu ihrem „Vorgang des Glaubens“. Und da eben diese kosmischen Zeichen niemals stattgefunden haben, muss man wohl auch die Reaktion der römischen Soldaten in das Reich der Erfindung verweisen.

Nun ist aber die Geschichte Jesu mit seinem Tod noch nicht zu Ende, da er nach drei Tagen von den Toten auferstanden sein soll. An der zentralen Bedeutung der Auferstehung lässt Ratzinger auch keinen Zweifel, „der christliche Glaube steht und fällt mit der Wahrheit des Zeugnisses, dass Christus von den Toten auferstanden ist.“ (266) Aber was bedeutet das eigentlich? Zunächst gilt: „Wer an die Auferstehungs-

berichte mit der Meinung herantritt, er wisse, was Auferstehung von den Toten ist, der kann die Berichte nur falsch verstehen und muss sie dann als unsinnig beiseite legen.“(267) Es gehe eben nicht um „das Mirakel einer wiederbelebten Leiche“, sondern um einen „Ausbruch in eine ganz neue Art des Lebens ... ein Leben, das eine neue Dimension des Menschseins eröffnet hat“, woraus folge, dass in Jesu Auferstehung eine neue Möglichkeit des Menschseins erreicht sei, „die alle angeht und Zukunft, eine neue Art von Zukunft, für die Menschen eröffnet.“(268) Aber woher kann er das wissen? Wie es scheint, will uns Ratzinger hier erklären, worum es sich bei der Auferstehung handelt, und nach seinen eigenen Worten kann dieser Anspruch nur dazu führen, dass man die Berichte falsch versteht. Doch auch jenseits dieses kleinen methodischen Problems stellt sich die Frage, worin die neue Möglichkeit des Menschseins besteht, die Jesu Auferstehung darstellt. In den letzten etwa zweitausend Jahren sind nur selten Fälle von Auferstehungen gleich welcher Art bekannt geworden, und wenn Jesu Auferstehung nicht nur ein „Einzelereignis“, sondern ein „Mutationssprung“ für die Menschen gewesen sein soll (268), dann hätte man erwartet, dass sie auf eine konkrete Weise an der neuen Art von Zukunft teilhaben können, die sich ihnen angeblich eröffnet.

Ob es sich nun aber um einen Mutationsprung gehandelt hat oder nicht, in jedem Fall ist es offenbar für den christlichen Glauben von zentraler Bedeutung, dass die Auferstehung Jesu in irgendeiner Form stattgefunden hat. Aber wie konnte das möglich sein? Ratzinger erläutert, Jesus sei „ein von Gott her neu und für immer Lebender“ geworden, bei seiner Begegnung

mit den Jüngern habe es sich um eine „ganz eigenartige Erfahrung“ gehandelt, „die die gewöhnlichen Erfahrungsräume sprengte und für die Jünger doch ganz unbestreitbar war“, weshalb die Auferstehungsberichte auch „von etwas, das alle Erfahrung überschreitet und dennoch ganz real da ist“ sprechen (270). Dabei übersieht er, dass jeder Tatsachenbericht schon auf Grund seiner sprachlichen Form die Erfahrung überschreiten muss und die Auferstehungsberichte in dieser Hinsicht ohne Frage keine Ausnahme machen. Ansonsten ist mit seinen Erwägungen nichts gewonnen für das Problem, ob eine Auferstehung von den Toten überhaupt möglich sein kann. Dennoch versucht er nun, auf der Basis seiner bisherigen Erkenntnisse die Auferstehung plausibel zu machen. „Natürlich“, so beginnt er, „kann es keinen Widerspruch geben zu dem, was klare wissenschaftliche Gegebenheit ist,“ und man fragt sich schon verwundert, wie er dieses Zugeständnis wieder loswerden will. Daran lässt er es aber nicht fehlen, denn „in den Auferstehungszeugnissen wird freilich von etwas gesprochen, was in unserer Erfahrungswelt nicht vorkommt ... von einer neuen Dimension der Wirklichkeit, die sich zeigt. ... Steht das im Widerspruch zur Wissenschaft? Kann es wirklich nur das geben, was es immer gab? ... Wenn es Gott gibt, kann er dann nicht auch eine neue Dimension des Menschseins, der Wirklichkeit überhaupt schaffen?“ Und als Krönung der Argumentation: „Wartet nicht eigentlich die Schöpfung auf diesen letzten und höchsten ‚Mutationsprung‘?“ (271)

Es fällt schwer, diese Zeilen zu kommentieren. Kaum hat Ratzinger zugestanden, dass man klaren wissenschaftlichen Gegebenheiten nicht widersprechen sollte,

postuliert er einfach, die Auferstehung habe außerhalb unserer Erfahrungswelt stattgefunden und in ihr zeige sich eine neue Dimension der Wirklichkeit, weshalb auch die Auferstehung nicht im Widerspruch zur Wissenschaft stehe. Damit kann man natürlich alles begründen. Sollten also morgen jemand von der Beobachtung berichten, der Regen sei von unten nach oben gefallen anstatt umgekehrt, so kann ich ihm nur empfehlen, dieses Ereignis als etwas zu bezeichnen, was in unserer Erfahrungswelt nicht vorkommt und worin sich einfach eine neue Dimension der Wirklichkeit zeigt, womit jeder Widerspruch zur Wissenschaft aus der Welt geschafft ist. Fast noch schöner ist der explizite Rekurs auf die Rolle Gottes bei der Auferstehung. Sicher: wenn man Ratzingers Gott, der seinen Sohn auf die Erde geschickt hat, als gegeben voraussetzt, dann kann er auch jederzeit eine neue Dimension der Wirklichkeit schaffen; irgendeinen Vorteil muss die Allmacht ja haben. Aber sollte die Auferstehung Jesu nicht gerade ein Beleg für die Existenz eben jenes christlichen Gottes sein? „Der christliche Glaube steht und fällt mit der Wahrheit des Zeugnisses, dass Christus von den Toten auferstanden ist,“ hat uns Ratzinger eben noch belehrt (266). Und somit lautet sein Argument, im Ganzen betrachtet: Wenn es Gott gibt, dann kann es ohne Weiteres eine Auferstehung gegeben haben, und wenn Jesus von den Toten auferstanden ist, dann gibt es auch einen Gott, den christlichen Gott. Als Antwort auf die Frage ob man wohl den Auferstehungszeugnissen Glauben schenken könne, ist das nur bedingt geeignet. Warum übrigens die Schöpfung auf diesen höchsten Mutationsprung gewartet haben soll – vielleicht ähnlich wie die schon einmal angeführten

Indios auf Jesus Christus? – erläutert Ratzinger nicht, es sei denn man will seine später vorgetragene These als Begründung werten, die Auferstehung sei „der eigentlich neue Anfang“ gewesen, „das, worauf im Stillen alles wartete.“(272) Auf Grund welcher Untersuchungen er weiß, worauf vor etwa zweitausend Jahren alles wartete, kann ich nicht ermessen.

Es mag an solchen kleinen Unzulänglichkeiten liegen, dass Ratzinger sich veranlasst sieht, weitere Argumente für die Authentizität der Auferstehung vorzubringen. Dabei geht er zunächst von der Tatsache aus, dass der Sabbat, der heilige Tag der Juden, von der frühen christlichen Gemeinde durch den Sonntag ersetzt wurde, den Tag, an dem „die erste Begegnung mit dem auferstandenen Herrn“ stattfand (283). „Nur ein Ereignis, das sich übermächtig in die Seelen einprägte, konnte eine derart ins Zentrum gehende Umgestaltung in der religiösen Kultur der Woche auslösen.“ (284) Bei allem Respekt vor Ratzingers Kenntnissen des frühchristlichen Seelenlebens ist das doch eine etwas monokausale Erklärung. Nur weil sich eine neu entstehende Religion einen neuen heiligen Tag ausgesucht hat, kann man kaum zwingend schließen, dass an diesem Tag etwas allen Erfahrungen Widersprechendes geschehen sein muss wie „die Entdeckung des leeren Grabes und die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn.“(284) Immerhin könnte auch ein gewisses Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem bisherigen Judentum hinter der Einführung des Sonntags als Tag des Herrn gestanden haben. Und ebenso unzulässig ist der Schluss, „die apostolische Predigt mit ihrer Leidenschaft und ihrer Kühnheit“ sei „undenkbar ohne eine wirkliche, von außen die Zeugen treffende Berührung mit dem ganz

Neuen und Unerwarteten, das im Sichzeigen und Sprechen des auferstandenen Christus bestand.“(301) Ratzinger bemerkt nicht, dass sich sein Argumentationsmuster problemlos auf Religionen und Ideologien jeder beliebigen Art übertragen lässt. So könnte man behaupten, die Kraft des frühen Islam, sein tatsächlich fast unglaublicher Erfolg seien undenkbar ohne eine wirkliche Berührung mit dem Neuen und Unerwarteten, nämlich der Begegnung mit dem Propheten Mohammed, der seine Anweisungen direkt von Erzengel Gabriel erhielt. Denkbar wäre auch das Argument, die Reden von Joseph Goebbels „mit ihrer Leidenschaft und Kühnheit“ könnten nur durch eine Berührung mit „dem ganz neuen und Unerwarteten“ erklärt werden, also mit dem von der Vorsehung auserlesenen Führer. Beide Argumente sind nicht besser und nicht schlechter als Ratzingers Rechtfertigungsversuche der Auferstehung Jesu, und beide Argumente würde auch Ratzinger zu Recht nicht gelten lassen; nur bei Jesus ist er etwas großzügiger. Erfolg ist kein Kriterium für Wahrheit, und dass etwas gepredigt wird, und sei es auch mit aller Leidenschaft, beweist im besten Fall, dass der Prediger von seiner eigenen Mission überzeugt ist, aber nicht, dass seine Predigt einen wahren Kern enthält.

„Die Gestalt Jesu, sein Wort und sein Tun“ wollte Ratzinger in seinem Buch verstehen (14). Dabei hat er den Jesus, den er sehen wollte, auch immer wieder zum Vorschein gebracht, aber der Preis, den er zahlen musste, war hoch. Von der Tempelreinigung bis hin zu Kreuzestod und Auferstehung musste er immer und immer wieder ganz im Sinne der Palmström-Methode unbequeme Bibelstellen ignorieren und Interpretationen vornehmen, die das

gewünschte Ergebnis in Gestalt seines christlichen Glaubens bereits voraussetzen, das sie eigentlich erst gewinnen wollten: „Wie man in die Bibel hineinruft, so schallt es heraus.“¹⁷ Das Prinzip, dass nicht sein kann, was nicht sein darf, hat er mit bewundernswerter Konsequenz durchgehalten. Auf der Strecke geblieben ist dabei nur die Suche nach der Wahrheit, aber die darf man von einer Hermeneutik des Glaubens wohl nicht erwarten.

Literatur

Albert (1991): Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991

Albert (1994): Hans Albert, Kritik der reinen Hermeneutik, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994

Buggle (2004): Franz Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Alibri-Verlag, Aschaffenburg, 2004

Holmes (2010): Michael Holmes, Kultur des Todes, Jüdische Allgemeine, 7.1.2010, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/print/id/3499>

Lüdemann (2011): Gerhard Lüdemann, Benedikts Jesus hat es nie gegeben, Frankfurter Rundschau, 9.3.2011, <http://www.fr-online.de/kultur/literatur/benedikts-jesus-hat-es-nie-gegeben/-/1472266/7926824/-/index.html>

Morgenstern (1987): Christian Morgenstern, Alle Galgenlieder, Diogenes Verlag, 1987

Ohlig (2007): Karl-Heinz Ohlig, Der Papst schreibt ein theologisches Buch, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers, S. 41-47, LIT Verlag, Berlin, 2007

Ratzinger (2007): Joseph Ratzinger, Jesus von Nazareth, Erster Teil, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2007

Ratzinger (2011): Joseph Ratzinger, Jesus von Nazareth, Zweiter Teil, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2011

Schulz (2011): Matthias Schulz, Die rohe Botschaft, in: Spiegel 17/2011, S. 107-116, Hamburg, 2011

Streminger (1999): Gerhard Streminger, Eine Kritik der christlichen Ethik, in: Aufklärung und Kritik 1/1999, Nürnberg, 1999

Anmerkungen

¹ Ratzinger (2007), S. 22.

² Ratzinger (2011).

³ Ratzinger (2007), S. 17.

⁴ ebd., S. 18.

⁵ Die in Klammern angegebenen Zahlen beziehen sich jeweils auf die Seite in Ratzinger (2011), auf der die zitierte Stelle zu finden ist.

⁶ Morgenstern (1987), aber auch zu finden unter <http://www.textlog.de/17451.html>.

⁷ Zur Kritik an dieser Auffassung vgl. Albert (1994), S. 23f.

⁸ Albert (1991), S. 128.

⁹ Die angeführten Bibelzitate entnehme ich der Einheitsübersetzung, die man z.B. unter <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel> findet. Die Bibelstellen sind nach dem üblichen Muster geordnet; so bezeichnet beispielsweise Markus 10, 47 – 52, das Evangelium nach Markus, Kapitel 10, Verse 47 bis 52.

¹⁰ Ratzinger (2007), S. 17.

¹¹ Schultz (2011), S. 107.

¹² Weitere schöne Beispiele zur angeblichen Friedfertigkeit und Moralität im Neuen Testament findet man in Streminger (1999) und in Buggle (2004).

¹³ Lüdemann (2011).

¹⁴ Weitere erhellende Beispiele aus den Psalmen findet man in Buggle (2004), S. 102-110.

¹⁵ Ratzinger (2007), S. 269.

¹⁶ Holmes (2010).

¹⁷ Ohlig (2007) in Bezug auf das erste Jesus-Buch Ratzingers.